

A KERESZTÉNY ÉLETESZMÉNY

Írta:
DR. KOVÁCS JENŐ

BUDAPEST, 1943.
A szerző kiadása.

Nihil obstat.

Dr. Jos. Tiefenthaler
censor diocensis

Nr. 6076/1943.

Imprimatur.
Strigonii, die 10. Augusti 1043.

Dr. Michael Török
vicarius generalis.

Felelős kiadó: Dr. Kovács Jenő
Paulovits Imre nyomdája, Bpest, VII., Nyár-u 6.

Πράξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας

„Az ismeret előfoka a tett.”

(Nazianzi Szent Gergely, Orat. 20, 12)

„Ne válasszanak olyan lelkivezetőt,
ki arra tanítja őket, hogy varangyok legyenek.

(Nagy Szent Teréz: Önéletrajz XIII. fej.)

E L Ő S Z Ó

A kereszténység eredeténél fogva isteni. Ez az Istenhez való közellét csodálatos gazdagságot jelent számára. S a kereszténységnek egyik legnagyobb és mélyen életbevágó problémája, hogy ezt a káprázatos gazdagságot a maga nagyságában felmutassa és *a%* emberek elé tárja. Ennek a fölséges gazdagságnak azonban sajnálatos sors jut osztályrészül a világban. Prohászka a Diadalmas világnézet előszavában azt mondja: a modern világban sokaknak „gyerekes, sőt szörny-fogalmak vannak a kereszténységről, — karikatúrák kísértének a fejében... Valami elmaradt s külsőségekben rejlő gondolatszegénységet tartanak kereszténységnek. Az egyházi kereszténység nekik nem egyéb, mint szellemtelen sémák összefoglalása, a fetisizmusnak valamelyes európai kiadása.”

Ez a tény valóban egyik nagyszabású, szerencsétlen tényezője az emberi történelemnek. Nietschenek s a hozzá hasonló szellemeknek sajnálatos működése a kereszténység irányában innen ered. És, bár el tudjuk képzelni az ilyen emberek üdvözülését, akik előítéleteik miatt üldözik is az Egyházat,

¹ V. ö. XIII. Leo levele Gibbons kardinálishoz. Karrer: Das religiöse in der Menschheit· 239. 1.

azonban az ilyen félreértéseken felnevelkedett igazságkeresésnek a szélesebb tömegeket illetőleg megrázóan szomorú eredményei lehetnek. A tömegek ízlését a vezető szellemek határozzák meg. S napjainkban is a tömegeknek és vezetőférfiaknak a kereszténységgel szemben való állásfoglalása ezekből a forrásokból táplálkozik. Azok közül is, akik becsületesen és tiszteletet érdemlő komolysággal keresnek igazságot és eszményeket, sokan állnak szemben az Egyházzal, azért, mert az. Egyháznak és a kereszténységnek belső, objektív nagyszerűségét nem látták meg az azt eltakaró kiskaliberű külsőségek miatt. Tragikus tény, hogy „minden nagy dolog kicsinné válik az emberi kézben.” Ez a belső nagyszerűség nem találja meg a maga adekvát, megfelelő kifejeződését; nem kapták meg ennek egy, a maga mélységeit feltáró interpretációját. S így a kereszténység szomszédságában élnek anélkül, hogy ennek belső, isteni tartalmára és szépségére rádöbrentek volna. A kereszténység sokszor hirdettetik sovány, pauperista színekkel, hogy az a nietschei beállítást valóban indokolni látszik. S a kereszténység e rejtett belső nagyszerűségének a megfelelő helyekre való el nem jutása folytán fejlődik ki a világban egy nagy ignorantia invincibilis, egy szinte leküzdhetetlen félreértés. Tömegek lelke fordul el a kereszténységtől és él annak ignorálásában és tagadásában.

A kereszténységnek tehát egy alapvetően nagy problémája, hogy kifejezze önmagát, tartalmának gazdagságát. Megint Prohászkat idézzük: „Az én lelkemben a legnagyobb hatalom a szépség . . . , az igazságnak és jóságnak előttem a szépségbe kell öl-

tözködniük, mert míg azt nem teszik, azt érzem, hogy szegények, s nincs ruhájuk, az, ami jár nekik. Azt is gondolom, hogy az igazságnak és jóságnak nemcsak ruhája, formája a szépség, hanem fegyvere, sajátos, fönséges fölszerelése, kard és nyíl, kétélű, hegyes, — igaz, hogy sohasem öldöklésre, hanem csak hódításra. A szépség a legnagyobb hódító-erő.”

Ezekkel a szavakkal Prohászka az eszmények érvényesülési lehetőségének egy mély törvényére mutat rá. S ezen a vonalon egyik nagy problémája a kereszténységnek a keresztény életeszmény helyes megfogalmazása. A keresztény életeszmény hirdetésénél nem szabad hallatlanra vennie a szépség nagy pedagógiáját. Ha ettől elvonatkozik, terméketlen utakon jár. A keresztény élet meghirdetésében kifejezésre kell jutnia annak, hogy ez az élet jelenti a különbséget, értékesebbséget, több-jelleműséget, igazi eszménységet, hősiességet, s ezekkel együtt a kristályos, mély, nagyszerű boldogságot. És aki igazságot, eszményt, szépséget, magasabbrendűségét keres, az a keresztény élet eszményével szemben meg nem moccanhat és egy lépést sem tehet más irányban.

S itt nem könnyű kérdések állnak elénk. Milyen a tulajdonképpeni keresztényéleti Konkrété milyen életformát jelent a kereszténység? Vájjon alkalmas-e a kereszténység arra, hogy a világban állhasson vele az ember és pedig győzedelmesen? Vagy csak a világtól visszavonult ember lehet igazán keresztény? Vájjon mit tarthat meg az ember önmagából és a világból, hogy a szónak komoly értelmében kereszténynek lehessen nevezni! Milyen a keresztényélet a szónak teljes értelmében! De egyúttal egyetemes

értelemben is, úgy amint azt a maga eszméje, lényege szerint, tehát mint mindenki által követendő életet elképzelnünk kell?

Ezekre a kérdésekre megy vissza az a teológiai vita, amely az újabb időkben alakult ki, s arról folyik: vajjon a misztikái élet hozzáférhető-e és való e minden (keresztény) ember számára? Mi a kegyelmi élet a maga lényegében? Mi a komoly kegyelmi élethez a viszonya a misztikái élethez? És így mi az (vallástörténetileg) egyáltalában igaz életnek a viszonya a misztikához? Milyen viszonyban van az egyetemes keresztény élet, amelyet mindenkinek meg kell valósítania, a misztikával?

Az egyetemes keresztény életeszmenynek a megfogalmazása és a misztika fogalmának, mivoltának a megállapítása lesz a következő fejezetek tárgya. Ez a probléma mélyen beleszolgál a gyakorlati lelki életbe és világszemléletbe, s ez az oka, hogy évtizedek óta olyan élénk s szinte éles vita folyik körülötte. Ennek a problémának a vizsgálatánál a következőképpen fogunk eljárni. Először leírjuk a lelkiélet fejlődését, úgy, amint azt annak általános törvényei szerint rekonstruálni kell. (1. fejezet.) Másodszor megállapítjuk, mi a szemlélődésnek, s ezzel együtt a misztikának a lényege. (2. fejezet.) Harmadszor azt nézzük, hogy teológiailag a lélek természetfeletti felszereléséből, a természetfeletti életre adott természetfeletti organizmus lényegéből mi következik a keresztény eszményt illetőleg. (3. fejezet.) Majd ezeknek a fejezeteknek nyomán vázoljuk konkrété a keresztény emberideált (4. fejezet). Végül a fentebbi fejezetek

eredményeit összefoglaljuk és válaszolunk a felvetett teológiai problémára. (5. fejezet.)

Megjegyezzük még, hogy a következő fejezetekben sok olyan részlet lesz, amelyek elsősorban gyakorlatiaknak tűnnek fel és pedagógiai célt látszanak szolgálni. Azonban ezeknek a részeknek egyben elméleti jelentése és értelme is lesz ezt a problémát illetően. Azt ugyanis konkretizálja és így még jobban igazolja.

Ha valaki az első részeket magától távolesőnek tartaná, ajánlom, hogy először a negyedik fejezetet olvassa el, amely mondanivalóinkat legjellegzetesebben foglalja össze. Bár éppen az első fejezetbe helyeztük azt, amit a lelkiéletet illetően a legalapvetőbbnek tartunk. (7., 8. pont.)

Jelen kis mű azzal az igénnyel és bizalommal foglalkozik a fenti kérdésekkel, hogy a keresztény élet-eszmény örök modernségén, nagyszerű fölényén és isteni szépségén meglebbenti a fátylat. Hogy aki valóban eszményt keres, az niegigézetten tárja ki előtt; karját. Adja Isten, ez a kis munka hozzájárulhasson, hogy több legyen az életben a mély, erős,, nagyszerű ének.

I. FEJEZET.

A lelkiélet fejlődése. A lelki éjtszaka.

1. Az emberi lélekben mélyen és kiírthatatlanul benne él a vágy, hogy önmaga tökéletesedését keresse és megteremtse. Mintahogy a virágnak törvénye a küzdés és erőfeszítés, hogy jól, szépen ééí egészségesen legyen, éppenúgy az emberi lélekben is ott van a mély, erőszakos ösztön, hogy jól legyen, s a maga törvényét, rendjét, rendeltetését — amint a Legfőbb Bölcsesség kijelölte számára — betöltse. A szentágostoni szavak: „Fecisti nos Domine ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te”, az emberi szívnek elrendelt sorsát foglalják össze.

Az emberi lélekben ott él a mély és kínos vágy, hogy a létnek isteni törvényeit kidolgozza magán. Benne is él és elnyújtózik az a kozmikus törekvés, amely keresi a maga megszabott rendjét, amely szerint jól van, tökéletesen van, élete erős, szép és isteni. Benne él az erőszakos ösztön, hogy ezen az őseredoti törvényen és renden keresztül egybeolvadjon az Istennel és eggyé váljon vele.

Ennek az isteni vágnak a sorsa különböző az egyes emberi lelkek szerint. Karakterológiai fel-tétlenül áll, hogy vannak lelki alkatok, amelyek kevésbbé fogékonyak a magasabb vallási értékekkel

szemben. Vannak jellegzetesen nyárspolgári típusok (sokszor jelentős akaraterővel), amelyekben szinte alig van érzék magasabbrendűség, hősiesség, eszménység, s így a vallási értékek iránt is. Ez egy szellemi szűkültséget jelent, amellyel a nevelőnek is elég nehéz mit kezdeni s csak nagy hozzáértéssel lehet vele annyira vinni, hogy a magasabb dolgok iránt a szeme kinyíljék. A vallási érték szempontjából a másik típus a gyermeteg lelkek típusa. Ezeknek az Istenrel szemben való elhelyezkedését az a bizonyos „jó-im” lelkület jellemzi. Ez az ember szerény, igénytelen lelkülettel él a vallási hűségben. Nagyobb problémákat szellemi és lelki élete nem vet föl. Bizonyos szelíd egyhangúság jellemzi vallásosságát, Nagyobb szenvedély, de nagyobb lendület sincs benne és tulajdonképpen gazdagabb termést nem hoz. Vannak azonban ennek a gyermekded lelkületnek is nagyobbrendű, erélyesebb típusai, amelyek, bár nagyon finom formák mellett, mégis egészen nagy és radikális lelkierőt képviselnek és életüknek gazdag termése van.

Azonban az erkölcsi, vallási törekvés és egyáltalán az igazság-keresés és istenkeresés szenvedélyes alakjai legjellegzetesebben körülbelül mégis abból a típusból kerülnek ki, amelyet romantikusnak nevez a karakterológia. Ez a típus az intuitívabb és érzelmi ember típusa, akinek nyitottabb a lelke az értékek világával szemben. De természetesen nemcsak a vallás, hanem a „világ” értékeivel szemben is. Azért az erkölcsi probléma s a lelki éjtszakának az alábbiakban leírt forrongó világa ennél a típusnál jelenik meg- legszívesebben és legdifferenciáltabban.

Mindamellett azonban a lelki életnek a következőkben vázolt törvényei és jelenségei általánosaknak mondhatók, ha másutt esetleg halkabb formákban lépnek is fel, mint ennél a típusnál.

Mikor a lélek — akár természetes úton is! — elszántsággal meg akarja valósítani életében az igazságot, az Istenhez közel akar lépni, akkor egyszerre meglepődve veszi észre, hogy ez nem oly egyszerű dolog, mint hitte volna. Isten „hozzáférhetetlen fényességben lakik”.¹ A lelkiéletnek ezt a törvényét a régi teológia a paradicsomról való felfogásával is szimbolizálta. A régi teológia az elveszett paradicsomot helynek tartotta.²

Ez a paradicsom számunkra hozzáférhetetlen a közte és köztünk levő heves tűztől.³ Ebbe bejutni csak tűzön át lehet. A paradicsom az istenközelség és Istennel egyesült élet helye, s aki ide akar jutni, annak tűzön át kell mennie. „Oportet per ignem probari”.⁴ Ez a tűzön való áthatolás, hogy az Isten közelébe juthasson a lélek, a lelkiéletnek szenvedéssel teljes korszaka, amelyet lelki éjtszakának nevezünk. „Bonyolult lelkiállapot ez: sajátságos keverék, amelyben van sötétség és világosság, szárazság és Istennek lappangó, de erős szeretete, valóságos tehetetlenség és vak erő, amelyet nehéz elemezni anélkül, hogy látszólag ellentétekbe ne keveredjünk”.⁵ Ennek a lelki éjtszakának a jelenségeit és lefolyását vázoljuk a követ-

¹ I. Tim. 6, 16.

² V. ö. Anselm Stolz: Theologie der Mvstik. 26–46. l.

³ Summa theol. II. II. q. 164 a 2. ad 5.

⁴ Szent Ambrus. Id. Stolz 39.

⁵ Tanquerey: Aszketika és misztika 908 l.

kezőkben. S ebben a vázlatban gyakran fogjuk idézni Keresztes Szent Jánost, aki a lelki éjtszakát annyira mélyen pszichológikusan írja le.¹

Keresztes Szent János rámutat arra, hogy ez a lelki éjtszaka gyakori jelenség, s a mélyebbre hatolni akaró lelki életnél rendszerint bekövetkezik. „A magukbavoinult embereknél a lelkiélet megkezdése és ezen jelenség között rendszeren rövidebb idő szokott elmúlni, mint másoknál . . . Egyébként talán azt mondhatjuk, hogy az emberek a lelkiélet megkezdése után valamennyien hamarosan belépnek az érzékeknek ebbe az éjtszakájába”.²

2. Ennek a lelki éjtszakának legátfogóbb jellemző vonása az, amit Keresztes Szent János azzal juttat kifejezésre, hogy a lelki éjtszakát beöntött szemlélődésnek mondja.³ Mert ez az éjtszaka a beöntött erényekhez hasonlóan árad a lélekbe. A lelki éjnek ezt a különös vonását másként a passzivitás szóval lehet megjelölni, (amely azonban a lelkiélet kialakulása során — mint látni fogjuk — egészen új értelmet nyer). Ennek az éjtszakának fontos eleme kívülről-, felülről-adottság. A léleknek van szerepe ugyan benne: keresésével elindul az Isten felé. De azután egyszercsak azon veszi magát észre, hogy sötétségben áll. Úgy van, mint Goethe Hexenmeisterének az inasa, aki felidézi a szellemeket, de a további

¹ „A lélek sötét éjtszakája” e. művének leírásait jórészt ugyanúgy találjuk a „Kármelhegy útja”-ban is.

² Keresztelő Szent János: A lélek sötét éjtszakája 36. 1. (Köv.: Éj)

³ Éj 73—77. 1.

varázsszót már nem tudja, s így nincs felettük uralma és nem tud velük mit csinálni. — A lélek szinte maga sem érti, mi történik vele. Lelki képességei értelem, akarat, érzelem, emlékezet valamiképpen tehetetlenebbé válnak; lefoglaltatnak és rabságba esnek, mint Nagy Szent Teréz szereti ezt a kifejezést használni.

A lélek befelé fordul önmagába. Figyelme szinte kizárólag lelki életének erre a fordulatra összpontosul. Ezt a lelki koncentrációt azonban éppen nem a nagy aszketikus erő, hanem egy nirvánás, dekadens, tehetetlen, krízisszerű állapot jellemzi. Talán negatív összeszedettségnek (gyűjtöttségnek) lehetne mondani. Ebben a lelkiállapotban már elkezdődik negatív módon, egyelőre semmi értéket nem jelentve az a nagy központosítottság, amely később pozitív formában lesz a léleknek pontszerű összefoglaltsága és szikrázó, éles ereje.

Ez a passzivitás a lelki éjtszaka legfontosabb jegye, s azért Keresztes Szent János is ennek hármaskörében foglalja össze ennek az éjtszakának a lényegét.¹ „Az első jel az, hogy az illető nem talál ugyan élvezetet és vigasztalást az istenes dolgokban, de éppoly kevésbé vonzódik a teremtett dolgokhoz”... „A második tünet az, hogy az illető rendesen csak aggodó és fájdalmas érzéssel tud az Istenre gondolni, mert azt képzei, hogy nem képes neki szolgálni, s hogy visszafelé süllyed.” Pedig a lélek szenvedélyesen és szomjasan keresi az Istent. „A harmadik jel az, hogy az illető, bármennyire igyekszik is, nem képes többé elmélkedni ... a tehetségeknél az elmélke-

¹ Éj 37-42.

désre való képtelensége folyton fokozódik.” Ez a harmadik jel igen jellemző vonása a lelki éjtszakának. A lélek képtelen elmélkedni. Nem látja semmi értelmét. Félórákat térdel át anélkül, hogy elnélkedési anyagából egyetlen gondolattal foglalkozott volna. Nirvanas ürességek örvénylenek lelkében. Egyedül a nagy probléma érdekli, s azt látja, hogy ezen elmélkedésével semmit segíteni nem tud. Ez az elmélkedésre való képtelenség bizonyos fokban és értelemben a megoldás megérkezése után is megmarad, s a szemlélődésben is szerepel, de már mint pozitívum; hasonlóan az összeszedettség, koncentrálttság már említett jelenségéhez. (Amellyel összefüggésben is van.) Megjegyzendő azonban, hogy a lelki képességeknek ez a tehetetlensége és megkötöttsége csak az elmélkedésre vonatkozik, egyéb területekre (gondolkodás, tanulmányok és egyéb kötelességek) nem. (Vagy legalább is kisebb mértékben.)¹

3. Ez a bizonyos passzivitás mindinkább kihat az egész életre és lefoglalja azt. A léleknek ez az elerőtlenedése tovább fokozódik, s mind nagyobb válságot idéz elő. Egy nagy lelki tehetetlenség, egy dekadens állapot lép fel, amelyben a lélek elveszti minden tudását, amellyel azelőtt rendelkezett életrevalóság, cselekvés, lelkierő szempontjából. Az ilyen ember az emberek előtt zavart. Egy idegen, metafizikai nyugtalanság fejeződik ki rajta. Modora elromlott, félszeg. Fél a nyilvánosságtól és szerepléstől. Dolgait ilyen vonatkozásban intézni nem tudja. Jól mondja Tanquerey:² „nem megy úgy a dolga, mint azelőtt, mert

¹ Tanquerey: 910. 1.

² U. o. 912.

gúzsba van kötve a lélek és nagyon el van foglalva belső gyötrődéseivel; az ember félszeg cselekvéseiben, amit mások is észrevesznek.” Ez a lelki erélytelenség és alkotásra való képtelenség működésén is meglát-szik. „Néha anyagi veszteségeket is szenved, amelyek létében fenyegetik”.¹ S ez az eredménytelenség vo-natkozik minden területre, ahol összeszedettségre, koncentrációra lenne szükség: tanulmányokban elma-rad, állásbeli kötelességteljesítése kevés értékű lesz.

S e mellett megjelennek ennek a felzavart, visz-zás pszichológiának belső szenvedései, kísértések, ag-gályok. (Ez a lélek a szentség külső jeleit keresi és vágyódik utána, azonban erélytelensége folytán nem tud kiegyensúlyozottan úr lenni az érzéki vágyak felett. Bár ezek vihara egyénenként különböző fokú le-bet.² A különféle szenvedések³ között jelentős, hogy „nem képes többé szívét és elméjét Istenhez emelni, mint annakelőtte.”⁴

S igen jelentős fájdalmakkal szolgálnak a fellépő aggályok és szinte fobiák.⁵ A lélek még nem tud kü-lönbséget tenni lényeg és mellékes között. (Amennyi-ben azelőtt tudott, azt ebben az éjtszakában elvesz-tette.) A külsőséges és kicsinységekre épített aszkézis-eszméjéből kifolyólag a szentséget egy annyira túlzó önsanyargatásban látja, amelyet nemcsak az ő meg-odlatlan lelkiségével, hanem koncentráltan sem bírna — a világban állva — megvalósítani. Ebből a hely-

¹ U. o.

² Éj. 62. 1.

³ V. ö. Poulain: Handbuch der Mystik. 400—17.

⁴ Éj. 89. 1.

⁵ Poulain: 412—7. 1.

zetből adódnak irreális aggodalmak, kétségek. „El-tölti ezernyi aggodalommal és fennakadással, amelyek az ő nézetük szerint annyira indokoltak és bonyolultak, hogy soha semmiben sem tudják magukat feltalálni, sem pedig valami tanácsban vagy gondolatban megnyugodni”.¹ Ezek foka azonban egyénedként ismét különböző.

A lélek kifelé igyekszik elrejteni ezt a krízist, de természetesen nem nagyon sikerül. S ezért kín számára az emberek között élni, akik látják tehetetlenségét és kuszaságát s ezt éreztetik is vele. Mindenki elfordul tőle, s egyedül, elhagyatva áll a világban. Bár sokakban főleg akik a naiv szemlélet szerint a külső aszkézisben látják a lelkiélet lényegét) tiszteletet keltenek áldozatos és külsőséges erőfeszítései. A léleknek ekkori keresése és erőfeszítése valóban hősiesnek mondható és ez tiszteletet is érdemel. De a tényleges erkölcsi érték és erkölcsi erő szempontjából alig jöhet számításba.

S ez annál nagyobb szenvedést jelent számára, mert az erkölcsi probléma egészen lefoglalta és egészen mélyen tudatosult benne, hogy az egyetlen, ami igazán fontos az életben, az az, hogy az ember egyénisége erős, szilárd, harmonikus legyen. Világosan és a maga egész kiterjedtségében látja át, hogy ez minden és enélkül nem ér semmit az élet. Ennek a ténynek az annyira beható átérzése és az önmaga tehetetlensége váltja ki és mélyíti el benne a kisebbértékűség érzetét (Minderwertigkeitsgefühl). A legkényesebb ponton, az öntudatán kap sebet. Egyre in-

¹ Éj. 63. 1.

kább elveszti önmaga iránt a bizalmat, s egy nagy kétely hatalmasodik el rajta, mely egész pszichológiáját átjárja és Összemarja. Minden omlik benne. Mindinkább nem lesz számára egyetlen pont, amely bizonyosságot adna számára, s amelyben megkapaszkodhatna és szembeállhatna a világgal. S az egyre jobban reánehezedik minden súlyával és gyötrelmével. És mindjobban úgy érzi magát, mint akire rászakadt az egész világ s ott fekszik alatta nyomorultan, eltiporva. Ezek a szenvedések a tisztítótüzet vannak hivatva pótolni, s valóban jelentik is annak minden izzó kínját. S méghozzá majdnem teljes reménytelenséggel azíránt, hogy ezeknek vége lesz és el fog jutni a megváltáshoz. Számára lassan egyetlen nagy fájdalom és szenvedés lesz az egész élet, s szívesen válna meg tőle. Loyolai Szent Ignác lelki szenvedései között már azon a ponton volt a manrézai barlangban, hogy leveti magát a mélységbe.¹ (Természetes azonban, hogy ezt az elkeseredettséget nem lehet minden lélek-re vonatkozólag ilyen értelemben és ilyen mélyen általánosnak mondani.)

A léleknek ezeket a velőig ható szenvedéseit rendkívüli pszichológiai erővel és plasztikus képekkel szemléltetik a zsoldárok.² (S ezért Keresztes Szent János is bőségesen idézi őket a lelki éjtszaka leírásában.)

4. A lélekben szinte egyenesen valami félelem,

¹ Jablonkay: Loyolai Szt. Ignác élete. I. k. 71. 1.

² Egészen abszurd és pszichológiaellenes egyes (német) bibliamagyarázóknak a felfogása, akik ezeket a szenvedés-zsoldárokat betegségekben írt imáknak akarják beállítani.

fóbia fejlődik ki a világgal szemben. Szeretne menekülni a világból és a magányban élni, ahol tehetetlenségét nern kell annyira éreznie. Azért ennek az éjt-zakának másik jellemző vonása az egyedüllét után való *vágy*. Isten itt mindinkább sövényel veszi körül a lelket, úgyhogy az egészen egyedül marad.¹ A lélek az ő megoldatlanságában sehol nem találja nyugalját. Az egyedüllét egyetlen mentsvára, ahol meghúzhatja magát. Ide menekül és itt szeretne lenni, „anélkül, hogy valami gondolattal különösebben foglalkoznék, vagy kedve volna valamiről elmélkedni”.² Itt ebben a magányban múlnak el a meddő órák, amelyek semmi termést nem hoznak, de legalább szűnnek a lélek szenvedései és némi nyugalmat talál.

Poulain³ rámutat arra, hogy ez a magánykere-eés mekkora változást idéz elő az illető életében. Szavainak bizonyos keserű éle van. Látszik, hogy mint lelkivezető, találkozott ilyen esetekkel és nem nagy sikerrel tudott hozzájuk nyúlni. Ezek a lelkek ezt a magánykeresést, mint valami szent dolgot fogják fel, „amely direkt az égből jön”, — mondja Poulain. Ha a tevékeny élet a hivatásuk, azt hiszik, hogy pályát tévesztettek, mert ők a szemlélődő életre rendeltettek. És ekkor „nyugtalanságba esnek és lépéseket tesznek, hogy helyzetüket megváltoztassák”.⁴ S valóban ez az erőszakos vágy elhatalmasodik rajtuk és esetleg nem egészen jó eredményeket is hozhat. Poulain további

¹ Szienai Szent Katalin: Tisztítótűz. 17. fej. Id. Poulain: 404. 1.

² Éj. 39.

³ 168. sk.

⁴ 167. 1.

soraiban meg akarja győzni ennek a vágynak helytelenségéről az olyan lelket, amely ebben az állapotban van. Hangoztatja, hogy az Istennel való egyesülésre a magányon kívül más eszköz is van. Sokan a lelkiéletnek magas csúcsát érték el, miközben betegápolással és egyéb tevékenységekkel voltak elfoglalva. Ezt a meggyőzési kísérletet nem tartjuk szerencsésnek. Igaz, hogy a tevékenység éppen nem ellentéte a keresztény életesménynek. Azonban a léleknek ebben a korszakban valóban minél nagyobb fokú magányra van szüksége. Amint ennek a szükségességét a lelkiélet nagy mesterei mind alapszabálynak állítják be.

A léleknek nagy tévedése ott van, hogy ő tulajdonképpen nem tudhatja, hogy kijut-e ebből a lelki tehetetlenségből. Ez iránt nincs határozott reménye és azért akarja biztosítani magát olyan életfeltételekkel, amelyekben a lélek kínjai csökkennek. A magányban sejtette meg az ő világát, s ezért minden erejét megfeszíti és minden lehetőséget megkísérel, s bármit feláldoz, csak hogy ezt elérje és meg tudja valósítani. Ez valósággal kényszerképzetként nehezedik lelkére. (E fejezetben később fogunk foglalkozni ízzal, hogy a — minél teljesebb — magánynak milyen nagy jelentősége van a lelki élet kialakítását illetőleg.)

S a lélek e szenvedések között tovább folytatja keresését. Különböző lelki szisztémákat próbál és utánoz. Prohászka szava erre vonatkozólag is áll.¹ „Szisztémákat csinálunk és megint lerontunk. Haladásunk romokon jár.” Rendkívüli aszkéziseket próbál meg.

¹ Elmékedések 5, 469.

„Nagy vakmerőséggel tesz rendkívüli és szokatlan dolgokat, olyképen és akkor, amint erre alkalom kínálkozik, csak ezért, hogy találkozhassék azzal, akit az ő lelke szeret”.¹ Néha így, ilyen útkeresésekkel és pszichológiai módszerekkel el is tudja érni, hogy lelkierije koncentráliódik, s ilyenkor rövid időre úgy látszik, mintha lelki problémája megoldást nyert volna és eljutott volna az Istenhez. „Olykor már azt hiszi, hogy ezek a szenvedések nem térnek vissza, holott egész biztosan és hamarjában újra kezdődnek”.² Lassan mindinkább csalódottan fordul el minden útkereséstől, s már nem tud bízni semmi újabb kínálkozó megoldásban. „Nagy bizonytalanságban van aziránt, vajjon fog-e javulni az állapota?”³ A lelkivezető utáni vágy különös mértékben lángol fel benne. Szeretne embert találni, aki hozzáértéssel nyúlna lelkéhez. De ilyent nemigen talál. Lelki könyveket, szentek életrajzát tanulmányozza. De igen kevés eredménnyel. „Nem talál vigasztalásra vagy támogatásra semmiféle könyvben vagy lelkivezetőnél”.⁴

Ezeknek a szenvedéseknek nagy jelentősége van a lélek számára. Ezek alatt végbemegy benne az a folyamat, amelyet Keresztes Szent János olyan mélyen és szemléletesen jellemez meg, eléggé ismert hasonlatával. „Mikor az anyagi tűz megtámadja a fát, első dolga, hogy elkezd szárítani, kiüzi belőle a nedvességet, úgyhogy a fa valósággal kiszirja, kikönnyezi magából a benne levő vizet. Azután pedig feketévé,

¹ Éj. 115.

² Éj. 104. 1.

³ Éj. 85. 1.

⁴ V.o.

sötétté, csúnyává, rossz szagúvá teszi; amikor pedig lassan-lassan kiszárad, fokozatosan világosabbá alakítja át, s kidobja belőle azokat a sötét és csúnya tulajdonságokat, amelyek útját állják a meggyulladásnak, végül pedig elkezdi kívülről megtüzesíteni és izzóvá tenni, úgyhogy hasonlóvá és egész olyan széppé lesz, mint maga a tűz. Mikor azután egyszer ennyire van, akkor már a fában nem maradt meg semmiféle fát jellemző cselekvés vagy szenvedés ... s ez utóbbinak (tűznek) sajátságait vette fel és annak hatásait gyakorolja, mert . . . izzó . . . melegít, fényt áraszt és világít”¹

5. Ez a megtisztulás és megnemesedés ennek az éjtszakának a nagy hatása. Ez a sivár pusztaság, ez a szenvedéssel teljes éjtszaka telve van fölséges tanítással. A lélek ezekben a szenvedésekben járja meg az élet mélységeit. „Qui non est tentatus, quid seiet?”²

Aki nem szenvedett, az még kevest tud. Itt valami nagy alázatot tanul meg a lélek. Megismeri az ember nagy nyomorúságát. Az ő számára is azért van ez az éjtszaka, mint Svéd Szent Brigittának látomásában magyarázta meg a Boldogságos Szűz: „ez azért történik, hogy megtudd, hogy fiam nélkül semmi sem vagy és semmit sem tudsz és hogy nincs az a bűn, amelybe bele nem estél volna, ha Ő meg nem őrzött volna”.³ Nyomorúságát átérzve, egészen az Istenre omlik rá és forr hozzá a lélek. Ezek a szenvedések egészen odaűzik az Istenhez, hogy forrón, égve tapadjon hozzá, s ez a tapadás, hűség, ragaszkodás meg-

¹ Szell Éj X.

² Eccl. 34, 9.

³ id. Zahn: Christliche Mystik. 383.

maradjon majd egészen gyengéden és odaadóan arra az időre is, amikor a lélek már erős lesz és az Istennel szemben is nagyobb önállóságú lesz az elhelyezkedése, s át tudná lépni a törvényt. „Ez a bizalom-maltelt és teljes odaadás az Isten iránt, ez minden próba-időszaknak a legszebb gyümölcse, ez a szeretet nagyszerű főiskolája.”¹

A lélek igazságéhsége, amely ebbe az éjtszakába beleűzte. még jobban elmélyül. Átérti a nagy igazságot, hogy „mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, lelkének pedig kárát vallja”.² Ekkor válik előtte az igazságnak, az Isten akaratának keresése nagyobbá bármilyen földi javaknál. Mindenképpen kifejlődik benne az igazságnak szinte fanatikus és minden szegénységre és szenvedésre kész akarása. Egészen mélyen s velőkéig hatja át a követelés, hogy az igazságért mindent fel kell áldozni, s ha arra kerül a sor, mindent oda kell dobni érte.

A lélek mindinkább betér önmagába. Elhagyja a felületes, szétszóródó lelkiséget, a kifelé való túlságos törődést, s a külső benyomásokra való hamaros reagálást. Figyelme, érdeklődése összesűrűsödik és magába fordul. S ez a központosítottság és befeléfordulás lesz az alapja annak a koncentrációnak, amely a , jellemerőnek legfőbb kelléke. S ez a befeléfordulás lesz az alapja annak a gazdag bensőségnek is, amely a lelki élet megoldásával fog elkövetkezni számára.

Nagy jelentősége ennek az éjtszakának, hogy benne a lélek valóban megtisztul. Ebben az éjtszaká-

¹ Zahn: 383. 1.

² Mt 16, 20.

ban nagy változáson és átalakuláson megy keresztül és sok mindent kivet magából. „A viszontagság éppúgy használ a jó embernek, mint a reszelő a vasnak: kitisztítja belőle a rozsdát”¹ Ennek az éjtszakának a szenvedései közben először szinte elveszti egyéniségét, egészen összehúzza a kegyelem,² hogy azután majd alkalmassá válják egy egészen új egyéniségnek a felépítésére. Ennek a lelki változásnak az értelme az, hogy a lélek elhagy minden egyéni különszerűséget. Mindent, ami eltérést, különbözőséget jelent benne a létnek egyetemes, Istentől megadott törvényeitől és rációitól. S a másik fontos mozzanat az akarat megerősödése. A lélekből a lelki éjtszaka tüzeiben kiég a puhóság, lágyság, hogy a szemlélődés beáradásakor keményvé, acélos csengésűvé válják. Aki szilárdan állja helyét, akiben nincs ingadozás, s magatartását minden körülmények között képes a helyes értékelés szerint és eszményei szerint megszabni, így alakul ki az egyetemes ember, aki az egyetemes isteni törvények szerint foglal helyet a világban. (Az emberideállal kapcsolatban fogunk még foglalkozni ezzel a fogalommal.) S így a lélek mindinkább azonosul az isteni renddel, s az isteni gondolattal, s valóban bölcsen, helyes értékeléssel és ítélettel áll a világban. Ez a szellemi komolyság, „amely középúton jár az üres világiasság és a rendetlen komorság között”,³ az egyik legnagyobb áldása e szenvedéseknek.

A lélek emberszeretete komollyá, mélyvé, egyetemessé válik ebben az éjtszakában. Valami mély rész-

¹ Augsburgi Dávid. Zahn: 383.

² Prohászka: Élet igéi. 3.

³ Zahn: 385. 1.

vét, kompasszió, együttérzés fejlődik ki benne min-
 itennel szemben, ami emberi. Megerősödik benne a
 küzdelemre és áldozatra kész szeretet, amely nem em-
 emberi tetszéseket keres, az igazságot és a végső célt nézi
 s tud szigorú is lenni.

„A bizonyosság a sötétségből merítettetik. Minél
 mélyebb a sötétség, annál inkább túlhalad a jó min-
 dent; a titok” . . . (Folignói Szt. Angela.)

6. Hogy azonban a lelki éjtszaka ezeket az ered-
 ményeket valóban létrehozza, ahhoz „szükség van
 bölcs eljárásra és adott esetben hozzáértő vezetés-
 re”.¹ „Ennek az éjtszakának az intenzitása, tartama,
 lefolyása egyénenkint, személyi alkat és a kedvező
 vagy kedvezőtlen körülmények szerint változó. „Nem
 mindenkiben egyenlő lefolyású és nem jár ugyan-
 azon kísértésekkel . . . Akiben van elegendő életre-
 valóság és erő ahhoz, hogy nagyobb kint tudjon elvi-
 selni, azt gyorsabban tisztítja meg”.² Tehát elsősorban
 a hősiesség-érzéktől, a komoly igazságakarástól függ,
 hogy komoly eredménye legyen. Ahol ez megvan, ott
 nagy szenvedések árán, de bizonyos önműködő jelleg-
 gel tereli a lelket arra az útra, amelyen a megoldást
 megtalálhatja . . . Itt valóban Isten maga lesz a vak
 léleknek vezetője.³ Azonban emellett a lelki vezetés-
 nek is legtöbbször szerepe van. Főleg az olyan lelkek-
 nél, amelyekben kisebb az igazságkeresés szenvedélye,
 vagy egyéb nem szerencsés adottságaik vannak a he-
 lyes kialakulást illetőleg. A vezetés főképpen az ilyen

¹ Zahn: 385. 1.

² Éj. 64. 1.

³ Éj. 127. 1.

esetekben ronthat vagy használhat jelentősebb mértékben.

Vannak ugyanis, akik ebben az éjtszakában csak félig-meddig vannak benne. „Sem egészen nincsenek benn, sem egészen kívüle”, — ahogy Keresztes Szent János kifejezi.¹ Vannak, akik az éjtszaka elé kerülnek, de megijednek tőle, s a világban való elmerüléssel elutasítják maguktól. Másoknál igen gyenge, határozatlan, enyhe lefolyású, szinte egész életükön át tart és maguk sem veszik észre.² Ezeket hozzáértő vezető hamar bele tudná állítani a lélek éjtszakájába, s megváltódnának benne.

De viszont az elhibázott vezetéssel ártani is sokat lehet, „Akadnak ugyanis gyóntatók és lelkipásztorok, akiknek a lelkiélet ezen útjait illetőleg nincs személyes tapasztalatuk és kellő tudományuk, s akik ennek következtében csak akadályul szolgálnak és kárt okoznak a rájuk bízott lelkeknek”.³ S erre vonatkozólag a panaszok sorát sokáig lehetne idézni a nagy lelki íróknál, s főleg éppen Keresztes Szent Jánosnál és Nagy Szent Térésnél.

Egészen téves, előbbre jutáshoz nem segítő, s esetleg ártalmas az olyan beavatkozás, amely a léleknek ezeket a jelenségeit nem ismerve, tagadja azok misztikái jellegét és pusztán természetes úton akarja orvosolni őket. Mindenesetre lehetnek a lelki életben válságok, amikor tulajdonképpen nem erről az éjtszakáról van szó. Amennyiben ennek természetesek az

¹ Éj. 64. 1.

² U. o.

³ Keresztes Szt. János: Kármelhegy útja. 54. 1.

okai, természetes úton kell kezelni.¹ Vannak fáradtságok, idegzavarok, depressziók, s ekkor a szervezet kímélésére Van szükség. Mint Nagy Szent Teréz; mondom, lia valaki képzelődő és zavaros látomásokra hajló, akkor pihenjen és egyék többet.² Ismét máshol nagy zavarokat okoz a lelkiéletnek és tökéletesség-eszménynek téves és torz felfogása. S itt felvilágosításnak, eligazításnak van helye.

Ezek azonban ritkább és eltérő esetek. A lelki nyugtalanságok, elégedetlenségek, válságok nagyrészen mind a lelki éjtszakával vannak összefüggésben. Egészen téves az az álláspont, amely e jelenségeket pathológiknsoknak fogja fel és úgy akarja gyógyítani őket.³ Az, ilyen pszichoanalitikus stb. orvosi beavatkozásnak rendesen az a lényege, hogy elvonják a szenvedő lelket ezektől a gyötrő gondolatoktól, kedélyét szórakozásokkal, világi örömeikkel felfrissítik, jó „egészséges” életmódra vezessék, s egyáltalán: jó nyárspolgárt csináljanak belőle. Egyeseknél ez a módszer nem is okoz szerencsétlenséget. Más esetekben azonban, ha az igazság- és eszményiség nagyfokú és az egyéniség diszharmónikusabb, akkor szomorú és fájdalmas pszichológiai tragédiákban törhet ki a léleknek lefojtott vágya és szenvedélye.⁴ Az orvosok által kezelt idegzavaroknak is nagyrészen az Isten-probléma, a lélek harmóniátlansága, önmagával

¹ Zahn: 397—91.

² Várkastély 81 l.

³ V. ö. Zahn: 391. sk.

⁴ Egy ilyen lelki összeomlást nagy pszichológiai hűséggel ír le Gertrud le Fort „a „Veronika kendője” c. önéletrajzi regényében.

való elégedetlensége, magát megnemtaláltsága, megváltatlansága az oka. A tökéletesség, a lélek rendje és Istentől rendelt harmóniája, jói-valósága után vágyódik az ilyen lélek. „Ha nem az Isten iránt való lángoló szeretet laknék lelkük mélyén, akkor ez a rendkívüli kín lehetetlen volna. A messiási lelkiszervedésben találják a misztikái lelki megpróbáltatások magyarázatukat, — de egyúttal méltóságukat, szentségüket és áldásukat is”.¹

Ezek a szenvedések a megváltás után való vágy kínjai. És ezért megoldásuk csakis a megváltás lehet. Tehát az ilyen éjszakában álló leieknél csak ez lehet lelki vezetésnek a célja.

Keresztes Szent János felfogása túlságosan passzívnak tűnik fel az éjszakában való magatartást illetőleg. Mindamellett, mint idéztük, éppen ő mondja, hogy ennek az éjszakának időtartama és áldásos volta elsősorban attól függ, mennyi a lélekben az erő és életrevalóság, hogy nagyobb kint el tudjon vállalni. Tehát a lelki éjszakában az első legfontosabb dolog a hősies erő. A léleknek jellegzetes állapota a nagy dekoncentrálttság, tehetetlen szétomlás, s a megoldást az adja meg, ha a lélek megtalálja az összeszedettséget, a lelkierők koncentrációját. A léleknek vágya és sóvárgása az aszketikus erő, amellyel boldogságban és szépségben tudja alakítani az életet.

S ezért ebben az éjszakában az egyetlen út az aszkézis, amely előkészít az Istennel való találkozásra. És ebben a felfogásunkban utalhatunk a régebbi tradíció felfogására ezt a pontot illetőleg.

¹ Zahn: 392. 1.

A keresztény tradíció embereszményének értelme szerint — mellyel később még bővebben foglalkozunk — az embernek mint Isten képének uralkodnia kell a külső világon és azt Isten törvényei szerint harmonikusan kell alakítania. De ez a külső világon való uralom, a belső világon, a mikrokozmoszon való uralommal függ össze. Az éjtszaka szenvedéseinek tehát az lesz a célja, hogy ezt a belső világon való uralmat létrehozza. És ezeknek a szenvedéseknek a megoldását, s egyben az élet *megváltottságát* az adja meg, ha a lélek önmaga, lelki erői és képességei felett való uralomra eljut. Mint érintettük már, az ádami paradicsom, mint az Istennel való barátság helye, és az Istennel egyesült élet között a keresztény tradíció összefüggést, szimbolikus jelentést látott. A kegyelem által megváltott és ezt a megváltást aktuálisan is keresztülvivő lélek (aszkézisével betöltse azt, ami még Krisztus szenvedéseiből hiányzik)¹ hasonló életet él és boldogságot élvez, mint Ádám az eredeti bűn előtt. Ádámnál ennek a boldogságnak az összeomlását az okozta, hogy szétszóródott, elvesztette önmaga felett az uralmat, lelkének összeszedettségét, koncentrációját. „Extra semetipsum fusus, iam illa caelestis patriae gaudia, quae prius contemplabatur, videre non potuit”.² Tehát a paradicsom, az Istennel való boldog let a lélek összeszedettségével, koncentráltságával függ össze. Ez adja meg a lelki éjben is a megoldást.

Az akaratnak a megerősödését, uralmát azonban nem lassú fejlődéssel, haladással éri el a lélek. Az

¹ Kol. 1, 24.

² Nagy Szent Gergely. Id. Stolz: 115.

akaraterőnek ilyen úton való felfokozása rendszerint unalmas, kedvetlen, s igen csekély, sainte semmi eredménnyel nem jár. Ezen az úton a lélek élete csak pizmogás, tapogatás és semmire nem megy. A dolognak komolyabb végét soha meg nem fogja, örökké kezdő marad, aki soha nem halad, s mindig valami „majd”-ra vár, amelytől kezdve azután valóban komoly és mély lelkiélete lesz. (Érzi, hogy minden jóakarata ellenére is addig még nincsen.) Ez a „majd” azonban nem jön el, s az ezen az úton haladó lélek örökké kialakulatlan marad, a maga formáját, plaszticitását soha meg nem találja, s egyéniséggé válni nem tuti.

A lélek komoly kialakulása, formálódása, az aszkézis ereje nem ezzel a terméketlen módszerrel jön létre, hanem úgy, ha a pszichológia struktúrájába nyúlunk bele, abban szintézist teremtünk meg és a lélek élete egységesen emelkedik át magasabb vágányokra, s ott azután már természetesen, egyszerűen él erkölcsi maximáinak megfelelően, s nem kell neki tehetetlenül és nyugösen vergődnie, hogy azokat elérje. (Az említett lassú utat itt használhatja azután további csiszolásra. S természetesen jó annak, akinek az akaraterő körül nagyobb problémái nincsenek.)

7. S a lélek elég különös körülmények között találja meg azt a módszert, mellyel ezt a nagy egységes szintézist és koncentrációt megteremtheti. Vergődései során eljut ahhoz a ponthoz, hogy szenvedése elkeseredettséggé fokozódik, s ennek kitörést is enged, úgyhogy haraggal végez fizikai cselekvést, odavág valamit. S ezzel egy egészen új és csodálatos világ nyílik meg előtte. Kinyilatkoztatásként tárul fel

előtte a tett, az életnek legmélyebb titka. Csodálattal veszi észre, hogy ennek az erélyes és energikus erő-kifejtésnek micsoda hatalma van a világ felett. Előbb tehetetlen volt vele szemben, azt alakítani nem tudta s szenvedett tőle, hogy nem úr felette, s nem tud benne rendet teremteni, s a dolgok, feladatok legyűrték, s ment minden a maga útján, összevisszaság, zűrzavar és pusztulás született a keze alatt. S most a tettben felfedezte a titokzatos varázserőt, amelytől rendbeigazodik az egész élet.

A tett most mint egy nagy bizonyosság jelenik meg a lélek életében. Benne megtalálta az archimedezi szilárd pontot, amelyen megállhat és ahonnan megmozgathatja az egész világot. Körülötte inoghat és omolhat minden, s a szkepszis, az önmagában való kétely alááshat körülötte mindent, de az bizonyos, ha kemény ököllel belevág a dolgok közé, akkor azok csodálatos módon engedelmeskednek neki; ha odavágja a dolgokat a maga helyére, akkor nagyszerű rend jön létre, s megszületik a szépség és harmónia. Az Isten úgy teremtette meg a világot, hogy ha keményen belemeríti kapáját a földbe, akkor kipusztul a gaz, gyönyörű virágzás fakad fel és termést hoz a föld. A tett nyomában nagy, tiszta vonalak törnek fel és szépség futja be az életet. Ezt a bizonyosságot meg nem tudna rendíteni semmi.

A tett az életnek szilárd, bizonyos és soha meg nem ingatható pontja. Ez az a fundamentum, amelyre az egész élet felépülhet. A kemény fizikai tett az aszkézisnek, koncentrációnak pedagógikus formája, amelyből kiindulást lehet venni. Ezt mindenki tudja. Nincs az a szétömlő lelkiség, amelynek a számára ez

lehetetlen volna. És annak a léleknek a számára, amely cselekedni kezd, s a cselekvés tüzeiben felmagaslik, küzdeni megtanul, s az aszkézis erejére szert tesz, annak a számára nincsen lehetetlenség. A tett erejével képes lesz a legnagyobb szenvedésekkel és kínokkal szembeszállni, azok közepette sem érzi magát szerencsétlennek és az isteni ragyogás és gazdag-[^]ág azok között is betölti.

A tettben sajátóságosan létrejövő koncentráció adja meg azt az erőt, amellyel a lélek úrrá tud lenni a világon. A tettek a birtokában megvan az a képes-
«óge, hogy a világból egy darabot széppé és termővé tud tenni. Így a tett megmutatja és tudatosítja a ló-
lek erejét, s bizonyos autarkiát biztosít neki: egy világot ad számára, amelyben mindig függetlennek, úrnak, szuverénnek érezheti magát, amelyet mindig szépség és virágzás tölt be. Ha körül minden üres és sivár is, a tethez mindig odamenekülhet. A tette mindig biztosan számíthat. Ez mindig jelenti számára az elvehetetlen otthont és bensőséget, amelyben minden körülmények között, a legnagyobb megpróbáltatások között is, mindig megtalálja az életnek isteni gyönyörét és boldogságát.

A tett titokzatos teremtőereje az a koncentrációs pont, amely körül a lélek kikristályosodása megindulhat. A lelkipásztorkodástan és a pedagógia általános tanítása szerint is kísértésekben, aggályos, öszszekuszált, zavaros lelkiségnél az egyetlen segítség, ha az illető cselekszik. Ez az egyetlen erő, amellyel szétomló életet (melyek közelebbi vagy távolabbi rokonságban vannak a lelki éjtszakával) újra fel lehet egyenesíteni. Ezzel lehet elzüllött és káros szen-

vedélyektől megrontott életeket megmenteni. S az ilyen célú intézetek valóban követik is a cselekedtetés módszerét. Az egészen nagy és messze mélységekbe nyúló törvénye az életnek, hogy „munkásság az élet sója, romlástól mely megóvjá”. S a cselekvésnek ezt a pedagógiai értékét elsősorban a fizikai munka jelenti. Ezért a pusztá remetéinek és a középkor szerzeteseinek életébei) nagyon jelentős helyet foglalt el éppen a lelkiélet szempontjából, a -lélekre való nagy nevelő erejénél fogva a fizikai munka. A „labora” lényegesen a fizikai munkát jelentette. Szent Bernát is büszkén emlegeti öregkorában, hogy milyen keményen és derekasan vágta a rendet valamikor.¹ A munkának a hiánya az oka, hogy vannak társadalmi rétegek, amelyeknek élete lényegtelenné, üressé válik, egészen téves beállítottságokra épül ki és így degenerálódnak. S viszont a természetben végzett fizikai munka az a nagy pedagógiai erő, amely a paraszt-ságban mindig megőrzi az egészséges lelkiséget és a friss életerőt.

A tett a titokzatos varázserő, amelytől, a lélek előtt a maga egészében feltárul az élet. Nazianzi Szt. Gergely azt mondja: „A tett az ismeret előfoka”.² S ugyancsak ő írja: „Teológus (ugyanaz, mint ma a misztikus) akarsz lenni, akkor járj Isten parancsai szerint.” S ez valóban így van. Az élet értelmét és nagyságát csak az a lélek láthatja meg, amelyben él a tett radikalizmusa. Csak aki tudja a tett energikus teremtő és alkotó erejét, csak annak mutatja meg az

¹ Piszter: Szent Bernát élete és művei. I. 53.

² Orat. 20, 12. id. Zahn: 142.

élet a maga kristályos szépségét. Aki a tettnek ke-
mény, szikrázó erejét nem ismeri, annak a számára
nincsenek igazi, nagy, szent és komoly mélységek.
Annak számára sivár, szegényes, lendületlen, unal-
mas és álmos lesz a világ és az *élet*. Nem fogja meg-
tudni, mi az egész élet; élete csak fél-élet lesz.

A tett az életnek nagy és szent misztériuma. A te-
remtés gesztusa, s ezért valami sajátságosan isteni
erő gyullad fel benne s világítja és ragyogja be tőle
az egész életet. Belőle való minden, ami szilárd, szép
és nagy. Valóban az ismeretnek előfoka, s aki erre
nem jut el, annak tulajdonképpen nincs fogalma az
élet mélységéről.

(E sorok azonban lényegesen különböznek az
Egyház által elítélt pragmatizmustól, ha vannak is
bennük mozzanatok, amelyek emlékeztetnek rá.)

Az éjszakában álló lélek úgy találkozik a tettel,
mint egy nagy reveláció val, amely számára a meg-
váltást, a győzelmes erőt, a diadalt, az isteni életet je-
lenti. Azonban a tettnek a felismerése még nem hozza
meg a lelki éjszaka befejezését. Benne meglátja a
lélek a jelet, melyben győznie kell, azonban ez a
meglátás még csak *in actu primo*, elvileg, potenciáli-
san adja meg a megváltást, s hogy ez ténylegessé vál-
jék, ahhoz még sok — esetleg évekig eltartó — küz-
delemre van szükség. Egészen sajátságos dolog
ígyanis, hogy a lélek a tett gesztusát nem tudja ki-
vinni az élet alakítására. Valami mélyreható és szinte
örjítő kint okoz neki az a titokzatos jelenség, hogy
ha fizikai munkát végezhet (főleg a magányban), ak-
kor felmagasztosul és istenivé válik számára az élet,
ha pedig emberek közé kell mennie, akkor a tett gesz-

tusa elakad, érthetetlenül összeomlik és semmivé válik. Kezében tartja az élet csodáját és mégsem tud vele semmit sem csinálni. Előtte lebeg az élet nagy beteljesülése, melyet a tett jelent, de ez a nagyszerű erő tragikusan foszlik szét a világban. Főleg ekkor hatalmasodik el a lelken a fentebb említett magány után való vágy, mert ott találkozik az ő nagy világával S szenvedélyesen hajszolja a tettet. Nagy törvénye ennek az éjtszakának az, amit Keresztes Szent János foglal össze röviden: a lélek „erőt és kedvet érez a cselekvéshez.”¹

8. S ezen a ponton van igen nagy fontossága a remeteségnek. A lelki éjtszakában álló ember akkor tud helyesen elhelyezkedni Istennel és a világgal szemben, ha egészen egyedül marad. Zahn jól mutat rá arra, hogy a világ különféle problémái és bonyolult helyzetei hirtelen megoldódnak, s egyszerre a maguk rendje szerint tudjuk látni őket, ha kissé távolabb állunk tőlük. S ezt a távlatot adja meg a remeteség. Itt találja meg az ember az életnek az Istentől akart berendezkedettségét. Ha elvonul az ember a világtól és minél közelebb visszamegy az élet primitív formáihoz, ezek mellett a formák mellett világla-
nak ki leginkább az isteni intenciók, itt mondja el legvilágosabban az élet, mi az értelme, célja, milyen eligazodások természetesek, a természet szerint valók, tehát jók és Istentől akartak. Itt tárja fel magát az élet, melynek eredeti rendjét, lényegét a társadalmi formák könnyen eltakarják.

A remeteség az a hely, amelyben a tettnek isteni

¹ Éj. 39. 1.

nagysága kibontakozhat. Egyedül itt tud az kezdetben érvényesülni s éppen ezért ekkor igen nagy szükség van rá. Mert itt tudja meg a lélek, ha minden ellentmond is neki, mégis feltétlenül győznie kell. A remeteségben — a tett erejével feltáruló világ a legnagyobb biztatás a lélek nagy szabadságharcában, amelyet ennek hiányában esetleg abbahagyna. A remeteség az Istennel való izraeli birkózásnak az atmoszférája, amelyet nélküle alig, vagy igen nehezen lehet megvívni. A remeteségből vett bizonyosság ízi a lelket a további küzdésre. S vergődik tovább, míg valami sikertelenség újabb lökést nem ad neki és kényszeríti, hogy minden félénkségét és kételkedést legyőzve, végre ráálljon a maga lábára. A világban való küzdelmei között elérkezik egyszer egy mélyponthoz, valami nagy sikertelenséghez és tehetetlenséghez. S ez a mélypont felkelti benne az erős önállítást: igenis, ő tud a tett erejével nagyot és szépet alkotni. Tudja az élet lényegét. Tehát nem kell néznie jobbra-balra, hanem egészen ráhagyatkoznia a tettek robusztus erejére. S azután minden más egyéb lesz, ahogy lesz. S amikor a lélek a világnak ehhez a markáns, egykedvű semmibebevéséhez, vele való szembenálláshoz és fölényhez eljutott, akkor teremődik meg benne az a pszichológia, amely mellett a tettnek a gesztusa érvényesülni bír. Ebben a pillanatban beléjeárad, s megkezdődik benne egy egészen új világ, amelyet annyit keresett és hajszolt, s amelyet a lelkiélet irodalma beöntött szemlélődésnek nevez. (Lényegével, lélektani értelmével a következő fejezetben foglalkozunk.)

A léleknek a lelki éjtszakában való magatartásá-

nak, s egész sorsának a meg jellemzésére nem tudjuk elhallgatni a triviális, de olyan mélyen kifejező hasonlatot, A lelkek ugyanúgy vannak ebben az éjtszakában, mint a két béka, amely a tejföldre esett. Az egyik lemondott a küzdelemről és elmerült. A másik ellenben a végsőkéig megfeszítette erejét, s addig kísérelte, míg vergődésével vajjat köpült a tejfelből s arról már ki tudott ugrani. A lélek is, amely nem csügged el, hanem megfeszíti az, erejét, vergődésével és erőfeszítéseivel végül is szabadulást készít magának.

A lelki életnek ezeket a törvényeit klasszikusan foglalja össze Prohászka a Homo melancholicus α tanulmányában,¹ amelyben a lelkiéletnek — s talán az ő saját személyiségének is — legmélyebb titkát tárja fel. Ebben a tanulmányban a modern dekadencia melankólia jávai foglalkozik. (S ez a legnagyobb mértékben rokonságban Van a vázolt lelki éjtszakával!) „... Ez a nirvánás hangulat nem egyéb, mint betegség... s ebből ki kell gyógyulnunk. S kigyógyulunk, ha teszünk, ha a lét energiáit akcióba hozzuk.

Ez első energia a látás, az ismeret. Nekünk latnuk kell... ki kell tehát néznünk azt a nekünk való világot, amelyben mindig érvényesülhetünk. Ki kell néznünk, fel kell fedoznunk a mi értékeinket, amelyekért élni, dolgozni érdemes, s amelyeket mindig, s mindenütt fel lehet találni. Ezek az értékek függetlenek a létért való küzdelemtől . . . , az élet gondjaitól, szerencse- és szerencsétlenségtől. Ugyan-

¹ Magasságok felé. 111—16.

csak ezek az értékek függetlenek a természet mechanizmusától, amelybe különben testem szerint magam is bele vagyok ágyazva. Ezek az értékek tisztára az én értékeim, belőlem vannak, én teremtem meg, én állítom azokat a világba. Ezek az értékek a célok, a feladatok, a kötelességek, a jóságok; belőlem, lelkem feneketlenségéből, Istenből fakadnak; mint új világ, mint a szellem világa, mint az én világom állnak elém és töltenek ki engem. Ez a látás az én intuícióm, életem művészi intuíciója; ez a látás a harmóniák kulcsa, a lét szfinxeinek megvilágítása, a világ órthatetlenségének kiegészítése, a lelek önállítása, az első tett.

A második energia a jövőbe, a fejlődésbe, a több jóba van beállítva. Mi nem vagyunk készen, mi folyton leszünk, úton vagyunk, levőfélben vagyunk, s azért folyton akarunk. Akarjuk a létet, a több létet, a nemesebb, értékesebb létet, s azt akarnunk, azért küzdenünk kell. Aki nem küzd, az nem is jó, aki készen akar lenni az időben, az rossz. De ezt a több-létet megint csak magunkban kell keresnünk, s azt magunkban kell megteremtenünk, függetlenül a világtól. Aki a világhoz köti magát, s állástól és sikertől teszi függővé boldogulását, az tönkreteszi kedélyét és jellemét, azt, ha fénynek indult is, elnyeli a sötétség; s ha súlynak, nyomatéknak tartotta is magát, pitykőnek bizonyul, mellyel az utca játszik. Húzzuk hát ki magunkat, engedjük szóhoz azt a büszke, világ-főlnyes emberi szellemet, s higyjük el, hogy sikerül neki főlnőni, kinőni, formás termetre s szépségre szert tenni az élet harmonizálása által”!

¹ Magasságok felé. 114—5..

9. S itt jónak látjuk még egy problémát érinteni: a két éjtszaka problémáját. Keresztes Szent János ugyanis kettős lelkiéjtszakáról beszél: az érzékek éjtszakájáról és a szellem éjtszakájáról. S vannak szerzők, még maga Garrigou-Lagranga is, akik különválasztják ezt a két éjtszakát, közbeiktatják a szemlélődésnek alacsonyabb fokát, s a szentterézi hatodik vagy hetedik fok elé helyezik a második lelki éjtszakát. Mi ezt helytelennek tartjuk. Egyrészt azért, mert teljesen ellenkezik a megelőző tradíció felfogásával, amely csak egy éjtszakát ismer. Másrészt azért, mert ez a beállítás ellenkezik Keresztes Szent János leírásával is. Ő ugyanis a lelki éjtszakának kezdeti, inkább érzékekre vonatkozó szakaszát nevezi az érzékek éjtszakájának, míg a később elmélyülő, s mindinkább a szellemben vágó részét mondja a szellem éjtszakájának. Azonban ennek a szellemi éjtszakának a szenvedései, ahogy Keresztes Szent János leírja őket, ugyanazok, mint amelyeket a misztikai irodalom általánosan a lelki éjtszaka szenvedéseinek ismer.

De az megtörténhet, hogy a lelki éjtszaka s ennek minden szenvedése másodszor is visszatér. Abban az esetben, ha a lélek még többet akar, még mélyebbre akar hatolni és imaéletében xijabb és szinte teljesen tökéletes elhelyezkedést akar az Istennel szemben. Ekkor újabb kereséseivel elhagyhatja a megtalált világot, megint elveszti lába alól a talajt és szembekerülhet a lelki éjtszaka sötétségével. S vergődhet ismét hosszú ideig, hónapokig, míg eljut ismét a régi szintéziséhez, hogy azután egyszersmindenkorra letegyen minden további próbálkozásról és él-

vezze az élet rendjét abban a mértékben, ahogy az ember számára kijelöltetett.

A lelki életnek erre a törvényére vonatkozik Prohászka tanulmánya: „Az élet tükre”,¹ melyben azt fejtegeti, hogy a lélek, mely a napsugaras, világos tájakról betéved a sötét mélységekbe, elsötétül, megvakul, míg csak ki nem talál ismét a napfényre. Ott visszanyeri látását, s többé nem akarja belefúrni magát azokba a mélységekbe, amelyek nem a számára rendeltettek.

Ezt a törvényt fogjuk még tárgyalni később a keresztény emberideálról szóló fejtegetéseinkben.

¹ Magasságok felé, 132—35. 1.

II. FEJEZET.

A szemlélődés.

A lelkiélet irodalmának nagy szfinxe a szemlélődés. Ez az a titokzatos fogalom, amelyről lelki könyvekben annyi szó esik. Anélkül, hogy azután megtudnánk, mi is az voltaképen, mit kell alatta érteni, pszichológiailag körülbelül milyen tájra kell elhelyezni. Ez az a szó, amely a lelkiélet problémáinak a mélyén van, s lelki íróknak az egész lelkiéletet, s főleg a misztikát illető felfogását és eligazodásait sugalmazza.

Mindenekelőtt meg kell különböztetnünk a szó-
nak olyan értelmű használatától, amelyben szemlélődés, szemlélődő élet inkább egy életformát, keretet jelent. Ilyen értelemben szemlélődő életet él, aki a világtól visszavonulva szenteli az életét Istennek.

Mikor itt szemlélődéről beszélünk, nem ezt a magányos életformát értjük alatta. A szemlélődés a szó-
nak tulajdonképeni értelmében a misztikái élet lényegi formáját (die Beschallung als wesentliche Form des mistischen Lebens)¹ jelenti. A szemlélődés kegyelem, isteni adomány. A szemlélődés jelent egy bizonyos kialakulást, megoldást, szintézist a lelkiéletben, amely rendszerint a lelki éjtszaka megpróbáltatásai

¹ Zahn: 221. sk.

után árad be a lélekbe. Azért beöntött szemlélődés (contemplatio infusa) a neve. (Szándékosan használjuk a „beöntött” elnevezést. Szemben a „beléknköntött” erények stb. elnevezéssé]. A szemlélődés nem-általános volta miatt adódnak kifejezések, amelyekben a „beléknköntött” kifejezés meg nem felelően, ellentétesen hangzik.)

A szemlélődés a misztikái életnek lényegi formája, Jellegzetes és központi ténye, s ez teszi a lelki-életet valóban misztikáivá. A szemlélődésben sűrűsödik össze az egész misztikái élet. A szemlélődés lényege, mint lényegi formáé, egybeesik a misztikáéval. Szemlélődő élet a szónak tulajdonképpen értelmében ugyanaz, mint misztikai élet. Azért a következőkben, amikor a szemlélődés fogalmát akarjuk meghatározni, gyakran érintjük és használjuk a neki megfelelő „misztika”, „misztikái élet” szavakat, amelyek lényegében szintén ugyanannyit jelentenek. S ha valóban a szemlélődés fogalmát közelebb hoztuk és konkretizáltuk, akkor egyben a misztikának a mibenlétét is megközelítettük. Ennek a fejezetnek tehát az lesz a célja, hogy ezt a fogalmat a megfelelő irányban elhatároljuk, s annak helyes értelméhez eljussunk.

1. Mikor a szemlélődésről beszélünk, az ima vonalán mozgunk, s azért röviden ennek mibenlétét is érintenünk kell. Az ima a vallási élet leglényegesebb funkciója. „A vallás és ima nem esnek ugyan össze, de úgy összefüggnek egymással, mint élet és lélegzés, n int szellem és nyelv”.¹ Az ima lényegének a prob-

¹ Zahn: 172. 1.

lémája szorosan érintkezik Isten változhatatlanságának tényével. Istenben az Ő tökéletességénél fogva, nem lehet változás. Ezért az imának nem lehet szerepe az, hogy az Isten tervét és előre elrendelt határozását megváltoztassa. Ám ez nem annyit jelent, hogy akár imádkozunk, akár nem, ugyanaz, történik.¹ Az imádságot ez a tény nem teszi értelmetlenné és feleslegessé. Hogy mi adott esetben imádkozzunk, az is bele van. iktatva az isteni gondviselésbe, s így az isteni előrelátásba is. Igaz, hogy ez a probléma nem könnyű a teológia problémái közül, s főleg a laikus szemlélet nehezen tud vele megbarátkozni; de a logikus gondolkodás nem térhet ki ez elől a megoldás elől.

De az imádságnak, mint a vallási élet funkciójának nem is a kérés a lényege elsősorban. „Itt az ima alatt nem az Isten előtt való könyörgést és valami jónak a kérését értjük, hanem olyan értelemben használjuk az ima elnevezést, mint Nazianzi Szent Gergely és Aranyszájú Szent János, t. i. az imádság a lélek beszélgetése és társalkodása Istennel; vagy ahogy azt Szent Ágoston és damaskusi Szent János tanították: az imádság „a léleknek Istenhez való felemelkedése”.² Ez az „*elevatio mentis ad Deum*”, a léleknek az Istenhez való felemelkedése az, amiben a teológia az imádság lényegét illetően eléggé megállapodott.

(Ha az imádság meghatározásául a kérést vesszük fel, „*petitio deentium a Deo*”, akkor is vissza kell hajlanunk e felé a meghatározás felé. Annak az alap

¹ V. ö. pl. Garrigou-Lagrange: 132.

² Szál. Sz. Ferenc: *Theotimus* 503–4.

vető törvénynek az alapján, amelyre Szent Ágoston mutat rá, hogy t. i. az embernek az imádságban első-sorban az Istent kell kérnie a maga számára.)¹

És így az imádság fogalma hatalmasan kiszélesedik. Az imádság így egy baráti érintkezés, összefűződés lesz az Istennel.² Így az imádság nem csupán alkalomszerű kérés, hanem az Istennek „lélekben és igazságban”³ való imádása. Így az imádság lényegét szükségszerűen a belső imádság teszi ki, amely kifejezést főleg Nagy Szent Teréz szereti használni. „A belső imádság az imádság”.⁴ S ennek a belső imádságnak a megteremtése egy nagy programot, egy nagy feladatot jelent. Ez az imádság csak úgy jön létre, ha a lélek minden ízében, minden akarásával felgyúl az Isten imadására és szeretetére. Ez az imádság lényegesen a „szüntelen imádság”, amelyről Szent Pál ír.⁵ Ez az imádság csak akkor lehetséges, ha az ember benne él Istenben. Ha egész lényét átjárja az Istentől akart törvény és fellángol benne, mint egy nagy, izzó tűz. Ez az imádság csak akkor lehetséges, ha a léleknek minden rezzenése voltaképpen az Isten imádása. Az imádság fogalma a maga teljességében átfogja az egész életet, jelenti az egész életnek felemelését Istenhez, hogy azután oda legyen fűzve Őhozá, mint a hajó a parti sziklához.⁶ — Az imádság a szónak komoly értelmében jelenti az egész

¹ Id. Szent Tamás.

² Garrigou-Lagrange: 140.

³ Jn 4, 23.

⁴ id. Garrigou-Lagrange: 137.

⁵ Tessz. 5, 17.

⁶ Dyonosius.

léleknek a maga rendje szerint való elhelyezkedését az, Istennel szemben.

S mikor a lélek a nagy vágyával elindul az igazi imádság felé, akkor kezdődik meg komolyabban a lelkiélete. Akkor jut bele a lélek a nagy éjtszakába. És ennek a megoldásaképpen következik be az Atyák és a nagy lelki írók tanítása szerint az igazi, kialakult imádság: a szemlélődés.

2. Hogy a szemlélődés fogalmát helyesen állapíthassuk meg, pszichológiailag kell megközelítenünk és elhelyeznünk, mert konkrété csak így értjük meg mibenlétét. A. Stolz értékes művében¹ általában lebecsüli a misztikái, kegyelmi élet pszichológiai vonatkozásait. Ez az álláspont az ő szinte egyoldalúan teológiai felfogásából következik. Azonban bármennyire helytelenítjük is a misztika tapasztalati, pszichológiai irányának módszereit és eredményeit, mégis ezt a szempontot sem szabad kizárni a vizsgálódásból. Meg kell érteni, mit jelent tulajdonképpen ez a titokzatos fogalom. Ez alapvetően fontos és enélkül hiába vonunk teológiai következtetéseket, s építünk analógiákat, a lényegét konkrété és markánsan meg nem fogtuk.

Tehát miben áll ez, a titokzatos fogalom? A szemlélődés és misztikái élet hol helyezendő el a pszichológiai helyet illetőleg? Mi ez a titokzatos szó, amelyet a lelkiélet céljának és boldog megoldásának mondanak?

Erre a kérdésre három csoportba foglalhatjuk össze az adott válaszokat. Az egyik irány az említett

¹ Theologie der Mystik.

tapasztalati, pszichológiai irányé (Erfahrungsmystik), amelynek főképviselőit leginkább Poulainban és Magerban lehetne megnevezni. Ez az irány túlzó, vas-
kos értelmet ad a szemlélődésnek. A csodák, rendkí-
vüliségek, extázisok világában helyezi el. Poulain,
ahogy a misztikái élet két fő ismertetőjegyét tár-
gyalja,¹ az valóban egészen közeljár a boldogító
istenlátás fogalmához. (S lényegében nem tér el tőle
Mager sem.) Ez a két ismertetőjegy kissé önkényesen
van két részre osztva. Az első fő ismertetőjegy abban
áll, hogy a szemlélődés ismeretet jelent az Isten je-
lenlétéről, a második abban, hogy a lélek birtokolja
Istent. Ahogy azonban Poulain tárgyalja, láthatjuk,
hogy lényegében a kettő egyre megy. Ezt az ismeretet
amelyet a szemlélődés jelent, Poulain valami egészen
külön ismeretként állítja be, amely lényegében a fi-
lozófiai beöntött fogalmak² síkján mozog. „Az ember
érzi, hogy a szíve tele van Isten szeretetével és eb-
ből kifolyólag tapasztalati ismerete van, de az Isten
jelenlétét ebből kénytelen csupán következtetni, míg
a misztikái egyesülésnél Istennek ez a jelenléte, az Is-
tennél-levés közvetlenül éreztetik.”³ „A szeretet egye-
dül nem idézi elő Isten jelenlétének a tudatát a lé-
leekben”⁴ (Ez a tétele alapvető és később még visszaté-
rünk rá.) A misztikái életnek ez a remótus felfogása
tükröződik a szellemi érzékekről,⁵ — amelyeket ké-

¹ 77—135. Handbuch der Mystik 76--137.

² V. ö. Garrigou-Lagrange 246. sk.

³ Poulain 79—80.

⁴ U. o. 79.

⁵ 100—104.

sőbb érintünk — és az „istenbemerülés”-ről, istenértéséről szóló fejtegetéseiben.¹

A másik irány, amelyet szintén szélső felfogásnak tartunk, Krebs és Dimmler nevével jelölhető meg. E szerint viszont szinte semmi különbség' nincsen a misztika és az általános vallási élet között. A problémát jól világítja meg Krebs felvetett illusztrációja.² Elmondja két misztikusnak az élményét s azután a maga életéből a pappászentelését hozza fel. Előtte este a tabernákulum előtt térdelt. Bűneire gondolt, melyektől a feloldozás szabadította meg. „S azon a végtelen bizalmon elmélkedett, amelyet az Úr egy ilyen lélekhez minden és minden ellenére tanúsít, És az a gondolat, hogy a lélek egészen különös módon jegyese lesz az Úrnak, nagyon komolyan állt a lelke elé és eltöltötte kimondhatatlan bánattal, szégyenérzéssel, há lával és szeretettel. — Ki nem megy át a pappászentelés előtt hasonlóan? — Az élmény tartalma ugyanaz mind a három esetben (előbbi két misztikus élménye) ... Csak a megjelenési formának az élénksége más”²

Eszerint a beállítás szerint tehát tulajdonképpen minden ember életében, aki (átlagos) vallásos életet él, bőven vannak misztikai élmények. A mi álláspontunk e között a két szélső álláspont között helyezkedik el s lényegében a teológiai irány felfogásával egyezik meg.

3. A szemlélődésnek legjobb és általánosságban

¹ U. o. 104. skk.

² Wesen und Grundfragen uer kirlichen Mystik. 172.

elfogadott meghatározását Joannes a S. Thonia adta meg: eognitio Dei experimentális, Istennek tapasztalatszerű megismerése. Tehát egy bizonyos tapasztalatszerű ismeret Istenről. Azonban ez a meghatározás is, bár hangsúlyozzuk, hogy jobbat és kifejezőbbet alig lehetne találni, eléggé határozatlan és félremagyarázásra ad alkalmat. A szemlélődés fogalmában sűrűsödik össze a misztikának minden titokzatosága s épen ezért nehéz olyan meghatározást adni, amely egyértelmű és különféle — esetleg ellentétes — értelmezéseket nem enged meg. A következőkben, mikor a szemlélődés lényegét keressük, voltaképen e meghatározás körül mozgunk, ennek értelmét, pszichológiai helyét fogjuk pontosabban megjelölni. (Azonban a misztika, a szemlélődés lényegének a keresése természetesen függetlennek is tekinthető ettől az adott meghatározástól.)

A szemlélődés és misztikái élet lényegének megközelítésében álláspontunk az, hogy ebben a kérdésben nem szabad megállnunk Keresztes Szent Jánosnak és főleg Nagy Szent Teréznek nagyon szép, de nehezen érthető műveinél. Ebből a szempontból szerencsésnek tartjuk A. Stolz és Krebs műveit, mert visszanyúlnak a régi tradícióba és annak nyomán iparkodnak megalkotni a misztika fogalmát. S így felszabadítják azt Nagy Szent Teréz műveinek egyeduralma alól és nagyobb világosságot vetnek rá. Stolz az egészen régi teológiai felfogás nyomán építi fel a misztikát. Krebsnek pedig a Szentírásból és a nagy teológusoktól vett érvei sokatmandóak s a misztika helyes felfogásához nagyban hozzásegítenek. (Ami

pedig az ő saját felfogását illeti, arra még visszatérünk.)

Azoknak a nagy teológusoknak a sora, akiket a szemlélődés, misztika lényegének megállapításához idézünk, a következő: Szent Ágoston, Nagy Szent Gergely, Szent Bernát, Szent Bonaventura, Aquinói Szent Tamás, Suarez és Szalézi Szent Ferenc. Mindnyájan lángelmék. És mindnyájan misztikus lelkek, is közülük többnek az életében rendkívüli misztikai jelenségek is gyakran fordultak elő. Judiciumuk tehát kell, hogy perdöntő legyen a misztika fogalmát illetőleg.

Szent Ágostonnak egyik alapvetően fontos misztikai helye a Vallomások X. könyvének VI. fejezete: „Szeretlek Uram... Mit szeretek, mikor Téged szeretlek? Testi szépséget? Múló báj? Ezt a barátságosan szemberagyogó fényt? Sokféle hangnak összehanguló édes zengzetét? Virágok, kertek, fűszerek illatát? Mámort? Mézet? Ölelésre hívó tagokat? Nem. Nem ezeket szeretem, mikor Istenemet szeretem. De mégis valami fényt, hangot, illatot, valami eledelt, valami ölelést szeretek, mikor Istent szeretem, mert ő fény, hang, illat, eledel, ölelés az én belső világomnak. Ott olyan fény ragyog rá lelkemre, amelyet semmi hely be nem fogadhat. Van ott hang olyan, hogy idő szárnyán el nem száll; van illat, de azt szellő el nem ragadja, van íz, amelyet semmi falánkság meg nem ront; van ragaszkodás, amelyet megúnás szét nem tép. Ez az, amit szeretek, mikor Istenemet szeretem.”

Szent Ágostonnak ezek a szavai gyakran csengenek vissza a későbbi misztikus írásokban. S ezekre, valamint a későbbi ismétlődéseire építette fel Poulain az ő elméletét a „szellemi érzékek”-ről. Eszerint az

öt testi érzékhez hasonlóan van öt szellemi érzék is, amelyek által a lélek érzékeli és megérinti az Istent. S ez az istenérintés, mint már fentebb rámutattunk, szerinte a látomásoknak rendkívüli világában mozog. Tehát az istenérintést, istenmegtapasztalást tulajdonképpen reális, fizikai érintkezésnek fogja fel. Pedig Szent Ágostonnak a szavai olyan világosan utalnak rá, hogy mindezt szellemileg kell érteni. Az Istent kereső s vele egyesült lélek élvezi a benne jelenlevő Istent, aki eltölti egészen, s a legnagyobb gyönyört jelenti számára, amelyhez csak a test érzékeinek gyönyöreiben lehet megsejttető analógiát találni.

S Szent Ágoston másutt is sokszor fejezi ki, hogy az Istennel egyesült életnek, a misztikái életnek lényege a vágy, a szent szerelem. „Ha a költőnek szabad volt azt mondani: „Mindenkít a maga élvezetvágya mozgat.” (Vergil. Eel. 2.), nem a szükségszerűség, hanem a gyönyör, mennyivel inkább erős lesz az a vonzás, amely minket Krisztushoz vonz, ha örömünk van az igazságban, örömünk a boldogságban, örömünk az igazságosságban, örömünk az örök életben! Mert Krisztus ez mind. Vagy csak a test érzékeinek lehet meg a gyönyörűségük, is a léleknek nélkülöznie kell az övéit? Ha a szívnek nem rendeltetett öröm, miért olvassuk: mily drágálatos Úristen kegyelmed! Emberfiák szárnyaid árnyékában megbújni fészket lelnek. Házad kövérén őket hizlalod, gyönyörűséged patakjából bőséggel itatod. Mivel az élet kútfeje tenálad, világodnál látnak világosságot? (Zs. 35, 8—10.) Adj valakit, aki a szent szerelmet szívében hordja és megérti, amit mondok. Adj valakit, akiben e vágy lakik, valakit, aki ebben a pusztában vándorol és szom-

júhozik és liheg az örök haza forrásai után, — egy ijyprít adj nekem és as tudni fogja, mit mondok.”¹

„Mit gondolsz lelkem, miféle édes gyönyörűség az-, ami az áhítatos lelkeket, mikor kedvesükre gondolnak, olyan kellemesen szokta érinteni, hogy szinte magukon kívül lesznek! A tudat felderül, a szenvedések emlékei szertef oszlanak, a lélek ujjong, ragyog a» értelem s a szív eltelik fénnel és melegséggel, A z-t sem tudják, hogy hol vannak! Szerelmes öleléssel szorítanak magukhoz valamit bensejükben, nem tudják mi az, de minden erővel meg akarják tartani maguknak. A lélek gyönyörűséges küzdelmet vív érte, mintha csak benne látná vágyai netovábbját.”²

S az Istennel való egyesülés útját a léleknek önmagábatérésében, befeléfordulásában, koncentrációjában jelöli meg: „Örök-új szépség, későn, jaj későn kezdtelek szeretni. Benn voltál, én meg künn! Künn kerestelek, s torz mivoltommal belerohantam ékes teremtett világodba. Velem voltál és én nem voltara veled. Teremtmények szakítottak el messze tőled, amik nélküled egyáltalában nem volnának.

Azután fölharsant hívó szózatod; megtörted a lelkem siket csendjét, kigyulladt bennem ragyogó világosságod s elűzted rólam a vakoskodó homályt. Illatod kiáradt, beszívtam, s most utánad lelkendezek, ízleltelek, éhezlek, szomjazlak megérintettél s íme áttüzesedtem a vágyakozástól békéd után.”³ (Misztikái vonatkozások bőven vannak a Vallomások X. k. 7—27. f.-ben.)

¹ Tract. 26. in. Joannem n. 4. id. Zahn 174—5.

² Lib. 12. de Gen. ad litt, c 35, 68.

³ Vallomások X. k. 27. fejt.

Nagy Szent Gergely a Moraliában sokat foglalkozik elszórtan a misztikái étellel. Legsűrűbben talán a 6. könyv 37. fejezetében foglalja össze iéliogását. A lelki életet az aszkézis és misztika egységének tanítja. A papi lelki életről szólva így ír (s ez a lelki* eicetre egyáltalában is vonatkozik, mert ott is ugyanazok a törvények): „Aki tehát már megfékezte magában a test ösztöneit, hátra van, hogy lelkét a szent cselekvésben való buzgóság által gyakorolja; s aki lelkét szent cselekedetek által kitágítja, hátra van, hogy a bensőséges szemlélődés meghitt gyakorlataira is kiterjessze. Nem tökéletes igehirdető ugyanis az, aki a szemlélődés gyakorlása miatt elhanyagolja azt, amit cselekedni kell, vagy a cselekvés hajszo-
lása miatt háttérbe szorítja az igazságok szemlélését. Ezért van az, hogy az emberi nem Megváltója nappal csodákat művel a városokban, az éjszakát pedig imádságba merülve tölti, hogy az igazi igehirdető számára rámutasson, hogy se a cselekvő életet ne hanyagolja el egészen a szemlélődés szeretete miatt, se a szemlélődés gyönyöreit no vegye teljesen semmibe a cselekvés szertelensége miatt... Elmélkedve ugyanis Isten szeretetére gerjedünk, prédikálva pedig felebarátunk hasznára vá-
lunk ... Aki tehát már feláldozta magát áldozatként Istennek, ha a tökéletességet akarja, törődnie kell az-
zal, hogy ne csak a Cselekvés szélességére, hanem a szemlélődés magaslataira is eljusson.”¹

. Mintha egyes helyek a szemlélődés egyetemes jel-
legével ellentétben állának nála. „Sokan olyan

¹ Moralia VI. c. 37. n. 56.

nyugtalanok, hogy ha a munkát abbahagyják, ezáltal még jobban szenvednek; mert a szívnek annál nagyobb zavargásait viselik, minél nagyobb szabadságuk van a gondolkodásra”¹ Viszont sokan a lelki tisztaság és nyugalom révén inkább a szemlélődésre liaj-Jóbbak. „Sok ember lelkülete annyira nyugodt (tétlen), hogy ha valami munkát el kell végezniük, mindjárt annak megkezdésében hibát követnek el.” (Ugyanígy Moral. 1. VI. c 37. n. 57.) Azonban Nagy Szent Gergely is rámutat, hogy a kialakult lelki életnek ezeket a nehézségeket is le kell győznie (s így egy bizonyos egyetemes misztika-fogalmat tanít): „A szeretet egyrészt a lassú lelkeket is cselekvésre űzi, másrészt a félelem a nyugtalanokat is megfékezi a szemlélődésben.”²

Főleg rendkívüli gonddal hangsúlyozza a szemlélődő élet komolyságát. „Akik tehát a tökéletesség magaslatát szeretnék elérni, midőn a szemlélődés várát birtokolni akarják, előbb a cselekvés mezején mutatassák meg a gyakorlás által, hogy biztosan tudják: hogy a felebarátaiknak már semmi rosszat nem okoznak, hogy, lia nekik okoznak ilyet embertársaik, izgalom nélkül elviselik, hogy, ha földi javak elhalmozák őket, lelkök nem válik fékteleenné az örömtől s ha ezekben hiányt szenvednek, nem viseli meg őket túlságos szomorúság..”³ „A cselekvés ideje az első, a szemlélődése az utolsó. S ezért kell, hogy a tökéletes ember előbb az erényekben gyakorolja magát s aztán rejtőzzék a nyugalom csűrébe. Innen van, hogy az,

¹ U. o. c 17.

² U. o.

³ U. o. 59.

akit a gonosz lelkek serege az Úr parancsára elhagyott, Megváltójának lábához ül, a tanítás szavait hallgatja s vágyódik az ő megváltásának szerzőjével eltávozni a maga vidékéről; de maga az Igazság, aki neki a megváltást adta, mondja: Térj előbb vissza házádba s mondd el, milyen nagy dolgokat cselekedt neked az Úr. Midőn ugyanis bármily keveset felfogunk az isteni ismeretből, már nem akarunk az emberi dolgokhoz visszatérni s elutasítjuk, hogy embertársaink szükségletei terheljenek bennünket, a szemlélődés nyugalmát keressük s nem szeretünk mást, mint ezt, amely küzd ölem nélkül erősít bennünket. De meggyógyítva bennünket az Igazság, hazaküld elmondani mindazt, ami velünk történt s megparancsolja, hogy először verejtékezzünk a munkában s azután töltekezzünk a szemlélődés által.”¹

A cselekvő és szemlélődő élet viszonyáról és értékéről ugyancsak a VI. k. 37. fejezetében beszél a 61. sz. alatt. A szemlélődő életet Ráchelhez, a cselekvőt Liához hasonlítja a Genézis elbeszélése nyomán. „Mit jelent Rachel, ha nem a szemlélődő életet, s mit lát, ha nem a cselekvőt? A szemlélődésben ugyanis keressük a kezdetet, amely maga az Isten, a cselekvésben pedig a sokféle nehéz szükséglet alatt szenvedünk. Ezért Rachel szép, de terméketlen; Lia pedig csipás, de termékeny, mert a lélek midőn a szemlélődés nyugalmát élvezi (appétit), többet lát, de kevésbbé nemz Istennek fiaikat; mikor pedig az igehirdetés munkájához fog, kevesebbet lát, de több életet hoz létre. Lia ölelései után tehát Ráchelhez jut el Jákob, mert min-

¹U. o. 60.

den tökéletes embernek először a cselekvő élet termékenységét, s azután a szemlélődés által a nyugalmat kell elérnie. Hogy ugyanis a szemlélődő élet az időtartamot tekintve kisebb, de érdemre nézve nagyobb, mint a cselekvő élet, a szent evangélium szavai mutatják, melyek a két különbözőképen cselekvő asszonyról beszélnek. Mária ugyanis Megváltónk szavait hallgatva, annak lábaihoz ült, Márta pedig a házi szolgálathoz látott. S mikor Mária tétlensége ellen panaszkodott, akkor ezt hallotta: „Márta, Márta, szorgalmas vagy és sokat törődöl, de egy a szükséges.

Mária a legjobb részt választotta, amely el nem vétetik tőle.” (Lk. 10, 41—2.) Mi mást jelentene ugyanis Mária, aki az Úr szavait ülve hallgatja, mint a szemlélődő életet?... De: Márta gondoskodását nem korholja az Úr, Máriáét viszont egyenesen dicséri, mert nagyok a cselekvő élet érdemei, de a szemlélődőé különbözőek. Ezért mondja, hogy Mária része nem vétetik el soha, mert a cselekvő élet munkái a testtel együtt elmúlnak, a szemlélődőéi pedig, annak a céljából kifolyólag fennmaradnak. S ezt jól fejezi ki Ezechiel próféta, midőn a repülő lényeket szemlélve azt mondja; És az emberek kezeinek hasonmása volt szárnyaik alatt (Ez. 10, 21.). Mit érthetünk ugyanis ezeknek *SL&* élőlényeknek szárnyain mást, mint a szentek szemlélődéseit, melyek által a legfelsőbb dolgokhoz emelkednek fel és elhagyva a földi dolgokat, az égi magasságokba szállnak. S minek kell a kezeket másnak értelmeznünk mint cselekedeteknek? Mert midőn a felebaráti szeretetben kitárulnak, testileg is nyújtják azokat a javakat, amelyekben bővelkednek. De kezeik

a szárnyak alatt vannak, mert munkásságuk műveit a szemlélődés erejével győzik.”¹

A szemlélődő és cselekvő élet viszonyát s a szemlélődő élet mibenlétének megvilágítását folytatja a következő szentírasi helyet („bőségben lépsz a sírba, amint behordatik a búzarakás a maga idejében”) magyarázva. „A sír” alatt nemcsak életünkben a szemlélődést, hanem az örök és benső jutalomnak a nyugalomát is érthetjük, s benne annál teljesebben nyugszunk meg, minél tökéletesebben pusztul ki bennünk a romlottság élete. Tehát „bőségben lép a sírba”, aki a jelen élet cselekedeteinek elvégzése után, a változandóságnak teljesen meghalva, az örök világosság rejtekébe húzódik. Ezért mondja a zsoltáros: „Elrejtetted őket arcod rejtekében az emberek háborgatása elől.” (Zs. 30. 21.) S jól erősíti meg a következő hasonlat, mikor így folytatódik: „Amint behordatik a búzarakás a maga idejében.” A gabonát ugyanis a vetésben a nap érinti, mert ebben az életben az emberi lelket a felső világosság fénye világítja meg; esőt kap, mert az igazság szaván hízik; szél tördeli, mert kísértések próbálják meg; s a vele együtt növvő pelyvát viseli, mert bűnösöknek nálánál rosszabb életét szenved mindennap; és a szérúre kiterítve a tipratás súlya nyomja, hogy a pelyvától megszabaduljon, mert lelkünk az égi fegyelem alá helyezkedve, míg elviseli a fegyelmezés nehézségeit, a testi vágyaktól tisztábbá válik; és a pelyvától megtisztulva a csűrbe kerül, mivel kívül maradva a rosszak, a kiválasztott lélek a mennyei lakás örök örömeire jut el. Jól mondatik te-

¹ U. o. 61.

hát: „Bőségben lépsz a sírba, mint ahogy behordatik a búzarakás a maga idejében”; mert míg az igazak a viszontagságok után megtalálják az égi haza örömeit, mintegy magokként hordatnak a csűrökbe; és a számkra idegen időben megpróbáltatásokat szenvednek, de a magukéban megnyugosznak a megpróbáltatástól. A választottaknak ugyanis idegen idő a jelen élet, ezért mondja bizonyos hitetleneknek is az Igazság: Az én időm még nem jött el, a ti időtök pedig mindig készen van. (Lk. 22, 53.) A sírba tehát, mint gabona - rakás lép be, mert elnyeri az örök nyugalmat, mivel előbb itt a fegyelmezésnek a nehézségeit viseli el, hogy az elégetésre való pelyvától szabad legyen.”¹

Nagyon fontos s kifejező az a meghatározás, melyet a misztikái életről ad (s a következőkben vissza fogunk rá térni): „a szemlélődő élet annyi, mint az Isten iránt való és a felebaráti szeretetet egész lélekkel megvalósítani s egyedül a Teremtő után való vágnak átadni magunkat.” (*Contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere et soli desiderio Conditoris inhaerere.*)²

Ezekben a kifejezésekben és e meghatározásban a szemlélődés fogalmának bizonyos árnyalatai fordulnak elő, amelyekkel majd e fejezet végén, a meghatározás megadásánál fogunk foglalkozni.

Szent Bernát szintén a lelki élet normális befejezettségének tartja a szemlélődést. A *Sermo in Cant LXXXIV.*-ben, amint leírja a misztikái alapélményt, először majdnem extázisra gondolunk, „de azután rá-

¹ U. o. 62.

² *Super Ezech. XIV. ante med.*

mí): utat a szemlélődés benső, rejtett, érzelmi voltára, amely semmi külső jelet és rendkívüliséget nem jelent. „Az ige belém jött (milyen ostoba vagyok, hogy elmondom ezeket a dolgokat) és többször jött el. Bár gyakran meglátogatott, nem tudom pontosan meghatározni a pillanatot, mikor érkezett. De éreztem, erre emlékszem, hogy ott van. Néha előre megéreztem, hogy jönni fog, de sohasem tudtam megérezni sem megérkezését, sem távozását... És mégis megtudtam, hogy igaz, amit olvastam, tudniillik, hogy benne élünk, mozgunk és vagyunk. Boldog az, akiben ő lakik s aki tőle mozdíttatik és általa él. De mint-hogy az ő utai megfoghatatlanok, azt kérdezitek tőlem, honnan tudtam meg, hogy jelen van. Mivel ő tele van léttel és erővel, mihelyt megjelenik, felébreszti elaludt lelkemet, megindítja, megpuhítja, megsebzi szívemet, amely kemény, mint a kőszikla és igen beteg; kezd tépni és rombolni, ültetni és építeni; megöntözi azt, ami száraz és megvilágítja, ami sötét; kinyitja, ami he van zárva, felmelegíti, ami hideg, kiegyenesíti, ami görbe, lesimítja, ami göröngyös, oly szépen, hogy lelkem áldja az Urat, és minden képességgem dicséri az Ő szent nevét. így tehát, mikor az én isteni jegyesem belém jő, nem teszi külső jelekkel érezhetővé jövetelét, sem szavának hangjával, sem lépéseinek neszével; nem mozdulataiból, nem is érzékeimmel ismerem fel jelenlétét, hanem, amint mondottam nektek, szívemnek megmozdulásából: mikor ir-tózás fog el a bűn iránt és testi gerjedelmek iránt, akkor felismerem kegyelmének hatalmát; mikor felfedezem és megsiratom elrejtett bűneimet, akkor tapasztalom jóságát és édességét és bensőm újjászüle-

tése, ami ennek gyümölcse, megértteti velem az Ő szépségét.”

Ő is élesen hangsúlyozza az aszketikus mozzanatot. A szemlélődés mélységes gyönyöre, az általa nyújtott boldogság az erkölcsi előhaladásból, tökéletességből fakad. Az Énekek énekéről írt beszédeiben minjárt az első beszédben rámutat erre. „Ez a szeretetnek a dala; senki sem foghatja ezt meg, ha meg nem értette vele a tapasztalás. Akik átélték, azok ismerik; akik nem érezték, azok nem tehetnek egyebet, minthogy kívánják, nem ismerni, hanem élvezni. Ez nem az ajak remegése, ez a szívnek himnusza; ez nem a száj nesze, hanem a szív öröme; ez az akaratoknak és nem a hangoknak összhangja. Kívülről nem hallható, nem harsog a világba; senki más nem hallja, csak az, aki dalolj a es az, akinek dalolja: a menyasszony és a vőlegény. Nászinduló ez, amely kifejezi a léleknek tiszta és gyönyörűséges öleléseit, az érzelmek összhangját és a kölcsönös vonzalom egybehangzó zenéjét. A kezdő lélek, a még gyermek lélek vagy nemrég megtért nem dalolhatja ezt a dalt; ez a haladó s kibontakozott lélek számára van fenntartva, mely az Istennek behatása alatt megvalósult haladásával elérte a teljes kort, amikor érdemei megérlelték az eljegyzésre és erényei méltóvá tették jegyeséhez.”

A misztikái élet lényegét a gyönyörben jelöli meg, mikor Krisztus csókjáról beszél az Énekek éneke „Osculetur me osculo oris sui” sorát magyarázva. A kezdők Krisztus lábát csókolják a bánat jelül, a haladók kezét s csak a tökéletesek kapják tőle a szemlélődés csókját. „Abban a mértékben kell növekedne-

tek a bizalomban, amint a szeretetben növekedtek, így fogtok bensőségesebben szeretni és bizalomteljebben kérni, amire, úgy érzitek, szükségték van. Mert annak, aki kopog, megnyitattik. Ezért Isten, amint én gondolom, ezt az oly drága és csodálatos édességű csókot nem tagadja meg az ilyen előkészületektől.” (Sermo III. n. 5.)

Ugyancsak kifejező és a misztikái élet lényegére rámutató sorok vannak a De conversione XII—XIV. fejezetében. „Ott szent mohósággal ízleli meg az ember a szeretetnek hasonlíthatatlan gyönyöreit s ezentúl megszabadulva a tövisektől és fullánkoktól, amelyek megtépték, a jó lelkiismeret (öntudat) várában megízleli a nyugalom örömeit, mert az isteni jóság elhalmozza az ő édességével... Ott megkapják már ezen a földön százszoros jutalmukat azok, akik megvetették ezt a világot. Ne várjátok, hogy szavaim megértessék annak egész értékét. Egyedül a lélek az, aki ezt kinyilatkoztatja. Hiába reméletek, hogy könyvekből megismeritek; iparkodjatok inkább megízlelni... Ez olyan bölcsesség, amelynek értékét megbecsülni nem tudja az ember... Ez elrejtett manna, kimondhatatlan név, amelyet nem ismer az ember, csak ha megkapja”... „Nem a tanulmányozás, hanem a kegyelem adja nektek ezt a világosságot... Ez a szent kincs, ez az evangélium gyöngyei... Ez a megcsendülése az égi hangnak, mely isteni titkokra tanít, elrejtve az okosoknak és bölcseneknek, de kinyilatkoztatván a kicsinyeknek... Boldogok, akik éheznek és szomjúhozják az igazságot, mert ők megelégtettek ... Aki csak hozzáfog, hogy éhezze és szomjazza az igazságot, az egész biztosan megelégtetik. Próbáld meg csak

egy pillanatra az igazság édességét megízlelni, hogy azután mindig inkább vágyódj utána, és mindinkább méltó légy elnyerni, amint írva van: Aki engem megízlel, az mégjobban megéhezik, s aki iszik belőlem, az mégjobban szomjazik.” (Eccl. 24, 29.)

A szemlélődésnek kifejezhetetlen voltát egyáltalán sokszor hangsúlyozza s mindig a kegyelem és az erkölcsi tökéletesség felé utal. „Képesnek tartotok magma gy arázni, amit még a szív sem tudott megérteni!... Ami felettünk van, azt nem lehet szavakkal tanítani, hanem csak a lélek nyilatkoztathatja ki. Arait a nyelv nem tud megmagyarázni, azt az elmélkedésnek kell keresnie, az imádságnak kikönyörögnie, a tettnek megérdemelnie és a tisztaságnak elérnie.” (De considerations 1. V. e 3.)

„Ez a vigasztalás nem egyéb, mint a megbocsájtás reményéből fakadó áhítatnak bizonyos kegyelme, a jónak bizonyos, bár kislefokú megízlelése bizonyos legédesebb gyönyörködés, mellyel a kegyelmes Isten a lesújtott lelket felüdíti, magához hívogatja és tüzes Isten-szeretetre gyullasztja.” (Sermo in Festo Omn. Sanct. n 10.)

Szent Bonaventura, mikor a misztikái élet lényegét akarja megjelölni, a Soliloquiumban Szent Ágostonnak fentebbi szavait idézi (de Genesi ad litt.) s ugyancsak Szent Bernát szavait, melyeket szintén fentebb idéztünk (Sermo. 3. Omn. Sanct.-ból). Mikor az Itineráriumban a szemlélődést leírja, azt már könyvebb félreérteni.¹ „Ez rejtélyes titok. Senki sem ismeri, csak aki megkapja; senki sem kapja meg, csak

¹ VII. 4. 5. 6.

aki kívánja; senki sem kívánja, csak az, akinek ben-
 sejét a Szentléleknek Krisztustól földrebocsájtott tü-
 ze lángralobbantja. Ezért mondja az Apostol, hogy
 „ezt az elrejtett bölcseséget a Szentlélek nyilatkoztat-
 ta ki” . . .¹ Ugyancsak Dénessel mondjuk: Te pedig”
 barátom, erőben járj a misztikái látások útján. Hagyd
 el az érzékeket, az értelmi tevékenységet, a látható
 és láthatatlan, a létező és nem létező dolgokat, s
 amennyire teheted, tudatlan vezess vissza mindent
 annak egységére, aki minden valóság és tudomány
 fölött van. Csak akkor emelkedel föl az isteni ho-
 mály vakító világosságához, ha mérhetetlenül magad
 fölé és az összes dolgok fölé emelkedel, mindent el-
 hagysz és mindentől megszabadulsz!

Azt kérded, miképp történik ez?

A kegyelmet kérdezd, s ne a tudományt, a vá-
 gyat, s ne az értelmet; és ima sóhaját, s ne az olvas-
 mányokat; a jegyest, s ne a tanítást; az Istent s ne
 az embert; a homályt, s ne a világosságot.

Ne a fényt, hanem a tüzet, amely teljesen láng-
 ralobbant s bódító kenetével és izzó hevével az Isten-
 hez ragad.

Isten ez a tűz, „kohója Jeruzsálemben van.”²
 Krisztus gyújtotta meg gyötrődő szenvedések köze-
 pette.

Ezt csak az fogja fel igazán, aki elmondhatja:³
 „Elmerülést áhít a lelkem és a halál után epednek
 csontjaim! Aki ezt a halált szereti, megláthatja Is-

¹ 1. Kor. 2, 10.

² Iz. 31. 9.

³ Job. 7,15.

tent, mert kétségtelenül igaz: „Nem láthat engem aa ember úgy, hogy életben maradjon.”¹

Haljunk meg tehát és vonuljunk el a homályba. Teremtsünk nyugalmat törekvéseinkben, vágyainkban és képzeletünkben.

Menjünk a megfeszített Krisztussal az Atyához ebből a világból² és ha láttuk az Atyát, mondjuk Fülöppel: „Elég nekünk”,³ és valljuk Szent Pállal: „Elég neked az én kegyelmem”,⁴ ujjongjunk Dáviddal és mondjuk:⁵ „Érje bár testemet, szívemet enyészet

Szívem Istene és osztályrésze mindörökké az Isten,

Áldott legyen az Úr mindörökre

és mondja az egész nép:

Úgy legyen! Úgy legyen! Amen!”⁶

Ennek a már kissé nehezebb helynek a megértésére a fordító helyesen utal Gilsonra: „Az a világos homály, amelyről Bonaventura beszél, a misztikusoknál, otthonos fogalom. Az értelmi tevékenység háttérbe szorulását és az akarati és érzelmi elemek előtérbe nyomulását jelenti.”⁷ A misztikái egyesülést úgy éri el a lélek, ha az egész világ felett s azt semmibe véve tud beleölelni az Istenbe. Ha a lélek számára eltűnik minden s nem törődik semmivel, nem

¹ 2. Móz. 23, 20.

² Jn. 13, 1.

³ Jn. 14, 8.

⁴ Kor. 12 9-

⁵ Zsolt. 72, 26 és 105, 48.

⁶ A lélek útja Istenhez 97.

⁷ V. ö. Gilson: La philosophie de Saint Bonaventure 443.

okoskodik, hanem ráborul az Istenre, a legnagyobb gyönyörűségre.

Ezt az egyetemes szemlélődés-fogalmat adja a Breviloquiumban is. „Ez a szemlélődés megvolt a prófétákban a hármás látomás, t. i. a testi, képzeleti és szellemi útján való kinyilatkoztatás által; egyéb igaz lelkekben pedig megvan elmélkedés által (per speculationem), mely az érzéknél kezdődik és eljut a képzelődéshez, a képzelődéstől az észhez, az észről az értelemhez, az értelemről a megértéshez, a megértéstől pedig a bölcseséghez, vagyis a mindent túlhaladó ismerettséghez, amely itt, ebben az életben kezdődik, de az örök életben éri el befejeződését.”¹

Ugyancsak: a szeretettel, érzellemmel azonosítja r. misztikát a *Mystica Theologia* c. művében (Henrius de Palmi) A misztikát ebben így határozza meg: „Ezt a bölcseséget, amelyet misztikus teológiának *m* ondnk, Pál apostol tanította és az ő tanítványa Areopagita Dénes írta meg, s ez ugyanaz, mint a szeretet kiterjedése Istenhez a szeretet vágya által.”² (Quae idem est, quod extensio amor is in Deum per amoris desiderium). Egy külön részben (cap. III. partieuia IV.) amikor ennek a misztikai bölcseségnek a lényegét akarja leírni, majdnem egyedül arról tárgyal, hogy a misztika lényegét az érzelem, a szeretet teszi. Az értelem szerepét szinte tagadja. Pseudoareopagita idézetével (ignote consurge ad eius unitiorem”) foglalkozva így ír: „Ezért ez a felszerkenés, mely tudatlanság (ignorantia) által mondatik, nem ív.ás, mint közvetlenül indíttatni a szeretet heve által

¹ Pars V. c. VI.

² Prológus.

bármilyen teremtménynek a tükre nélkül, minden előző ismeret nélkül is, hogy egyedül az érzelem érintse és magában az aktuális gyakorlásában semmit ne ismerjen a spekulatív értelem” . . .¹ Rámutat arra is, hogy a misztikái ismerésnek titokzatossága miben áll: „ezt az ismerést misztikusnak nevezzük, azaz rejtettnek, mert kevesen készítik elő magukat annak befogadására, másrészt mert rejtetten a szívben lakik, hogy sem írással, sem szóval nem lehet kifejtetni”.² Ugyancsak műve végén külön kivesztiót szentel annak a problémának, hogy a misztikái élmény kiindulópontja egyedül az érzelem és nincs szükség előzetes vagy kísérő ismeretekre.³ Tehát Szent Bonaventurának, „a misztika fejedelmének” (XIII. Leo) misztikafogalma is az, mint az előző tradícióé: a misztika lényege a léleknek a szeretet által való egyesülése Istennel.

Hogy a lélek világa mennyire paradoxonokat enged meg, arra vonatkozólag érdekes tény az, hogy Szent Tamás Szent Bonaventurának voluntarizmusával szemben, amely szinte az értelem szerepét is tagadja a szemlélődésben, az ő intellektualizmusát viszi bele a misztikába. A szemlélődést, amennyiben az igazság megismerésére irányul, alapvetően értelmi funkciónak tartja, „...pertingit ad intuitum simplicis veritatis”.⁴ Azonban tőle is távol áll, hogy a szemlélődést és a misztikái életet valami rendkívüli és okkult istenmegismerésnek, s egészen a boldogító istenlátászerző jelenségnek állítsa be. Azzal az ellenvetés-

¹ 39.1.

² 40.

³ 46-53.

⁴ II. II. 180. a. 3.

sel, hogy a szemlélődés célja az igazság, s ezért a szemlélődés teljesen az értelemhez tartozik, szembeállítja Nagy Szent Gergely szavait:¹ „a szemlélődő élet annyi, mint az Isten iránt való és a felebaráti szeretetet egész lélekkel megvalósítani (tota mente retinere) és egyedül a Teremtő utáni váagnak átadni magunkat” (soli desiderio Conditoris inhaerere). És beszél arról, hogy a szemlélődés az egész érzelmi és akarati világunkhoz hozzátartozik. S ugyanezt a problémát később is érinti.² „A szemlélődő élet jól-lehet lényegileg az értelembe áll, a kezdete mégis az érzelemben van, amennyiben az ember Isten szeretetétől indíttatik e szemlélődésre; és mivel a vég megfelel a kezdetnek, ezért van, hogy a szemlélődő élet határa, vége az érzelemben van, hogy míg ugyanis az ember a szeretett dolog szemléletében gyönyörködik, addig a szemlélt dolog élvezése (delectatio) még jobban felkelti a szeretetet . . .” Ezek a szavak sokat sejtetnek meg a szemlélődés lényegét és a gazdagságát illetőleg.

Suarez műve³ is nagyon értékes eligazításokat nyújt a misztikának és a szemlélődésnek lényegét illetőleg. A 'szemlélődés meghatározásánál a fajalkotó különbséget hagyományosan ő is az értelembe jelöli meg. Ezzel azonban nem azt akarja mondani, mintha az értelem tényei értékesebbek volnának a szereteténél. Sem a poulaini misztiko-fogalmat nem támasztja alá, mintha a szemlélődés különleges ismerést jelentene Istenről a látomások és jelenések értel-

¹ II. II. 180. a. 1.

² a. 7.

³ De virtute et statu religionis (c 9.)

mében. Hanem azért kell az értelmhez térni, mert ennek a tényei a szemlélődésben mások, mint az elmélkedésben. Tehát az értelem funkciói azok, amik a szemlélődést az elmélkedéstől megkülönböztetik. Míg ugyanis az elmélkedés kutató úton (per modum inquisitionis) halad, addig a szemlélődés intuíció által, szellemi szemlélés útján fogja fel az isteni dolgokat.

A misztika lényegére vonatkozólag igen kiválónak és világosnak tartjuk Szalézi Szent Ferenc Theotimusának VI. részét, amelyben kevés helyen kézzelfoghatóbban van összefoglalva a misztika lényege, mint sok modern misztikái író vaskos köteteiben. A következőkben röviden vázoljuk felfogását a misztikáról és szemlélődésről.

A szemlélődés az, imádság területére tartozik. „Imádság és misztikus teológia tulajdonképpen egy és ugyanaz.” „Teológiának nevezzük, mert amint a spekulatív teológia tárgya az Isten, épenúgy ez is csak Istenről szól. Három körülmény mégis megkülönbözteti a kettőt egymástól. Először a spekulatív teológia Istenről, mint lényről tárgyal, míg a misztikus teológia Istenről, mint legszeretetre méltóbb lényről . . . Másodszer a spekulatív teológia tárgya Isten az emberekkel és az emberek között, a misztikusé pedig az Isten Istennel és önmagában. Harmadszor a spekulatív teológia Isten ismeretére törekszik, a misztikus pedig Isten szeretetére. Az előbbi tanítványait bölcsekké, tanultakká teszi, az utóbbi pedig Istent hevesen, szenvedélyesen szerető, buzgó lelket nevel.

Misztikának nevezik továbbá, mivel az imában

való társalgás rejtett, s Isten és a lélek úgy beszélnek egymáshoz, mint szív a szívhez, közölhetetlen közlékenys éggel”.¹

Aquinói Szent Tamás fenti meghatározását² így bővíti ki: „A szemlélődés egyszerű, állandó, szerető figyelem, melyet a lélek az isteni dolgokra irányít.” S így érzékelteti közelebről a szemlélődés mibenlétét: „Az imádság addig elmélkedés, amíg a jámborság (pietas) mézét nem nyújtja: ebben a pillanatban már szemlélődéssé változik. Amint a méh bejárja a távoli környéket, hogy összegyűjtse a mézet . . . így mi is elmélkedünk, hogy Isten szeretetét egybehordjuk, de a gyűjtés után már magát Istent szemléljük és csüngünk jóságán azokért az élvezetekért, melyeket a szeretet élvez.

Isten szeretetének vágya elmélkedővé teszi az embert, az elért szeretet pedig szemlélődővé, mert a szeretet oly kellemes gyönyört talál tárgyában, hogy nézésével, szemlélésével nem tudjuk lelkünket kielégíteni”.³ A szemlélődés tehát mint igazságszemlélet az értelem funkciója, s egy bizonyos tudást is jelent. Azonban ennek a „tudás”-nak helyes felfogásához fontosak Szalézi Szent Ferenc további szavai: „Gyakran történik, hogy az ismeret keltette szeretet nem nyugszik meg az ismeretek határain belül, hanem tovább halad és átlépi őket. így e halandó életben nagyobb lehet szeretetünk Isten iránt, mint a róla való ismeretünk.”⁴ „A szeretet elhat oda, ahová a tudo-

¹ 504–5.

² Simplex intuitus veritatis.

³ 570.

⁴ 524.

mány nem ér el.”¹ Ő ezt a következő példával világítja meg. „Boldog Gilles testvér, Szent Ferenc első tanítványainak egyike, azt mondta egy ízben Szent Bonaventurának: Mily boldogok vagytok ti tudósok, mennyi ismeretek van az Isten magasztalására, de mit csináljunk mi tudatlanok! Szent Bonaventura azt válaszolta: Elégséges az a kegyelem, hogy szeretjük Istent. De, — válaszolta Gilles testvér, — vajjon a tudatlan szeretheti-e annyira Istent, mint a tudós? — Szeretheti, — mondja Szent Bonaventura; — sőt azt mondom, hogy a legegyszerűbb asszony is szeretheti annyira Istent, mint a teológia doktora. Ekkor Gilles testvér elragadtatással kiáltott fel: Szegény, egyszerű asszony, szeresd hát Megváltódat és annyi lehetsz Isten előtt, mint Bonaventura testvér!” S rámutat Szalézi Szent Ferenc a misztikái „megtapasztalás”, „megismerés” értelmére. „Ki szereti jobban a napfényt: a vakon született ember, aki ismeri a bölcselkedőknek a csillagos égről alkotott összes tételeit β azon egyszerű dicséreteket, amelyekkel a tudósok azt elhalmozzák, avagy . . . aki szabad szemmel gyönyörködik a felkelő nap egyszerű fényében!”² „Ki szereti jobban Istent, Occam, a hittudós, vagy Genovai Szent Katalin? Occam a legelméesebb skolasztikus hírében állott, Katalin egyszerű, jámbor nő volt. Az jobban ismerte Istent elméletileg, ez pedig tapasztalatban. Katalin e tapasztalata révén szeráf-szeretetre tett szert; Occam pedig minden tudományé ellenére is messze távol maradt Katalin kiváló tökéletességétől”.³

¹ U. o.

² 527.

³ 528—9.

A fenti nagy teológusok és misztikusok szavai határozottan jelölik meg a misztika körvonalát. Mi ezeknek a világánál két pontban fejtjük ki részletesebben a szemlélődésnek, misztikái életnek a lényegét, s azután még egy fontos tulajdonságával foglalkozunk, majd pedig az ú. n. „szerzett szemlélődés” problémáját nézzük.

4. A misztikái élet lényegét illetőleg alapvetően fontos az aszkézissel, az erényekkel való összefüggés. Ez a misztikái életnek, szemlélődésnek a lényeges jellemző vonása, amelyből a másik lényeges vonása is következik. A misztikára vonatkozólag alapvetően fontos az a tény, hogy fennáll „egy bizonyos paralelizmus, az erkölcsi élet egyes fokai és az imaélet egyes fokai között”.¹ A misztikái élet lényegét legkifejezöbben talán Nagy Szent Gergely jelölte meg: „A szemlélődő élet annyit jelent, mint az Isten iránt való és a felebaráti szeretet egész lélekkel megvalósítani és egyedül a Teremtő utáni vágynak élni.” A misztikái élet lényege az Istennel való egyesülés a szentpáli értelemben: „Élek ón, de már nem én élek, hanem él bennem Krisztus”.² A misztikái élet tehát azt a programot jelenti, hogy a léleknek ki kell dolgoznia magában az Isten törvényét; hogy egyrészt ereje legyen annak megvalósításához, másrészt ne legyen benne semmi, ami más volna, mint Krisztus, ami tőle eltérést és idegen akarásokat jelentene. Csak amikor a lélek erre eljutott, s így eggyé vált Krisztussal, akkor lesz lelkiélete misztikái élet.

Azonban, mint már utaltunk rá, a léleknek elő-

¹ Zahn 221.

² Gal. 2, 20.

haladása az erényekben nem nyugodt fejlődés, amely simán torkollik bele a szemlélődésbe. A misztikái élethez lényegesen hozzátartozik a lelki éjtszaka az ő átalakító, megtisztító hatásaival, aszketikus erőfeszítéseivel, „haladásával.” S ez a lelki éjtszaka — mint az előző fejezet igazolja — fájdalmas keresés, amelyben csak az alanyi erőfeszítés heroikus, de tárgyilag nagyobb szabású lelki értékeket nem jelent; sőt a lélek ereje összeesik benne. Míg ezután egyszer hirtelen elérkezik a megváltó pillanat: A szemlélődés beáradásának pillanata. S ekkor egészen különlegesen, egyszerre megteremtődik a lélek erőinek szintézise, s most már erősen, győzelmesen, termékenyen foglalja el helyét az életben.

A szemlélődésnek tehát sajátosságos mozzanata a beöntöttség. A lélek a maga erejéből elérni nem tudja, jóllehet erőfeszítéseivel mehet eléje. Ez a bizonyos elérhetetlenség, „természetfelettség”, ahogy Szent Teréz különyszerűen kifejezi, nagyon fontos vonása a szemlélődésnek, s a nagy lelkiírók mind alapvetőnek tanítják. „Az ő tetszésétől s nem a mi erőfeszítésünktől függ, hogy fényének örvendjünk.” (Nagy Szent Gergely.¹)

Keresztes Szent János a lelkiéletnek ezt a tényét illetőleg találóan utal az Énekek éneke jegyesének megzavarodott, vergődő keresésére, míg azután eljön a boldog pillanat és megérkezik az Úr.²

„A boldogságnak mámorában
Feléje fordítottam arcomat,

¹ In. I. Reg. c. 11. n. 4.

² Éj. Bev. A lélek dala.

S eltűnt előlem a világ: . . .
 És minden bút, gondot feledve,
 Leroskad ék a liljomok közé.”

Ezt a pillanatot Nagy Szent Teréz ahhoz hasonlítja, amikor a bimbók kinyílására várnak, s egyszer csak megérkezik a szellő és üde lehelletével kinyitja őket.¹ Vagy még kifejezőbb az a hasonlata, mikor azt mondja, hogy az éjtszakában álló lélek olyan, mint a begubózott hernyó, amely egy pillanatban átfúrja összegörnyedtsége és sötétsége burkát, s szép, színes pillangóként jön elő, amely repülni, s a magasba szállni tud.² A szemlélődés által hozott változás ezenkívül még legjobban arra a változásra emlékezteti amelyben az apostolok az első pünkösdkor mentek át. Előbb gyengék, erőtlenek, gyávák voltak. Tudták, mit kellene tenniök, de erejük nem volt hozzá. S mikor a Szentlélek reájuk szállt, akkor egy pillanat alatt egészen más emberek lettek. Megteltek rendíthetetlen erővel, hősiek akarással, bizonyossággal, koncentráltssággal.

A szemlélődésre való eljutás tehát ilyen értelemben függ össze az aszkézissal, s az erkölcsi haladással. A lélek szerepe az, hogy vergődésével és erőfeszítéseivel keresse a kialakulást, az erkölcsi erőt s tökéletességet. De nem tudja elérni, s nem ezáltal az erkölcsi tökéletesedés, kialakultság által készíti elő magát a szemlélődésre, hanem éppen azt hozza meg számára a szemlélődés beáradása.

A szemlélődésnek tehát ez az értelme és a jelentése a lelki életben. A szemlélődés jelenti a lelkiélet kiala-

¹ Önéletr. 15. fejr.

² Belső várkastély 5. lakás 2 fejr.

kulását, megoldását, szintézisét. A szemlélődés beáradásának pillanatában, — amelynek pszichológiai lefolyását az előző fejezet végén vázoltuk, — a lélek nagy változáson megy át. Egyszerre kinyúlik, felmagasodik, akarata koncentrálnak. Betölti az az erő, amely után sóvárgott, s amelynek hiányában olyan tehetetlen, nyomorult és boldogtalan volt az élete. A szemlélődés beáradása szinte egészen teremtő erejű, s a kusza, zavaros, vergődő emberből határozott egyéniséget formál. A szemlélődés beáradása a lélekbe jelenti a lelkiélet csodáját, a beteljesülést. Jelenti azt, hogy a lélek megtapasztalja az Istent, megtudja, hogy milyen édes az Úr. A lélek ebben a pillanatban felmagasztosul, betölti valami isteni felújítás. Valami nagy exaltáció. Valami hihetetlen lendület. Valami, az ég felé pattanó feszültség. Valami roppant akarás. Valami hatalmas lángolás, amely isteni tűzben gyújt fel benne és körülötte mindent.

A szemlélődés infúziója meghozza a lélek erkölcsi felszabadulását. A szabadságot minden mélységével és gazdagságával. Természetesen a szabadság helyes fogalmának megfelelően. Amennyiben tudniillik a szabadság annyit jelent, hogy a léleknek van ereje cselekvéseit az értékek szerint meghatározni. A szemlélődés jelenti az egyes, individuális megváltást. Annak az általános elvi megváltásnak az aktualizálását, amelyet Krisztus hozott az embernek. A misztikái élet jelenti a megváltott életet, azt az életet, amely az ősi, ádami, eredeti, hibátlan élet volt. Azt az életet, amellyel alább a keresztény emberideállal kapcsolatban fogunk foglalkozni. A megváltott, misz-

tikai élet jelenti a lelki erőknek olyan koncentrációját, olyan szintézisét, amely kiemeli az embert a világ fölé, s a belső rend és belső erő révén megadja azt az uralmat a világ felett, amely a keresztyén lelki-élet lényege, s amellyel ugyancsak később foglalkozóink. A lelki éjtszaka tisztulásán átment és önmagát megtalált lélek úr vágyai felett, rendben foglalta össze magában a lélek problémáit és uralkodik a test és a szemek kívánságán és az élet kevélységén¹ s így egy csodálatos harmónia teremődik meg benne. S a helyes elrendeződéssel felszabaduló erkölcsi, aszketikus erő révén győzelmesen, diadalmasan áll feladtaival szemben. Megvan benne az az erő, amely rendezni, alakítani tudja az életet, amely alkotni tud, » szépséget tud felfakasztani.

A szemlélődés tehát nem csupán az imádság idején érvényesül. Szent Tamás is rámutat a szemlélődésnek erre a szélesebb jelentésére:² „A szemlélődő élethez valami kétfélekép tartozik: egyik módon elsődlegesen (principaliter), másikon másodlagosan, vagyis előkészítőleg. Elsődlegesen a szemlélődő élethez tartozik az isteni igazság szemlélete, s mivel az ilyen szemlélődés célja az egész emberi életnek, azért mondja Ágoston (Trin. I. cap. 8): „Isten szemlélete mint minden cselekedet célja igértetik nekünk és mint az örömök örök teljessége”; ez majd a jövő életben lesz tökéletes, amikor Istent színről-színre fogjuk látni és ezért tökéletesen boldoggá fog tenni. Most pedig az isteni igazság szemlélete tökéletlenül jár ki

¹ I. In. 2, 16.

² II. II. q 180. a. 4.

nekünk, t. i. tükör által és rejtvényben s ezért ezáltal jut nekünk a boldogságnak bizonyos kezdete, amely itt kezdődik, hogy a jövő életben folytatódjék, ezért a Filozófus (Aristoteles) is a legkiválóbb érthető lény szemlélésébe (szemléletébe) helyezi az ember végső boldogságát. De mivel az isteni okozatok által vezetettünk Isten szemléletére, mint a Róm. I. mondja: „Isten érthetetlen lényegét azok által értjük meg, amik teremtettek”; ezért van, hogy az isteni okozatok szemlélete másodlagosan a szemlélődő élethez tartozik, amennyiben t. i. ezen át jut az ember Isten ismeretére. Ezért mondja Ágoston (de Ver. Eelig. cap. 29), hogy a teremtmények szemléletében nem a hiú és mülékony kíváncsiságot kell kielégíteni, hanem lépcsővé kell tenni a halhatatlan és megmaradó boldogsághoz. így tehát az előzőkből (a. 1. 2., 3.) következik, hogy bizonyos rendben négy dolog tartozik a szemlélődő élethez: először az erkölcsi érények, másodsor egyéb tények (aktusok) a szemlélődésen kívül, harmadszor az isteni okozatok szemlélete, negyedik és beteljesítő (completivum) maga az isteni igazság szemlélete.”

A szemlélődés tehát a szoros értelemben vett imádságon túl kiterjed az egész életre, s az erkölcsi érények révén az egész életet átfogja a lélekkel szemben álló dolgokat egy egységes szemléletben, gyakorlati állásfoglalásban fogja össze, mely az Isten akarata és gondolata szerint van. A szemlélődésre eljutott, misztikái élet tehát jelent egy bizonyos állapotszerűséget. Zahn ezt a tényt a „Beschaulichkeit” fogalmával fejezi ki: a szemlélődés „szemlélődő”-vé teszi az egész életet (nem az általánosan használt ér-

telemben!); s ugyanezt fejezi ki a latin *vita contemplativa* fogalom is. A szemlélődés jelenti az egész életnek az isteni rendelés szerint való koncepcióját, 'megalakítását, amely szerint az egész élet valóban „szüntelen imádság”¹-gá válik; s mint érintettük, ez minden komoly imádságnak, lelkiéletnek a célja. A szemlélődés, misztikái élet tehát jelent egy kialakult, állandó, radikális, Istenbe való gyökerezést. A szemlélődés jelenti az erkölcsi tökéletességet, az Isten törvényeiben való megszilárdulást. Jelent egy életet, amely véglegesen és megingathatatlanul helyezkedik föl a törvények szerint; amelyben nincs tétovázás, ingadozás, unalom, hanem erősen, tántoríthatatlanul és örömmel áll az életben a megszabott isteni rend szerint. A szemlélődés, mint a lelki élet megoldása, jelenti a győzelmes fölényt a bűnnel szemben. Nem az elítélt molinosi értelemben. Azonban a lelki éjtszaka tűzében Istenhez forrott s a szemlélődésben megerősödött lélekben valóban a hűségnek olyan ereje él, hogy majdnem morális bizonyossággal lehet állítani, hogy semmi körülmények között nem fog halálos bűnt elkövetni. Természetes emellett, hogy *nemo ante mortem beatus*.

Tehát téves a Krebs-féle irány misztika-fogalma. Nem lehet ideiglenes, átmenő, jóformán semmibe visszaomló vallási élményeket, felbuzdulásokat, örömeket tulajdonképeni értelemben misztikaiaknak nevezni. Komoly értelemben csak az a lelki élet misztikái, amelyben lelki éjtszaka szenvedései után következik el a szemlélődés infúziója, beáradása, s ezzel

¹ Tesz. 5, 17.

kezdődik az állandó, komoly, mély, boldog Istennel való egyesülés.

5. Az erkölcsi haladással, tökéletesedéssel függ össze lényegesen a szemlélődés „tudás”-a. Mert a szemlélődés egy bizonyos tudást, ismerést jelent. Ebben jelöljük meg a szemlélődés második jellegzetes és lényeges voltát. S ezzel egy bizonyos kettősség áll elénk. Azoknak a tételeknek, amelyek a misztika lényegét akarják megadni, két sora van. Az egyik sort talán Nagy Szent Gergely meghatározásával lehet legjobban meg jellemezni: a szemlélődő élet annyi, mint az Isten és emberszeretetet egész lélekkel megvalósítani. Tehát ennek a sornak jellemzője az etikai, aszketikus mozzanat. A másik sort talán legjobban a klasszikus meghatározás képviseli: a szemlélődés Istennek tapasztalatszerű megismerése. Tehát ez a sor a tudást, megismerést hangsúlyozza. S ez a kettősség az oka sok félreértésnek és téves értelmezésnek.

Pedig ez a két mozzanat sajátos egységet alkot, úgy, amint azt az Úr Jézus szavai is kifejezésre juttatják: „Ha valaki szeret engem, az én beszédemet megtartja és Atyám is szereti őt és hozzáme gyünk és lakóhelyet szerzünk nála”.¹ A szemlélődés beáradása, mint mondtuk, hasonlít ahhoz a változáshoz, amelyen az apostolok pünkösdkor mentek át: a lejek egyszerre megtelik erővel, mellyel eszményeit valósítani tudja. Egy pillanat alatt a lelki éjszaka dekadenciájából egy nagy erkölcsi magaslatra emelkedik. És ez a felemelkedés egyben jelenti az élet

¹ Jn. 14, 23.

isteni gyönyörének a megtapasztalását is. Ez a felemelkedés egyben az Istenhez való felemelkedés. Arra a magaslatra való felemelkedés, amelyen a lélekhez eljön az Úr és lakást vesz nála. Ez a két mozzanat tehát egy és ugyanazon dolognak két oldala, amelyet elválasztani nem lehet. A fenti nagy teológusoknak és misztikusoknak megnyilatkozásai semmi kétséget nem hagynak arra vonatkozólag, hogy ez valóban így van, s a misztikái „tudás”, megismerés, „Isten-megtapasztalás” az etikai mozzanattal van szoros egységben és belőle találkozik.

Ez a pont a misztika problémájának, a misztika helyes felfogásának a punctum saliens. Itt áll élénk élesen a poulaini irány tévedése, mely abban a tételben sűrűsödik össze, hogy „a szeretet egyedül nem idézi elő Isten jelenlétének a tudatát a lélekben.”¹ S '«zzel a felfogással áll ellentétben a fent idézett teológusok és misztikusok sora, amely a szeretetben jelöli meg a misztika lényegét. Ennek a sornak a tenorját legjobban talán Szalézi Szent Ferencnek azok a szavai fejezik ki, melyekben rámutat arra, hogy az egészen egyszerű és tudatlan léleknek, melyben erősen él az Isten szeretete, sokkal mélyebb ismerete lehet Istenről, mint a legélesebb elméjű hittudósnak, aki azonban a szív teológiájában nem mélyedt el. S a misztikái istenismerésnek ilyen értelmű felfogását Nagy Szent Teréz is hangsúlyozza egyik helyen, ahol kifejezetten ezt a pontot érinti és normát, eligazítást akar adni írásainak értelmezésére az Isten jelenlétének misztikái megérzését illetőleg. „A kegyelem belső

¹ Poulain 79.

hatásai révén, melyeket érez, tüzes szeretet, élő hit, erős elhatározások és nagy szellemi gyengédség által érzi meg a lélek, hogy Istenhez tartozik. Egyedül a hatásai mutatják nekünk Isten jelenlétét”.¹

Keresztes Szent János szintén félreérthetetlenül mutat rá a misztikái istenmegtapasztalás, Istennel való egyesülés aszketikus jellegére, „Hogy megértsük, milyen az egyesülés, amelyről beszélni akarunk, előre kell bocsájtanunk, hogy Isten minden lélekben benne lakik és lényegileg benne van, legyen az bár a világ legnagyobb bűnösének lelke. Ez a jelenlét, vagy egyesülés mindig megvan Isten és az összes teremtmények között, mert hiszen ennek révén tartja fent őket további létezésükben; olyannyira, hogyha az megszakadna, az illető teremtmény azonnal visszasüllyedne a semmiségbe és megszűnnék létezni. Midőn tehát mi egyesülésről beszélünk, nem értjük Istennek ezt a „mindenütt való jelenlétét, amelynek alapján benne van minden teremtményben, hanem ártjuk azt az egyesülést és a léleknek azt az áthasonlulását, amely a szeretet révén történik. Ez nincs meg mindig és egyedüli alapja a szeretet által létesített hasonlóság. Éppen azért ezt hasonlósági egyesülésnek lehel; nevezni, amazt ellenben lényeginek; vagy pedig amazt természetesnek, ezt ellenben természetfelettinek. Ez utóbbi akkor jön létre, mikor két akarat — tudniillik a léleké és Istené — egyugyanazon dologra irányul, megegyezik, s az egyikben nincs semmi, ami ellenére volna a másiknak. Ha tehát a lélek tökéletesen kiveti önmagából mindazt, ami

¹ Önéletrajz 27. fej.

kellemetlen Isten akaratának, s nem egyezik meg azzal, szükségképen Istenhez hasonul a szeretet révén-”¹

Szalézi Szent Ferenc szintén a szeretetben jelöli meg az isteni jelenlét lényegét. „Nem ritkán kimondhatatlan örömök töltik el a lelket, benső édességek, amelyek Isten jelenlétének a jelei”.²

A misztika „tudás”-ának ismeretelméleti helyét jól jelöli meg Vallgornera. Helyes ismeretünk kétféleképpen lehet: először az értelem helyes használata révén, másodsor lényeghasonlóság, connaturalitás révén. „Mivel a misztikus teológia és az érzelmi ismerés sokszor megvan egyszerű és tanulatlan emberekben is, akiknek mégis nagyon helyes felfogásuk van a lelki dolgokról, azért ez az ismeret nem tanuláson vagy metafizikai következtetésen alapszik, hanem a megtapasztaláson.”³ A misztikái tudás tehát egy jellegzetesen gyakorlati tudás. Egy intuitív, szívvel való tudás. Egy lényeg-hasonlóságon, connaturalitáson alapuló tudás. A misztikái tudás az a tudás, amelyre az Isten szeretetében kitisztult és elmélyült lélek jut el, melyben tisztán tükröződik az Isten, s mint tiszta tükörben jelennek meg benne az életnek Istentől adott helyes eligazodásai, s valóban egy bizonyos mély tudással, egy felsőbbrendű bölcseséggel igazodik el az életnek legfontosabb és leglényesebb kérdéseiben, s főleg a végső, természetfeletti éelt illetőleg. Ez az a tudás és bölcsesség, amelyre vonat-

¹ Kármelhegy útja 2. k. 4 f.

² Theotimos 567.

³ i. m. I. k. 11.

kozólag Szent Tamás a keresztre mutatott, mikor azt kérdezték tőle, honnan veszi bámulatos tudását.

A misztikái tudás és istenmegismerés tehát semmiképpen nem valami okkult, neoplatonikus ismeret. Nem valami különleges, a rendes ismerés határait túllépő ismerés. A misztikái ismerés lényegéhez egyáltalán nem tartoznak hozzá a jelenések, extázisok, amikor a lélek a csodák világában mozgó jelenségek által tapasztalja meg az Istent. Ismereteiméletileg kifejezve ugyanezt, azt kell mondanunk, hogy e misztikái ismerés nem jelent új beöntött fogalmakat, s nem jelent olyan istenlátást, mint amilyen a mennyországban lesz a lélek jutalma. Ennek további részletezésével nem foglalkozunk.¹ A fentebb idézett nagy lelki írók szavai feltétlen bizonyossággal igazolják azt, hogy a misztikái ismerés nem kíván és nem jelent új ismereteket, mint Szent Bonaventura a *Mystioa Theologia* végén külön fejezetben foglalkozik vele. Ilyen értelemben nevezi Stolz a misztikái istenmegtapasztalást transzpszichológiai tapasztalásának. Amennyiben t. i. ennek a tapasztalásnak lényege, jellegzetessége a pszichológiai mozzanaton túl a természetfeletiben, kegyelemben, szeretetben van, s így lélektanilag semmi különöset és rendkívülit nem jelent.²

A misztikái „tudás” helyes értelmezését tehát az etikai aszkétikus mozzanat adja meg. Mikor a lélek a misztikái életre, szemlélődésre eljut, akkor teremődik meg benne az a benső összeszedettség, amely

¹ V. ö. Garrigou-Lagrajiga 246 skk.

² i. m. 175. skk.

mint Nagy Szent Gergelyt idéztük, a világon való uralom révén a paradicsomnak az örömeit jelenti számára. Ebből a benső koncentrátságból, önmaga s a világ felett való uralomból adódik a misztikái élet „tudásba. Mint rámutattunk, a szemlélődés ereje kihat az egész életre, s azt egy egységbe, rendbe, kristályos szépségbe foglalja össze. S az életnek ez a szépsége beleragyog a lélekbe, s betölti mint egy nagy, bűvös tündöklés. A lélekben valami csodálatos exaltáció lángol fel, s egy olyan ujjongó érzés, boldogság vesz rajta erőt, amelyhez legjobb analógiának a pantheizmust mondhatjuk. (Reméljük, nem fog félreértésre alkalmat adni!) A lélek valamiképpen megérzi, hogy az Isten, az ő ereje betölti őt. Hogy erői, vágyai, lendülete, valamiképpen isteniek. Él, de már nem ő él, hanem él Krisztus benne. Eggyé vált, egyesült az Istennel, Beléje olvadt. Valahogy érintkezik Vele, megtapasztalja a lelkében Őt. S ez a legforróbb extázis, mikor a lélekkel van az Úr. A lélek a legfőbb gyönyörben égve csuklik rá az Istenre. „Szeretlek Uram. Mit szeretek, mikor Téged szeretlek! Testi szépséget! Múló báj? Ezt a barátságosan szembe ragyogó fényt? Sokféle hangnak összesimuló édes zengzetét? Virágok, kenetek fűszeres illatát? Mannát? Mézet? Ölelésre hívó tagokat? Nem. Nem ezeket szeretem, mikor Isteneimet szeretem. De mégis valami fényt, hangot, illatot, valami eledelt és valami ölelést szeretek, mikor Istent szeretem, mert ő fény, hang, illat, eledel, ölelés az én belső világomnak. Ott olyan fény ragyog rá a lelkemre, amelyet semmi hely be nem fogadhat. Van ott olyan hang, hogy idő szárnyán el nem száll; van illat, de azt szellő nem ragadja el; van víz, amelyet

semmi falánkság meg nem ront; van ragaszkodás, amelyet megunás szét nem tép. Ez az, amit szeretek, mikor Istenemet szeretem.”

Ez a tudás tehát a misztika „tudás”-a. A misztikái tudás annyi, mint megismerni az élet mélységeit. A misztika tudása annyi, mint tudni azt a gazdag gyönyört és boldogságot, amely az aszkézis ereivel alakított életből fakad fel. A misztikái tudás az a tudás, amellyel a lélek — a maga rendjét megteremtve — megismeri azt a gyönyört, amelyet az Isten és az isteni élet jelent. A misztikái tudás annyi, mint megtudni azt a csodálatos, szent, izzó gerjedezést, melyet az Isten szeretete, a szent szerelem, az amor isanetus nyújt a lélek számára, mely azt kidolgozza magában. A misztikái tudás annyi, mint megízlelni és látni, hogy milyen édes az Úr.¹ „A lélek szeret engem ezzel a világossággal, mely szeretet az ismeretből következik; minél inkább ismer, annál inkább szeret és minél inkább szeret, annál inkább ismer. Ismeret és szeretet kölcsönösen táplálják egymást.”² (Az Úr szava.)

Tehát a leghatározottabban el kell utasítanunk a szemlélődésnek, misztikának poulaini értelmezését. mintha az a jelenések és látomások rendkívüli világában mozogna. Szent Teréz fentebb idézett helyével, mely tételünket olyan pregnánsan fejezi ki, Poulain is szembenéz. De természetesen nem tud, mit kezdeni vele. Azt írja róla: „A szent valószínűleg nem arról beszél, ami ezekben (a misztikái) állapotokban törté-

¹ 33. Zsolt. 9.

² Szienai Szent Katalin: Dialog. 61 f.

rák, hanem arról, ami a közbeeső szakaszokban történik, amelyek azokat elválasztják.”¹ Ezt azonban csak megszorulva mondja s rá semmi alapja nincsen, anyyira világos ennek a helynek az értelme. S ugyanilyen erőszakolt nála Szent Ágoston fentebbi szavainak értelmezése, melyekből a szellemi érzékek elméletét csinálja, hogy azzal igazolja az ő téves, rendkívüliségekre felépített misztika-fogalmát.

Tehát ebből a szempontból viszont helyes a Krebs-Dimmler-irány misztika-, illetve szemlélődés-fogalma, hogy az lényegében a szeretetnek, örömmek, a gerjedezésnek gazdag világa. Ugyancsak ezt a tényt fejezi ki Nagy Szent Teréz azzal, hogy a misztikái imádságot egyszerűen csak „belső imádság”-nak nevezi műveiben. Azonban a Krebs-Dimmler-féle iránnyal szemben hangsúlyoznunk kell, mint lényegbevágó mozzanatot, — mint már utaltunk rá —, hogy csak azok a vallási élmények misztikaiak, a szónak tulajdonképpeni értelmében, melyek az Istennel való egységes, állandó és határozott egyesülés kidolgozása után, a szemlélődés beáradása után jelennek meg a klekben. Az a lelki élet misztikái, amely állandóan, ingadozás nélkül egyesülve van az Istennel, állandóan erkölcsi erővel él az ő szeretetében, vagy ahogy Szalézi Szent Ferenc mondja: állandóan és biztosan megvan benne a „pietas méze.”

6. Jelen művünknek az az egyik legfontosabb célja, hogy a misztikái életnek a lényegére mutassunk rá. Arra a bizonyos egyszerű tartalomra, amely a misztikái élet különféle formái között mindenütt kö-

¹ 87 1.

zős és alapvetően fontos. Tehát nem látjuk különösebb értelmét és jelentését, hogy a szemlélődésnek további két vonatkozását: a misztikái életben előforduló rendkívüli jelenségeket és a misztikái élet különböző fokait behatóbban tárgyaljuk, csak röviden érintjük ezt a két pontot.

a) Ami a misztikái életben előforduló rendkívüli jelenségeket: látomásokat, elragadtatásokat, jelenéseket, lebegéseket stb. illeti, azokra vonatkozólag” a nag' misztikus szentek írásai mind hangsúlyozzák, hogy a misztikái élet lényegéhez nem tartoznak hozzá. (Pl, Szent Teréz: A belső várkastély 5. lakás 1. fej., 2. fej; 6. 1. 9. fej.) Keresztes Szent János élesen kiemeli velük szemben a komoly hitnek és a ráépülő erkölcsi tökéletességnek az egyedül-fontosságát. „A hit egyedül a tulajdonképeni és alkalmas eszköz, amely a lelket Istennel egyesíteni tudja.”¹ „A tiszta hit mindentől megtisztítva sokkal inkább vezet az isteni szeretethez, mint a^ szellemi látomások.”²

Ezeknek a jelenségeknek az egyik okát talán a tudatalatti világban, az erősen fejlett metafizikai hajlamban és készségben kell keresnünk. S ezen a vonalon lehetnek egyes misztikái jelenségek, amelyek egyéb pszichológiai rendkívüliségekkel és médiális, rejtett törvényekkel tartanak rokonságot. Ezek a szubjektív mozzanatok az. oka annak, hogy a szentek látomásaiban ellentmondó részleteket lehet találni. Ezért „vannak szentté avatott nők, akik az extázisban, tehát valódi misztikus élményben, olyan nagy fantaz-

¹ Kármelhegy útja 2 k. 2, 3, 8 f.

² U. o.

magóriákat írtak le vagy diktáltak, hogy az Egyház írásaik kinyomását kénytelen volt betiltani.” (XIV, Benedek).¹

A rendkívüli jelenségeknek egy egészen más természetű okát a visszavonult életben látjuk. Akinek — a szemlélődésre eljutva — módjában van visszavonult életet élni, az jobban belemerülhet a szemlélődés mélységeibe, jobban átadhatja lelkét az Istennek, egyben jobban el is tud vonatkozni a világtól, jobban belemerül a metafizikába, s így talán könnyebben fel lépnek nála a rendkívüli jelenségek. S talán nem utolsó sorban kell ezeknek okául megjelölnünk Istennek pozitív, különös akaratát.

Ezek azonban, ismételjük, a misztikái élet lényegéhez nem tartoznak. A misztikái élet lényege a léleknek az Istennel való egyesülése a lélek koncentrációja által megteremtett erkölcsi tökéletességen, az erőteljes szereteten át. S ez magában véve nem kíván semmi pszichológiai rendkívüliséget; lefolyása a normális lélektani jelenségek között történik.

b) A szemlélődő élet különféle fokaival szintén nem tartjuk szükségesnek foglalkozni./A szemlélődő életben van előhaladás. Aki az Isten szeretetének útjára rálépett, annak nem lehet megállni. Valami különös erő húzza, szívja mind magasabbra. A szeretetnek valami különös kényszere űzi, amelynek nem tud ellenállnia. Azonban ezt az egyszerű előrehaladást különféle fázisokra felosztani nagyon nehéz s a pszichológiával ellenkezik. Emellett itt is szerepe van az egyetemes mellett egyéni, különöszerű motívumok-

¹ Krebs 22.

nak és élményeknek s ez az oka, hogy a lelki életnek és misztikái életnek annyi eltérő felosztását látjuk az egyes szenteknél. Pl. találjuk négy fokra bocsátva a lelki életet (Scala paradisi).¹ Szent Bernát magának a szemlélődésnek hat különböző fokát állapítja meg”. Szent Bonaventura ismét hat fokot állapít meg. Keresztes Szent János az egész lelkiéletet hat, Nagy Szent Teréz hét fokra osztja. Alvarez de Paz 15 fokot állapít meg. Scaramelli szentírási szimbólumokból kiindulva, a lelkiéletnek 12 emeletét különbözteti meg. S vannak, akik a felosztásból matematikai űznek s 52 fokig is elmennek.² Valóban igaz Zahn ironikus megjegyzése: „Kevés lenne azt mondani: Ahány misztikus, annyi osztályozási kísérlet! Majdnem azt kell az embernek mondani: Ahány misztikái mű, annyi osztályozási tétel!”³ Tehát itt is téves volna mereven és kizárólag a szentterézi fokbeosztáshoz ragaszkodni. Annál inkább, mert ezek az egyes fokok eredetileg nem is fokot jelentettek.⁴

Emellett ismét fontosnak tartjuk kiemelni azt, hogy a szemlélődés esetleg magasabb fokainak bekövetkezése nagy mértékben függ attól, vajjon a léleknek módjában áll-e visszavonult életmódban nagyobb mértékben a szemlélődésnek szentelni magát, vagy pedig a világban kell állnia és az életnek különféle munkáit, küzdelmeit kell folytatnia. Ez utóbbi esetben talán nem ér el a szemlélődésnek különféle magaslataira, amelyek esetleg inkább pszichológiai jel-

¹ Stolz 141.

² L. Zahn. 273.

³ 261.

⁴ V. ö. Stolz. 133—4.

legűek. A lényeg azonban úgylis meglesz, s ez a fontos.

7. A szemlélődésnek a fenti két lényeges vonásaból következik az, — amit már az eddigiek során is érintettünk, azonban külön is fontosnak tartjuk rámutatni, — hogy a szemlélődés nagy gyönyör és boldogság. „Vita contemplativa est valde amabilis dulcedo”, — mint Nagy Szent Gergely mondja.¹ Azzal, hogy a lélek eljut az önmaga felett való uralomra, a lelki koncentrációra, győzelmes erőre, eléri a legmélyebb gyönyört és boldogságot, amit ember elérhet. Ez az a boldogság, amely után legfájdalmasabban vágyódik az ember. Annál inkább, minél differenciáltabb a szellemi élete. Ez az örök emberi vágy sír fel a nagy modern költő ajkán: „Ki farag valaha bennünket egészre? Vagy ugyanez a panasz, tör fel a másik íróból: „Ki mondja meg nekünk, hogyan merítsük kezünket a forrásba, hogy halat találjunk, ha éhesek vagyunk és vízzel legyen tele, ha szomjazunk?” Ezt a mély, erőszakos vágyat a jól- és helyesen-levés után teljesíti be a szemlélődés, s ezért jelenti a lélek számára a gyönyört és boldogságot.

A szemlélődés kettőssége szerint ennek a boldogságnak is két mozzanata van. Az első itt is vonatkozik a világra. A szemlélődésben aktualizálódó lelki erő, mint tárgyaltuk, megadja a léleknek az uralmat a világ felett. Ez a lelki erő, ez a győzelmes fölény a világot nagyszerű rendben, szépségben és harmóniában foglalja össze.

S ezért a szemlélődés egy nagy, imádságos, elra-

¹ Horn, super Ezech. XIV.

gadtatott látomása az életnek. A szemlélődésre eljutott lélek éri el azt az indifferenciát, amelyet Loyolai Szent Ignác mond a lelkiélet alapjának. A lélek itti megérzi, hogy messze kimagaslik a világ fölé és beleemelkedik az örökkévaló, isteni világba. A lelken, hogy úgy mondjuk, az örökkévalóság öntudata vesz erőt. Érzzi, hogy több és nagyobb a világnál. Megérzi az istenfiak önérzetét. Megtudja, hogy vágyai, igényei, örömei, erői valamiképp isteniek. Élésével valamiképp résztvesz az Isten életében, s lelkében az örömmek egy olyan exaltációja lángol, amelyet megrendíteni semmi nem bír, s amely istenivé teszi számára az életet. Rajta nincs ereje kicsinyes, zsémbes, unalmas hétköznapi hangulatnak. Mindig tud egyet: az aszkézis kemény erejét, a cselekvés gesztusát, & ez mindenkor föléje emeli a világnak és mindenkor megadja neki azt a világfölelynt, amelyben lelke felmagasztosul. A szemlélődésre eljutott ember lelke mindig «rős és örvendező. Ezt azonban nem szabad valami silány idealistácska igyekezetnek a mintájára felfogni. Ez az öröm erős és komoly Öröm. Egy nagy diadalmas optimizmus, amely, mint fenékhullám kíséri az életet. A felszínen lehetnek küzdelmek, de a lélek mélysége megzavarhatatlan és biztos. A szemlélődő lélek az élet énekese, aki magas ormon áll, s viharban és napsütésben egyformán tudja a maga énekét. „Az Istenbe így elmerült lélek a világ összes javaival sem cserélné fel nyugalját”.¹

Mint tárgyaltuk már, az aszkézis erejével a világ felett való uralomra eljutni egyet jelent az Istennel

¹ Theótimos 555.

való egyesüléssel. S ez az Istennel való egyesülés a szemlélődés gyönyörében a másik és még lényege-
sebb mozzanat. Ebben összpontosul a lelkiéletnek,
misztikái életnek minden gazdagsága. Ez a gyönyör,
amelyről Szent Ágoston fentebbi szavait idéztük,
amelynek megsejttetésére az érzékek összes gyönyö-
reit felsorolja, s bennük valóban a legjobb analógiát
adja meg. A világ felett az Istenbe ölelni a legna-
gyobb beteljesülés, amelyben az emberi lélek szom-
jas, nagy vágya a Végtelen után kielégül. Ebben
lesz valóság az örök nagy vergődés a szépség, béke,
öröm, szeretet után. Ebben teljesedik be az a vágy,
amely nagyobb minden váagnál. A szemlélődés gyö-
nyöre annyi, mint ráomlani a legnagyobb gyö-
nyörré, amely kitölt és szinte elfullaszt, lefoglal, s
nem marad zug a lélekben, mely nem lángolna tőle.

E gyönyör nagyságának filozófiai alapjaira rá-
mutat Szent Tamás nyomán Vallgornera.¹ A szemlé-
lődés gyönyörködtető erejét, tárgyától, Istentől veszi.
Isten mindennél gyönyörködtetőbb, mert mindennél
általánosabb, bensőbb, tartósabb (generalior, inti-
mior, durabilior). Egyéb dolgok részlegesen gyönyör-
ködtetnek, mint az ízes dolgok, csak az ízlést. Isten
azonban egyetemesen (generaliter), mivel ő egyete-
mes jó és minden részleges jónak oka. Más dolgok
felületesen és mintegy kívülről adnak gyönyört,
Isten azonban bensőségesen és mélyen, ugyanis csak
Isten járja át teljesen a lélek állagát ...”

Szent Tamás két szempontot emel ki, mely sze-
rint gyönyört ad a szemlélődés.² „Egyrészt magának

¹ i. m. 422—3.

² II. II. q. 180. a. 7.

a műveletnek alapján (*ratione ipsius operationis*), mert az ember, mint értelmes lény, természeténél fogva tudni vágyik és következőleg gyönyörködik az igazság szemléletében. Másrészt a szemlélődés gyönyörteljes a tárgya révén, amennyiben valaki szeretett dolgot szemlél . . . Ezért van, hogy a szemlélődő élet gyönyört jelent nemcsak magának a szemlélődésnek az alapján, hanem magának az isteni szeretetnek az alapján is; és ami ezt a két dolgot illeti, a szemlélődés gyönyöre minden emberi gyönyört felülmúl, mert egyrészt a szellemi gyönyör különb, mint a testi . . . , másrészt az a szeretés, amellyel Istent szeretetből szeretjük, minden szeretetet felül · inul, azért mondatik a 33. Zsolt.-ban: ízleljétek és lássátok, milyen édes az Úr.”

Ugyancsak sokat sejtet meg a szemlélődés mozgalmasságáról, mély gyönyöréről egy másik helyen.¹ „A szemlélődés az igazság egyszerű áttekintéséhez tartozik . . . kezdete az érzelemben van, amennyiben tudniillik a lélek a szeretettől indíttatik Isten, szemléletére; s mivel a vég megfelel a kezdetnek, ezért van, hogy a szemlélődő élet határa és vége az érzelemben van, amennyiben tudniillik a lélek szeretett dolog szemléletében gyönyörködik, s a szemlélt dolognak ez a gyönyöre még inkább felkelti a szeretetet.”

A szemlélődésnek ezt a gyönyört adó jellegét fejezi ki a „szemlélődés” elnevezés is *θεωρία*, amelyet Mager nagyon kifogásol.² Mi azonban jónak tarajuk, mint amely még legjobban közelíti meg ennek

³ II. II. Q. 180. a. 7.

² i. m. 62 skk.

a titokzatos fogalomnak a lényegét. S Magerral szemben hangsúlyozzuk, hogy a nagy atyák nem hiába használták ezt az elnevezést. A szemlélődésnek jobb analógiáját nem lehet találni, mint éppen egy szép tájnak a szemléletét, (Garrigou-Lagrange is érinti ezt.) A szemlélődés ahhoz az élményhez hasonlít, mfht mikor az ember egy gyönyörű táj előtt áll, azon végignéz, s annak gyönyörű szépségében megérzi a titokzatos isteni erők áradását és izgalmas, csodálatos jelenlétét. A szemlélődő ember előtt is ehhez hasonlóan áll az élet, s valami csodálatos szépségként tárni föl előtte. És megérzi azt a nagy tényt, hogy *πανθα ψυχής πληή* minden lélekkel, minden Istennel van tele. Isten titokzatosan vesz körül bennünket. Az ő erői fakadnak és gyöngyöznek fel körülöttünk és hullámozzanak végig, mint egy megejtő és gerjedemes titok, a mindenségben és a mi lelkünkben. Megérezzük, hogy az isteni ott árad körülöttünk és bennünk. A gyönyörnek, az exaltációnak hasonló lángolása fogja el a lelket akkor is, midőn az isteni világgal — s bizonyos értelemben a teremtett dolgokkal — áll szemben és elmerül annak szemléletében. Ezért valóban, a misztikái alapélménynek nem lehetne kifejezőbb elnevezést találni, a szemlélődésnél.

8. Még egy problémával kell foglalkoznunk, mely a szemlélődés pszichológiai mibenlétére, lefolyására még jobban fényt vet és ez a „szerzett szemlélődés” problémája. Körülbelül ez az, amit Bossuet „egyszerűsített elmélkedésének (oraison de simplicité) nevez. Más lelkiírók szerint a szerzett szemlé-

¹ Tanquerey 866.

lódás azoknál az embereknél áll be, akik hosszabb időn keresztül éltek lelki életet. Ezeknél az imaélet leegyszerűsödik, „Egyre kevesbednek, végre egészen megszűnnek az okoskodások, amelyeknek olyan nagy szerepük volt a kezdők elmékedésében. A kezdőknek mélységes meggyőződésekre volt szükségük és másrésztől még nem voltak hozzászokva a jámbor érzelmekhez; ezért ezeknek előbb szükségük volt arra, hogy hosszabban elmékedjenek vallásunk alapvető igazságairól, a főbb keresztény erények mibenlétéről, szükségességéről, gyakorlásuk módozatairól s csak azután törhetnek fel bennük a hálának és szeretetnek érzelmei, a bánat, az alázatosság érzületei, az erősfogadások, az esengő, kitartó kérések.

a) De eljő az idő, mikor ezek a meggyőzések annyira gyökeret vertek a lelkületükben, hogy mintegy hozzátartoznak, vérükbe mennek át. Olyankor elég egy-két pillanat, hogy emlékezetünkbe idézzük azokat és máris készségesen, könnyedén fakadnak fel bennünk a nevezett érzelmek. Ezen a fokon elmékedésünk már érzelmi lesz.

b) Későbbben még egy egyszerűsítés következik el: a pár pillanatnyi megfontolást felváltja az érzelem beható tekintete ...

c) Néha az is előfordul, hogy a lélek megelégszik azzal, hogy egy futó tekintetet vessen Istenre, vagy az isteni dolgukra, mert ez már elég ahhoz, hogy érezze Istennek békés, boldog jelenlétét és figyelmissé legyen a Szentlélek minden szózatára” ...¹

¹ Tanqueray 808—9.

Hasonló egyszerűsödés áll be az érzelmek terén, a lelkiismeret vizsgálása s általában az egész életben.

A szerzett szemlélődést szeretik azzal az analógiával még világi tani, ahogy például egy világosan felépített szónoki beszédről magának a szónoknak és hallgatóinak szemlélete, áttekintése van: vagy ahogy egy jól végzett tanulmány után szemléletünk van a feldolgozott anyagról. A szerzett szemlélődésű embernek is egy ilyen szemlélete van a vallási igazságról s egyáltalában, mint Bossuet nyomán Tanqueray jól mondja, az egész életről. A szerzett szemlélődéssel bíró ember kontemplációja az egész életre kiterjed, az egész életet rendbe, egységbe rendezi, éppúgy, mint a magaslaton álló szemlélő áttekinti az előtte levő tájat és uralkodik rajta.

Mindenekelőtt mint alapvetően fontos tételt, meg kell jegyeznünk, hogy szerzett szemlélődésről a nagy Atyák nem beszélnek soha. ők, ha „ontemplatio”-ról szólnak, mindannyiszor arról a szemlélődésről beszélnek, amelyet ma beöntött szemlélődésnek mondanak. Ugyancsak nem tud erről a „szerzett szemlélődésről” Nagy Szent Teréz sem. A szerzett szemlélődés fogalmának szélesebb kiépítése az újabb időnek (XVII. század) munkája. S ennek okát a következőkben látjuk. Nagy Szent Teréz és Keresztes Szent János nyomán a karmelita zárdákban elterjedt a misztikai életnek, a szemlélődésnek a kultusza. A szemlélődést rendszeresen tanítani akarták, mert Szent Teréz és Keresztes Szent János írásai ezt írták elő. Másrészt viszont a köztudatban hangsúlyozva élt a szemlélődés beöntött-jellege s főleg Szent Teréz írásaiból egy egészen rendkívüli misztika- és

szemlélődésfogalmat olvastak ki, így épült ki egyes lelkiíróknál a „szerzett” szemlélődés fogalma, melyel úgy gondolták, eleget tesznek a szemlélődés, a szemlélődő élet kultuszának is, meg annak a felfogásnak is, hogy a beöntött szemlélődés „természetfölötti” (szentterézi értelemben), rendkívüli ajándék, amelyet Isten tetszése szerint adhat meg, de amelyet a magunk erejéből elérni nem tudunk. A fogalmaknak ilyen túldifferenciálása nagyon alkalmas azoknak az összezavarására, s arra, hogy a figyelmet a lényegről elvonja.

A szerzett szemlélődést illetőleg a másik fontra mozzanat, hogy azok a lelkiírók, akik annyira fontosnak tartják a kiépítést, valamiképpen simán képzelik el a beöntött szemlélődésre való eljutást. Ez írók szerint a beöntött szemlélődésre a szerzett szemlélődésen keresztül jut el az ember. A lélek műveli saját erejéből a szerzett szemlélődést úgy, mint fentebb leírtuk. S azután, mikor Isten jönnek látja, megadja neki a beöntött szemlélődés kegyelmét. Ea az elképzelés azonban élesen ellentétben áll a lelkiélet nagy mestereivel. Akik szerint a beöntött szemlélődés a lelki éjtszaka pszichológiai viharai után, s annak megoldásaképpen következik be. Ezek az írók (pl. Tanquerey) külön fejezetben tárgyalnak a lelki éjtszakáról, s festik annak nagy szenvedését. Azonban, mikor a beöntött szemlélődésre való eljutásról szólnak, akkor erről az éjtszakáról mintha nem is tudnánk. S valami zavartalan, sima átmenetet tételnek fel.

.Az úgynevezett szerzett szemlélődés tehát, amennyiben egy bizonyos áttekintést jelent, úgy az egyes

elmélkedést (lelkigyakorlatot), mint egyáltalán az egész életet illetőleg, hasonló a beöntött szemlélődéshez. De mégis igen nagy a különbség e között a két szemlélődés között. És pedig ezt a különbséget a princípium, az elv adja még, amelyből ez a két szemlélődés kiindul. A szerzett szemlélődés emberi tevékenység, ha a kegyelem segítségével jön is létre. A beöntött szemlélődés szempontja emberfeletti, valamiképp isteni. Ennek a princípiuma a Szentlélek adományai s ezek egy egészen különös, magasabb szemzőgből állítják a világot a lélek elé. A szerzett szemlélődésű ember is jelentékenyen mély vallási életet élhet és életét komolyan a vallás parancsai szeriét szedheti rendbe és egységbe. Azonban valamiképp hiányzik belőle a szenvedély az Isten szeretetét illetőleg. Hiányzik belőle az Istent egész lélekkel való szeretés ereje. Szereti az Istent és kész érte áldozatra is, de az amor sanctus emésztő lángjának felcsapása nincs meg a lelkében. Ez a lelkület esetleg egészen magasfokú vallási értékeket jelenthet, egészen magas hűséget, de hiányzik belőle az igazi radikális heroizmus, az életnek a Szentlélek ajándékai szerint való szemlélete, a mindent-feláldozás pszichológiája. Az ilyen emberek többé vagy kevésbé nyárspolgárin józanok a szeretet nagy, lázas poézisével szemben. Ez a hiány az oka annak, hogy nem kerülnek bele a lelki éjtszaka megtisztító, átalakító tűzébe, hogy így eljussanak a beöntött szemlélődésre. S ezért van meg lelkük mélyén egy bizonyos távolság az isteni normáktól, ezért takarnak egy bizonyos kisebb vagy nagyobb lappangó aposztáziát, amely azután adott alkalommal felléphet és zavarokat okozhat. (Természetesen ez egészen kislefokú is lehet.)

Tehát ezt tartjuk a szerzett szemlélődést illetőleg. Lényegében tulajdonképpen magasabbfokú, leegyszerűsített elmélkedés. „Nem alkalmatlanul mondják elmélkedésüket” — mondja róla Joannes a S. Thoma.¹ Vagy ugyan ő „speculatio”-nak nevezi.² A szerzett szemlélődés jellegzetesen azoknak a lelkeknek az imádsága, amelyek a fentemlített hiánynál (vagy egyéb, később érintendő feltételek hiányánál) fogva nem jutnak el a lelki életnek teljes kialakulásához, a beöntött szemlélődéshez.

Végül még a szemlélődés mibenlétének megvilágítására érdemes megemlítenünk az úgynevezett »vegyes» szemlélődést is. Richardus a Sancto Victore háromféle szemlélődésről beszél: „Az első munkából ered, a kegyelem által alátámasztott szorgalomból. A másikat a kegyelemtől és a Szentlélek indításától kapja a lélek. A harmadik, középső helyet foglal el az első és második között.”³ Ez sem jelent semmi újat, mert tulajdonképpen minden beöntött szemlélődés vegyes szemlélődés, mert a beöntött szemlélődésnek tulajdonsága az, hogy meg-megszakad, elszórakozások lépnek fel,⁴ a léleknek össze-össze kell szednie figyelmét. A szemlélődés nem kvietisztikus ilyen értelemben sem. Például maga Nagy Szent Teréz is tiltakozik a szemlélődésnek ilyen beállítása ellen: „Minél jobban elhagyják magukat, annál jobban el-

¹ Cursus Theol. II. d. n. 160.

² d. 8. n. 30.

³ id., Garrigou—Lagrange 415.

⁴ V. ö. Theotimus 564 és Moralia I. V. c 32 n 57—8.

kábulnak... Én részemről inkább elhülyülésnek tartom s az egésznek az a v évége, hogy az ember haszon-talanul vesztegeti az idejét és rontja vele az egész-ségét.”¹

A beöntött szemlélődésnek ezt a „vegyes” jellegét fejezi ki az a régi analógia,² amely szerint a beöntött szemlélődés olyan, mint a körformájú mozgás. Ahogy a sas felszáll a magasba s egy szintben köröket ír le, úgy száll fel a lélek is Isten felé a magasságokba s bízva rá magát erre a nyugodt körívben való szállásra. Néha tesz egy-egy mozdulatot. Érinti az elmékedést egy pontban s ezután folytatja mámoros, boldog szárnyalását, úszik az ég mélységében.

Ennek a szemlélődésnek, belső imának két jellegzetes megnyilatkozási formája is van. Az egyik a& elmékedést helyettesítő szemlélődés. Ez az elsőrendű forma. (Mert tulajdonképen az a szemlélődés kialakulásának az iránya, hogy az elmékedésben indul el a lélek Isten keresésére s a lelki éjtszaka átalakító hatásai után a szemlélődés veszi át az elmékedés szerepét.) A szemlélődésnek erre a formájára vonatkoznak Szalézi Szent Ferenc szavai: „Nem mondom, mintán az ember már előkészítette az elmékedést és elmékedés közben jön ösztönzése arra, hogy az elmékedésnek erre a fajtájára térjen át, hogy ne tegye; de módszerré tenni, hogy az ember ne csináljon előkészületet, ez nekem kissé furcsa, valamint az is, hogy valaki eltávozzon Isten színe elől hálaadás, fel-

¹ A belső várkastély IV. lakás 3. fej.

² Garrigou—Lagrange 408.

ajánlás, kérés nélkül. Mindez lehet hasznos valamikor, de, hogy ez legyen a szabály, bevallom, ettől kissé visszariadok”.¹ Ezekkel a szavakkal rámutat a szent a szemlélődő elmélkedés lefolyására. Arra is elő kell készülni, vagy valamilyen vallási, isteni igazsággal foglalkozni. De azután nem kell az elmélkedést erőltetni, sokat spekulálni s különféle oldalakról vizsgálgatni az illető igazságot, hanem egyszerűen szemlélni annak lényegét. Kitárni előtte a lelket, hogy hathasson rá, átjárja fényvel és meleggel, mint ahogy a nap átjárja és átmelegíti, ami előtte áll. Nem sokat erőlködni, hanem ránézni az isteni világra és igazságra, s engedni, hogy lassan hassa át a lelket. S csak néha fordítani egyet-egyét a szemlélt igazságon, mikor elszórakozások lépnének fel. S így egyszerű formák között mély érzelmek támadnak a lélekben s bevilágítják s átmelegítik erővel. (Ez az elmélkedési forma egyáltalán mindenkinek a számára nagyon ajánlatos, akinek az. akaraterő körül komolyabb problémái nincsenek. Sok leieknél akad el az elmélkedésnek nagy haszna miatt, mert az elmélkedést csak egy túlságosan fárasztó, s inkább száraz értelmi műveletnek tartja, amelyekhez szinte semmi kedve nincsen, s amelytől visszariad és így nem táplálja magát annak erejével, s meg is sínyli azt. Míg ha az elmélkedést nem ilyen túl-igényesen képzelné el, hanem megelégednék azzal, hogy lelke megnyugodjék a szemlélt igazságban, az elmélkedés élvezet lenne számára, amelytől nem irtózik, hanem amelyet egye-

¹ Tanquerey 874.

sítei kíván, benne övömét találja. Ez az elmélkedés wem olyan fárasztó, de végtelenül messze van a quietizmustól, semmittevéstől, mint Nagy Szent Teréz fentebbi szavai ugyancsak markánsan mutatnak rá. Az ilyen elmélkedés leegyszerűsödött formái mögött komoly lángok égnek, melyektől napról-napra *tüze*-*fi*ebb lesz a lélek. „Ez nem kerül fáradtságba, vagy megerőltetésbe, mégis gyönyörrel és a lélek növekedésével jár.”¹

A szemlélődésnek másik megjelenési formája adorációs jellegű, s ahhoz valóban nem kell különösebb készüllet. Erről beszél Vianney Szent János, amikor azt mondja: „Nem kell sokat beszélni, hogy jól imádkozzunk. Tudjuk, hogy ott van a jó Isten a szent oltárszekrényben, átadjuk neki szívünket, örvendünk szent jelenlétének; ez a legjobb imádság”.² Az imádság e formájának az a szerepe az imaéletben, mint a fentebbi formának az elmélkedésben. Ez is jelenti a leegyszerűsödést. A lélek nem keres szavakat, hanem megérzi az Isten jelenlétét a tabernákulumban, s örömmel tölti el ez a jelenlét, mint — a kifejező hasonlat szerint — a szerelmes örvend szerelmese jelenlétének s a szótlan együttlét tele van mély érzelmekkel s örömmel, s meg nem unja azt és fáj neki az elszakadás. (S mint fentebb az elmélkedésnél, itt is fennáll az a tény, hogy sok lelki életet akaró ember imaélete azért akad el, mert fáradtságos, szavakat kereső imádságot ismer csak, amely nehezebbre esik, s

¹ Theotimus 543.

² Tanquerey 874.

nem jut el ahhoz a leegyszerűsödött imádsághoz, amely élvezetet, megnyugvást jelent a léleknek. S amelynek a mélyén szintén ott izzik az a nagy komoly tűz, amely átjárja az egész lelket, s betölti melegséggel, fénnel és erővel, mely meggyőzi az életet.)

Ennek a „je le vise, il me vise”, egyszerű, bensőséges, szerető, örvendező imádságnak a pszichológiáját kifejezően foglalják össze Ligouri Szent Alfonz sorai: „Feria grófnőt, Avila atyának eme nagy tanítványát, miután sz, Klára rendjébe lépett, az Oltáriszentség előtt való hosszas tartózkodása miatt, az Szentség jegyesének nevezték el. Midőn egyszer megkérdezték, mit tud az Oltáriszentség előtt tenni, felelé: „Én örökké ott tudnék maradni. Nem találta-tik-e föl a legszentebb szentségben az Isten valósága, mely egykor mennyekben a boldogultak élvezetét fogja tenni? Én Istenem! Azt kérdezik, mit cselekszünk itt? Mit cselekednénk? Szeretünk, dicsérünk, hálát adunk, könyörgünk. Mit tesz a szegény a gazdag jelenlétében, a beteg az orvosnál, a szomjas a tiszta forrásnál, az éhező a gazdagon megrakott asztalnál!”¹ „Vegyes szemlélődés” tehát külön nincsen, hanem ez a beöntött szemlélődés megjelenési formája. A szemlélődésben — úgy az elmélkedőben, mint az adorációs jellegűnél — fellépnek elszórakozások s ekkor a léleknek össze kell szednie figyelmét, s újra ráfordítani az illető igazságra, illetve a Szentségre,

¹ Ligouri Szent Alfonz: Szentségimádások. 4, 1922. 17. 1.

míg azután megjelenik a beöntött szemlélődés, amikor a lélek a hatásaiból, a felujjongásaiból, örömből, szeretetből megérzi Isten jelenlétét. Vegyes szemlélődésről teli át külön beszélni kár és könnyen a fogalmak összezavarására vezet.

9. A fenti fejtegetésünk után tehát röviden összefoglaljuk, miben állapítottuk meg a szemlélődés mi-
benlétét. A szemlélődés Istennek tapasztalatszerű megismerése, melyre az jut el, aki az aszkézis erejével kidolgozza magában az Istennel való egyesülést. Mikor a lélek megvalósítja magában az Istentől megszabott rendet, akkor feltárul előtte az életnek isteni szépsége; az az élet, amely a Magasságbeli fiainak az élete, amely telve van az istenfiúság mély öntudatával. A lélek, amely az Isten törvényeiben gyökerezik, egy Ővele, eljön hozzá és lakást vesz nála. Ennek a ténynek a bekövetkezésével kezdődik a misztikai élet. Az életnek ez az egységes, a maga egészét átfogó és Istennel egyesítő szintézise a szemlélődés. Szűkebb értelemben azonban ennek a misztikai életnek imádságát jelenti. S ha a szemlélődés fogalmát még tovább akarjuk szűkíteni, akkor azt mondhatjuk, hogy jelenti a misztikus lélek imádságában azokat a sűrűsödési pontokat, amikor a lelket elfoják az Isten jelenlétének hatásai, a szeretet, öröm, hála, s az egészen átható gyönyör, amelyet Szent Ágoston olyan kifejezően az érzékek gyönyöreinek analógiájával érzékeltet. Isten jelenlétének megtapasztalása a szemlélődésben ennyit jelent, s annak lényegéhez semmi rendkívüliség, csodák vi-

lágában mozgó jelenség nem tartozik. A szemlélődés szónak jelentése átvitt értelmű s az eredeti jelentéstől lényegében teljesen különböző adaeqate distinctum), mikor visszavonult, magányos életmódra alkalmaztatik s az neveztetik szemlélődő életnek. Ez az életmód alkalmas előkészítő keretnek — az aszkézis által — a szemlélődésre, de még egyáltalán nem jelent misztikái beöntött szemlélődéssel bíró életet, amely viszont a világban állva is lehetséges. (Természetesen nem feloldódva és elmerülve abban s nem minden magány nélkül.)

A szemlélődés meghatározását tehát a következőképen adjuk meg: a szemlélődés Isten jelenlétének megérezése a szeretet és öröm által (genus), melyet az a lélek ismer meg, amely a lelki éjtszaka próbáiban megtisztul és egyesül Istennel (differentia epeeifica).

III. FEJEZET.

A természetfeletti organizmus a lélekben.

1. A keresztény életeszménynek és a misztikái alapproblémának a vizsgálatában fontos lépés az, hogy a lelkiélet törvényeinek, a nagy misztikusok írásainak tanúsága mellett nézzük hitrendszerünket: annak alapvető eligazodásai szerint hogyan rajzolódnak ki a keresztény élet eszményének meghatározó körvonalai. Tehát hogy hitünk igazságai az életnek egy olyan koncepcióját jelölik-e meg, mint amely fentebbi vizsgálódásaink során kialakult. Ezen a vonalon a keresztény hitrendszer útmutató alaptörvényeit elsősorban Szent Tamás nyomán főleg Gardeil és Garrigou-Lagrange dolgozták ki újabban, s azért a következőkben az általuk adott szempontokat is felhasználjuk, bár a következő teológiai vázlat adatai lényegükben kézenfekvők.

A keresztény életeszmény vizsgálatánál annak céljából kell kiindulni. Valaminek a jósága, megfelelősége onnan van, hogy meg tudja valósítani, el tudja érni azt a célt, amelyre rendeltetett. Hitünk tanítása szerint a keresztény élet célja az Istennel egyesült másvilági élet, az örök boldogság. Az örök életnek, mint az emberi élet céljának hangsúlyozása központi a Szentírásban és az Úr Jézus tanításában.

„Aki énbennem hisz, örök élete van”¹ — mondja az Úr Jézus. — „Ez az örök élet, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent és akit küldöttéi, Jézus Krisztust”.² — „Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, annak örök élete vagyon és én feltámasztom őt az utolsó napon”/ — „Ha tudnád az Isten ajándékát ... — mondja Jézus a szamariai asszonynak —. Aki abból a vízből iszik, melyet én adok neki, soha nem szomjazik mindörökké, hanem a víz, melyet én adok neki, az örök életre szökellő vízforrás lesz benne”.⁴ — „Mi tudjuk, hogy a halálból az életbe jutottunk át, mert szeretjük testvéreinket. Aki nem szeret, az a halálban marad. Mind az, aki gyűlöli testvérét, gyilkos és ti tudjátok, hogy egy gyilkosnak sincs magában megmaradó örök élete”.⁵ — „Ezeket írom nektek, hogy tudjátok, hogy örök életetek van, akik hisztek az Isten Fiának nevében”.⁶ — „És ez a bizonyosság, hogy Isten örök életet adott nekünk, és ez az élet az Ő Fiában van. Aki bírja a Fiút, annak van élete, aki nem bírja a Fiút, annak nincs élete”.⁷ — „Bizony-bizony, mondom nektek, hogy aki az én beszédemet megtartja, halált nem lát mindörökké”.⁸ — Én vagyok a feltámadás és az élet. Aki énbennem hisz, mégha meghal is, élni fog, aki él és énbennem hisz, nem hal meg mind-

¹ Jn. 3, 36.

² Jn. 17, 3.

³ Jn. 6, 55.

⁴ Jn. 4, 10—14.

⁵ Jn. 3, 14.

⁶ Jn. 5, 13.

⁷ Jn. 8, 51.

⁸ Jn. 8, 51.

örökké”.¹ — „Atyáitok mannat ettek a pusztában és meghaltak. Ez az égből leszálló kenyér, hogy aki abból eszik, meg ne haljon”.*

Az örök élet lényegét a keresztény tanítás a boldogító istenlátásban jelöli meg. „Ez az örök élet, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent és akit küldöttéi, Jézus Krisztust” Szent János így ír: „Szeretteim, most az Isten fiai vagyunk és még nem fcünt ki, hogy mik leszünk. Tudjuk azonban, hogy mikor meg fog jelenni, hasonlók leszünk Hozzá, mert látni fogjuk őt, amint van”.³ Szent Pál: „Most tükör által homályban látunk, akkor pedig majd színről-színre. Most rész szerint ismerek, akkor pedig úgy fogok ismerni, amint én is ismert vagyok”.⁴ — Ugyancsak ő mondja, hogy a másik világon látni fogjuk Istent, aki „megközelíthetetlen világosságban” lakik.⁵

Az egyházi meghatározás hangsúlyozza és még pontosabban körülírja a kinyilatkoztatás adatait. „A szentek lelkei látják az isteni lényegét intuitív és színről-színre való látással, úgyhogy nem szerepel közben semmi teremtett dolog, mint szemlélt tárgy, hanem az isteni lényeg közvetlenül, csupaszon, világosan és nyíltan tárul fel előttük.” (XII. Benedek.)

Ennek az istenlátásnak a tartalmát és nagysze-

¹ Jn. 11, 25—6.

² Jn. 6, 49—50.

³ Jn. 3,2.

⁴ Kor. 13, 12—8.

⁵ Tim. 6, 16.

rúségét szépen foglalja össze Garrigou-Lagrange.¹ „Mi arra vagyunk hivatva, hogy szemléljük Istent nemcsak tökéletességeinek az érzéki teremtményekben való visszatükröződése által, vagy hogy szemléljük az Ő csodálatos ragyogását a tiszta szellemek világában, hanem hogy Őt szemléljük bármilyen közbeeső dolog nélkül, még annál is jobban, mint ahogy a földön látjuk a személyeket, akikkel beszélünk. Isten ugyanis, aki egészen szellemi, értelmünkben a legbensőbb módon leszi jelen. Ő világítja azt meg, hogy az ő sugárzó ragyogását el tudjuk viselni.² Közte és közöttünk tehát ki van zárva valami idea (fogalom) vagy közbeeső dolog, mert semmi teremtett fogalom nem tudná őt kifejezni, amint Ő önmagában maga a lét, a tiszta, végtelenül tökéletes valóság, a teremtetlen, örök és önmaga által fennálló gondolat, az élet fénye és minden igazság forrása. És nem leszünk képesek, hogy szemléle-tünket bármilyen szó által kifejezzük, még valami benső szó által sem. Ez a szemlélődés felette áll minden fogalomnak. Ez bizonyos fokig beleolvaszt bennünket Istenbe. Kimondhatatlan marad, mint cserben hagynak itt a földön a szavak, ha magasztos dolog ragad el bennünket, Ezért az isteni lényeg, amint önmagában van, csak a vele egylényegű szó által fejezhető ki. Ez a teremtetlen Ige (Fiúisten): az örök fény ragyogása, az Isten fenségének hibátlan iükre és az Ő jóságának képemása.”

„Istennek színről-színre való látása az ő tárgya

¹ i. m. 77. skk.

² q. 12. a. 5.

révén végtelenül magasztosabb nemcsak a legmagasabb filozófiánál, hanem a legmagasabb természetes angyalismerésnél is. Arra vagyunk hivatva, hogy az összes isteni tökéletességeket szemléltetjük, egyesülve az Eggyel azok közös forrásában az isteni létben. Arra vagyunk hivatva, hogy felfogjuk, mint fakad a leggyengédebb irgalmasság és a leghajthatatlanabb igazságosság az egy és ugyanazon szívélyes és végtelenül szent szeretetből, a legfőbb jónak a szeretetéből, amint egészen közölni akarja magát, amelynek azonban megmásíthatatlan joga is van ahhoz, hogy szeretve legyen, s amely így igazságot és irgalmasságot csodálatos módon egyesít műveiben. Hivatva vagyunk szemlélni, miként egy és ugyanaz ez a szeretet, amely még a választásban is teljesen szűz, a tiszta bölcseséggel, mint nincs ebben a szeretetben semmi, ami nem bölcs, és semmi ebben a bölcsességben, ami nem válna át szeretetbe; szemlélni, hogy miként egy ez a szeretet az öröktől szeretett Legfőbb Jóval, mint egy e bölcsesség a mindig ismert első igazsággal, mint egyesülnek ezek a tökéletességek és csak egyet képeznek éppen annak a lényegében, aki van. Hivatva vagyunk szemlélve vizsgálni a belső isteni életet, magát az isteni létet, az abszolút igazságot és szentséget, tekintetünket elveszíteni az Ő végtelen termékenységében, amint a három isteni személyben kibontakozik, szemlélni az Ige örök születését, aki az ő nagyszerűségének viszatükröződése és lényegének képmása, látni vég nélküli elragadtatásban a Szentlélek kimondhatatlan áradását, a szellemi tűznek ezt az áramát, az Atya és Fiú közös szeretetének tárgyát, a köteléket,

amely őket örökre egyesíti teljes egymásbaválásban.”

„Ki tudná azt a szeretetet és örömet kifejezni, amelyet ez a szemlélés támaszt bennünk? Ha már az isteni tökéletességnek a teremtményekben való visszatükröződése elbűvöl bennünket, az érzéki világ tündéri pompája, a színek és hangok harmóniája, a ragyogó ég kéksége a napsütötte tenger felett, mely a lét nyugodt óceánjára és az isteni bölcsesség végtelen, világosságára gondoltat bennünket; ha méginkább elragadtatunk a lélek világának sugaraitól, amelyeket a szentek élete tár fel előttünk, mi lesz akkor, ha Istent szemléljük, ezt az örökké önmagában nyugvó világosságát a bölesességnek és a szeretetnek, amelyből a teremtés egész élete származók. Szellemi villámlásról (Geistesblitz) beszélünk, hogy az értelem hirtelen megvilágosodását megjelöljük. Mit kell akkor Isten teremttelen fényéről mondanunk? Ez az ő túlságos fénye miatt rejtve marad előttünk, mint a világosan ragyogó napsütés sötétségének tűnik az éjjeli madár gyenge szeme előtt.

„Az öröm, mely ebből a szemléletből fakad, oly erős és határtalan istenszeretetnek az ujjongása, hogy azt semmi sem elvenni, sem kisebbíteni nem tudja. A Legfőbb Jónak ez a szeretete szükségszerűen következik egészen belülről és nem szabad többé. A végtelen Jó, ha közölni fogja magát velünk, el fogja csendesíteni a kielégíthetetlen szomjunkat a boldogság után és túlaradóan betölti szeretetünket, mely szükségszerűen tapad hozzá. Akaratunk természetéből kifolyólag teljes hatalmával feléje

fordul... Minden véges jónak a megpillantásánál szabad marad akaratumk. Míg Isten jóságát nem szemléljük közvetlenül, Isten ösztönzését tudjuk követni és még neki ellenállni is; lia azonban az ő nagyszerűsége megjelenik előttünk, akkor vágyaink betelnek és nem leszünk képesek, hogy szeretetét ne viszonzozzuk: „megelégítetem, mikor megjelenik a Te dicsőséged.”¹

„Ez tehát a csodálatnak, tiszteletnek, hálának a szeretete a meghittségnek olyan mélységével, amilyen semmi emberi hajlamnak nem sajátja; ez a szeretet, melyben főleg annak örülünk, hogy Isten végtelenül szent, igazságos, irgalmas; szeretet, amelyben az ő gondviselésének minden szépségét imádni fogjuk, megvakulva az ő dicsőségétől, mely bennünk és rajtunk keresztül sugárzik.”

2. Ez az a cél, amely felé az ember ösztönösen és erőszakosan vágyódik. Az emberi akarat tárgya a „jó magában véve.” Kielégíteni semmi részleges jó nem bírja. Csak amikor eljut minden jónak az ősforrásához, akkor tud a szomjas emberi vágyakozás kielégülni. A kinyilatkoztatás a boldogító istenlátásban jelöli meg Istennek ezt a birtoklását. (Aristoteles szintén erre az eredményre jutott.²) A pusztán filozófiai kutatás ebből a tényből a végső cél transcendenciáját is megállapíthatja. Ezt az istenismerést az ember a maga erejéből el nem érheti. Az ismerés mindig az ismerő és az ismert dolog egysége, miközben az ismerő magába fogadja az ismert dolgot. Nyilvánvaló, hogy a véges teremtmény képtelen a végtelen Isten

¹ Zsolt. 16, 15.

² Stolz 155.

befogadására. „Ha valamely megismert dolog természet-módja felülmúlja az ismerő dolog természet-módját (modum naturae), kell, hogy annak a dolognak az ismerete felett álljon az illető dolog természete tének.”¹ Az ember így tehát nem juthatna el soha a teljes boldogsághoz, Isten közvetlen ismeretére, hanem meg kellene elégednie egy tökéletlenebb boldogsággal, amely Istennek közvetett, analóg ismerésében állna.

S ezen a ponton fontos adat a kegyelem ténye, amelyről kinyilatkoztatás tudósít bennünket. A kegyelem az az új valóság, amely a természetfeletti cél elérésére képessé teszi az embert. A kegyelem szerepe az, hogy lehetővé teszi oly cselekedetek végzését, amelyek a természetfeletti célra érdemszerzők, előkészítők. Az ontológiai formát illetőleg az Isten ezt a segítségét kétféleképpen adhatja. Vagy mint átmenő, elmúló segítséget az egyes cselekedetekhez, vagy pedig mint megmaradó cselekvési princípiumot, mely által az ember mintegy természetszerűleg tud a természetfeletti célnak megfelelő, arra előkészítő cselekedeteket végezni. A kinyilatkoztatás adatai, hitrendszerünk erre az utóbbi megoldásra utalnak. A Szentírás kifejezései a kegyelemre célozva Isten magvárói beszélnek, ezáltal lesz a lélek Isten temploma, ezáltal fűződik Krisztushoz, mint szőlővessző a szőlőtőhöz, és valami új élet elve, a Szentlélek pecsétje. S a Szentírás többször beszél az isteni természetből való részesedésről, mikor a kegyelemről szól. (Pl. 2 Pet. 1, 4., In. 3, 8.)

¹ I. q. 12. a. 4.

Szent Tamás, hogy a kegyelem megmaradó jellegének az értelem szerint való megfelelőségét igazolja, arra az analógiára utal, hogy az Isten a természetes rendben is a szükséges képességekkel és megmaradó készségekkel szerel fel valamit, ha azt valamilyen célra rendeli.¹ Éppen így kézenfekvő, hogy a természetfeletti rendben is Hlyen maradandó képességgel, készséggel szerelje fel a lelket természetfeletti célja elérésére. A kegyelem tehát — a teológusok közös tanítása szerint — megmaradó készség (habitus), amely a lelket megisteníti, az isteni természetből részesedést biztosít számára.

Ez tehát a kegyelem lényege, hogy megadja a léleknek azt a részesedést az isteni természetből, azt a bizonyos megistenülést, amely által képessé válik Istent úgy ismerni és szeretni, amint ő ismeri és szereti magát. Az ember az állattól eltérően azért képes szellemi ismerésre és szeretésre, mert szellemi természete van. Éppen így az isteni életben való részesedésre is azért képes, mert a kegyelem révén résesedik az isteni természetben,

A kegyelem által tehát adoptív fiává válik az ember az Istennek. Ez az „örök élet magva.” Arra adva Istentől, hogy kibontakoztassa bennünk az isteni életet, amely a túlvilágon éri teljes kifejelettségét, de amelynek a kegyelem törvénye szerint már ebben az életben meg kell kezdődnie és ebben az irányban kell fejlődnie. A kegyelmi, „Istentől született”, isteni élet, tehát lényegében ugyanaz az élet, mint a másvilági, örök élet. Garrigou-Lagrange ebből a szemléletből fo-

¹ I. II. q. 110. a. 2.

galmazta meg a keresztény élet lényegét, mikor „megkezdett örök élet”-nek nevezi. A tölgyfa magjából nem tud tölgyfa lenni, ha nincs meg benne annak természete. Sem a gyermekből ember, ha nem gyökerezik benne az emberi természet lényege.¹ Ugyanígy van a kegyelmi és az örök életnél is. Ez az értelme a fenti idézeteknek is, melyeket az örök életre vonatkozólag hoztunk. Az Úr Jézus ismét és ismét kijelenti, hogy aki benne hisz, az Ő parancsait megtartja, annak örök élete van. Már megvan benne, megkezdődött benne az örök élet. Ezt bizonyítja az a körülmény is, hogy már itt a földön lehet nagyobb szeretet, mint odaát a mennyországban. Például egy megkeresztelt gyermek lelke odaát és Szent János szeretete itt a földön.²

A kegyelmi életnek ebből az alapvetően fontos szemléletéből következik, hogy a kegyelem, „ami az ő természetét illeti, elveszíthetetlen, örökké kell tartania és az örök életbe kibontakoznia.”³ Hogy a kegyelmet elveszítjük, annak a mi hibánk az oka. De az isteni terv és gondolat az a kegyelemmel, hogy az fejlődjék és bontakozzék bennünk, fakassza fel a hitnek, az isteni életnek mélységeit, mind erőteljesebben és tökéletesebben fűzze a lelket Istenhez.

3. A kegyelem ez isteni életet kivirágoztató rendeltetése által van szoros kapcsolatban az erényekkel. Általuk válik a kegyelem dinamikussá és tud valóban kibontakozni. Mégpedig itt nem az (akár örökléssel, akár gyakorlással) szerzett, hanem az u. n. belénkön-

¹ Garrigou—Lagrange 80.

² Uo. 82.

³ Uo.

tött erényekre kell gondolnunk, amelyekben mindig egy finomabb mozzanat, a felülről adottság szerepel. Az emberi erőfeszítésen és képességen túlmennek és természetfeletti az eredetük. (E beöntöttség lényegére rámutat az alábbi, erkölcsi erényekre vonatkozó Összehasonlítás.) A belétköntött erények kétfélék. A teológiai (isteni) erények tárgya az Isten. Közülük főleg kiemelkedik a kegyelem kapcsolata a szeretettel, amely a többi erényektől eltérőleg csak a kegyelemmel együtt lehet a lélekben. A keresztyén életeszmenyt illetőleg is ez az alapvető erény, mert ez foglalja össze és reprezentálja leginkább az összes többi erényeket s egyesít leginkább a végső céllal, Istennel.¹ Mivel pedig valamely dolog akkor tökéletes, ha eléri célját, azért a keresztyén tökéletesség elsősorban a szeretetben áll, mint ezt a Szentírás számos helye is alátámasztja. A keresztyén életnek ez az eszménye felel meg a főparancs szellemének is. Jól mondja Szent Tamás: „A keresztyén élet tökéletessége elsősorban az isteni szeretet szerint mérhető, másodsorban a felebaráti szeretet szerint. E kettőért adattak az isteni törvény főparancsai. Csak másodsorban s mint eszközökben áll a (evangéliumi) tanácsokban.”² A belétköntött isteni erényeken kívül az ember lelkében vannak még belétköntött erkölcsi erények is, amelyek a megfelelő szerzett erkölcsi erények felett állnak és magasabb szempont által különböznek tőlük: irányvonaluk „már nem a természetes értelem, hanem a hittől megvilágosított értelem... így pl. a keresztyén mértékletesség egy olyan önmegtágadást

¹ V. ö. I. Kor. 13, 4 sk.

² II. II. q 187 a, 3.

foglal magában, amely a pusztán természetes erkölcsstanban ismeretlen. Ez az eredeti bűnről, a személyes bűneink súlyosságáról s annak következményeiről, a természetfeletti célunk magasztosságáról és a keresztre feszített Megváltó követéséről való kinyilatkoztatott tanokon alapszik. Micsoda különbség van aközött a mértékletesség között, amelyet Aristoteles ír le s a között, amelyről egy Szent Ágoston beszél.”¹

4. A kegyelmi élet kifejlesztéséhez az erényeken túl hitrendszerünk újabb adottságokról tanúsít s ezek a Szentlélek ajándékai. Az általános egyházi tanítás szerint a lélekben a megszentelő kegyelemmel együtt — az említett beléknköntött erényeken kívül — beöntetnek a Szentlélek ajándékai is. A Szentírás gyakran szól a Szentlélek munkájáról a lélekben, az ő kegyeléről, mely tanít. S a Szentírás adatai arra utalnak, hogy a Szentlélek működésének iránya az, hogy a kegyelem szerint való teljes, kifejlett életet, az igazság szerint való életet létre hozza a lélekben. „Akik az Isten lelkétől vezéreltetnek, azok az Isten fiai.”² Ez az értelme a bérálás szentségének is, melyben a lélek különösebb, személyes vonatkozásba kerül a Szentlélekkel, hogy megadja a lélek nagykorúságát, erőssé, férfiasá tegye és képessé, hogy bármilyen nehézség ellenére is mindig tudja követni az igazságot. Ezen a ponton jelöli meg a kinyilatkoztatás a Szentlélek ajándékainak szerepét. S ez az alapja annak, hogy ezek az ajándékok különböznek a beléknköntött

¹ Garrigou—Lagrange 178.

² Rom. 8, 14.

isteni és erkölcsi erényektől. A Szentlélek ajándékai a Szentírás utalásai szerint¹ megmaradó készségek. Ezek pedig fajilag (species) aszerint különülnek el, hogy különböző-e a tárgyuk (objectum formale, motívum formale), mint a látásnak a szín és a fény, a hallásnak a hang, stb. A Szentlélek ajándékai is így különböznek az erényektől.

„Hogy az ajándékokat az erényektől megkülönböztessük, követnünk kell a Szentírás kifejezőmódját — mondja Szent Tamás —, amelyben előadatnak nekünk, nem ugyan az ajándékok nevén, hanem „lelkek” nevén. így mondja ugyanis Izaiás (11, 2): megnyugszik rajta a bölcsesség és értelem lelke, stb. — S ezekből a szavakból nyilvánvalóan megérthetjük, hogy az a hét ott úgy van felsorolva, miszerint az Isteni sugallat által vannak bennünk (ab inspiratione divina). A sugallat pedig valami kívülről való mozgítást jelent. Észbe kell ugyanis vennünk, hogy az emberben kettős mozgató elv van: az egyik a belső, amely az értelem, a másik a külső, amely Isten, mint fentebb mondtuk (q. IX. a. 4. és 6.) és amint a Filozófus is mondja a De bona Fortunában. Nyilvánvaló azonban, hogy mindennek, ami mozog, arányosnak kell lennie a mozgatóhoz s az, a mozgatható dolognak a tökéletessége, az a dispozició, amely által alkalmas lesz, hogy mozgatójától mozdíttassék. Minél magasabb tehát a mozgató, annál inkább kell, hogy a mozgatható tökéletesebb dispozicióval legyen arányos hozzá; amint látjuk, hogy tökéletesebben disponálnak kell lennie a tanulónak arra, hogy magasabb

¹ Pl. Iz. 11, 2. Ap. Csel. 1, 8. In. 17,

tudományt vegyen át tanítójától. Világos pedig, hogy az emberi erények aszerint tökéletesítik az embert, hogy az ész által induljon azokban, amiket kívül vagy belül cselekszik. Kell tehát, hogy az emberben legyenek magasabb tökéletességek is, amelyek által fel van szerelve arra, hogy Istentől indíttassék; és ezeket a tökéletességeket ajándékoknak hívjuk, nemcsak, mivel Istentől önttetnek belénk, hanem mivel azok által alkalmassá lesz az ember, hogy mintegy természetszerűen mozgékonyá váljék az isteni sugallattól, mint Izaiás mondja (50, 5): „Az Úr megnyitotta a fülemet és én nem mondok ellent, hátra nem térek”, s a Filozófus is azt mondja a *De hona Fortunában*, hogy azok, akik isteni ösztönzés által indíttatnak, nem helyes, hogy az emberi értelemről kérjenek tanácsot, hanem kövessék a belső ösztönzést, mivel kiválóbb elvtől indíttatnak, mint az emberi értőlem.”¹

Ez a Szentlélek iránt való engedelmesség² az az új, magasabb tökéletesség, amely a Szentlélek ajándékainak a formális tárgya, s amely által ez ajándékok az erényektől fajlag különböznek. Tehát ezek az ajándékok azok a szervek, amelyek által a lélek bekapcsolódik Istenbe, hatni engedi magára az isteni világot, az isteni ösztönzést.

5. Erre utal az egyes ajándékok értelmének a vizsgálata is. A bölcsesség ajándéka arra képesíti a lelket, hogy mindent Istenben nézzen, amint a természetes bölcsesség mindent a végső cél szerint vizsgál és értékkel. Az értelem ajándéka arra segít, hogy be-

¹ I. II. q. 68. 91.

² U. o. ad. 3.

lelássunk a kinyilatkoztatott igazságok mélységébe s megérezzük azoknak isteni szépségét s lelket tápláló tartalmát. A tanács ajándéka a nehéz helyzetekben igazít el és mutatja meg' a célra vezető eszközöket. Az erősség ajándéka szilárdná teszi a lelket, hogy az igazságért bármilyen nehézséget elviseljen (sustinere) és a megfelelő helyzetekben bátor és erőteljes lépéseket tegyen (aggredi). A tudomány ajándéka azt a tudást adja a léleknek, hogy milyen kicsiny és mulandó ez a világ s mennyire más és nagyszerű az a másik, amely e felett áll. A kegyelet (jámberság) ajándéka az Isten szolgálatát, hódolatteljes imádását teremti meg, illetve teszi tökéletessé a lélekben. A félelem ajándéka a bukott emberi természet rendetlen vágyaival szemben való óvatosságot adja meg a léleknek.

Ezek az ajándékok tehát egyrészt az értelmet tökéletesítik (bölcseiség, értelem, tanács, tudomány ajándéka). Megadják a léleknek az érzéket a természetfeletti finom eligazodásai iránt. Általuk eltűnik az emberben minden, ami különszerű, az egyetemes-től eltérő, nem az egyetemes értékek és az egyetemes igazság szerint való. A lélek kitárul az objektív igazság előtt, melyben Isten terve, rendje, szava, szól hozzá s hódolattal, devócióval hajlik meg az isteni útmutatás előtt s gyengéden, alázatosan, odaadóan kész annak követésére. Ez a felfelé való figyelés, az isteni eligazításnak feltétlen tisztelete, az a passzivitás, melyet a teológia a Szentlélek ajándékai legkiemelkedőbb vonásának tanít. Szépen mutat rá ennek lényegére Garrigou-Lagrange rövid vázлата: „A hit az értelem ajándékától megvilágítva, sokkal behatóbb és

ezenilélődőbb lesz; a remény a tudomány ajándékától kitanítva, minden múlandó dolog hiúságáról, tökéletes bizalommal és gyermeki odaadással válik, miközben a bölcsesség ajándékának megvilágosításai a szeretetet az isteni egyesülés meghittségévé avatják. A méh vagy a vándormadár ösztönétől vezetve bámulatos bizonyossággal cselekedik és így utal a szellemi lényre, mely vezet, éppúgy „hajlik a lelki ember — mondja Szent Tamás — nem csupán mintegy a saját akaratának indításából, hanem a Szentlélek ösztönzéséből valamit tenni Izaiás (4. IX. 19) szavai ezerint: „Ha Ő jön, mint egy elragadó áradás, amelyet az Úr lehellete űz.”¹

A másik sora ezeknek az ajándékoknak az akaratot van hivatva tökéletesíteni (erősség, jámborság, az Úr félelmének ajándéka). S ezen a vonalon főleg az erősség ajándékát kell hangsúlyozni, mint az akarat ajándékok legjellegzetesebbét. A Szentlélek ajándékainak értelme, mint érintettük, elsősorban a lélek nagykorúsága, férfias ereje. így látjuk azt a Szentlélek első eljövetelekor, mikor az ingatag és bizonytalan apostolokat hőökké avatta. A Szentlélek ajándékai tüzet, viharos erőt jelentenek, amelyek hatalmasan tudnak dolgozni. Az akarat ajándékok tüntetik el a lélekből a tétovázást, gyengeséget, habozást, botladozást s teszik szilárdná, Istenbe gyökerezővé.

Ezeknek az ajándékoknak tehát az a jelentőségük a lélekben, hogy a kegyelmi életet, isteni életet kifejlesszék. Az mintegy természetévé válnak a léleknek.

¹ i. m. 190.

S annak a nagyságra betöltése az istenfiúi önérzettel, az Istenhez tartozás mélységének öntudatával.

Ez tehát az a speciális többlet, amelyet a Szentlélek ajándékai az erényekkel, — még a belétköztött isteni erényekkel szemben is — jelentenek s amiért azokat az erényektől különböző, fajlag új készségeknek kell felismernünk. „Egy erénynek és a neki megfelelő ajándéknak pl. a lelki erősségnek és az erősség ajándékának ugyanaz a tárgya, de különböznek a magasabb szempont által, mely tevékenységük-nél mértékül szolgál és azután különböznek működésük módja által. Az értelem, még ha a hit és a belétköztött okosság világítja is meg, tevékenységeinket az emberi mód szerint vezeti, a Szentlélek azonban emberfeletti módon¹ (melynek értelmét, mibenlétét fentebb érintjük).

„Éppúgy az értelem ajándéka kikutatja a kinyilatkoztatott igazságok mélységét, míg a hit egyszerűen csatlakozik azokhoz. A teológus kimutatja, mi tartozik a hithez s válaszol a tévedések álkövetkeztetéseire, miközben gyakran bonyolult emberi kutatás alapján egyezteteti össze az írásokat és a zsinatok kitételeit. Egyszerű keresztények a Szentlélek különös sugallata által néha bámulatos éleselméjűséggel és megcáfolhatatlanul adnak választ, hogy a teológus így kiált fel: „Csodálatos Isten az ő szentjeiben.” Ugyanez a különbség áll fenn az okosság és a tanács ajándéka között. Egy nehéz helyzetben az okosságnak akár szerzett, akár belétköztött az, az illető tevékenységnek minden körülményét és következményét

¹ V. ö. I. II. q. 68. a. 2, ad 1,

tekintetbe kell vennie és vizsgálnia s hosszasan töpreng anélkül, hogy bizonyosságra jutna, mit kell választania. A tanács ajándékának sugallata viszont ha alázattal és bizalommal kértük, néha egyetlen pillanat alatt megvilágít mindent”.¹

6. A keresztény életeszmeny problémájának szempontjából nagyon fontos kérdés az, hogy vájjon ezek az ajándékok szükségesek-e az üdvösséghez. Szent Tamás így válaszol erre a kérdésre: „Az ajándékok az ember bizonyos tökéletességei, melyek által disponáltatik, hogy jól kövesse az isteni ösztönzést s ezért azokban, amikben nem elegendő az és ösztönzése, szükséges a Szentléleké s következésképen szükséges az ajándék. Az ember értelme pedig kétféleképen tökéletes Istentől: először a természetes tökéletességgel, tudniillik az ész természetes világossága által, a másik módon valami természetfölötti tökéletességgel a teológiai erények által. (I. IL LXII a. 1.) És bár ez a második tökéletesség nagyobb, mint az első, mégis az ember az elsőt tökéletesebb módon bírja, mint a másodikat. Mert az elsőt úgy bírja a» ember, mint teljes birtoklást, a másodikat pedig, mint tökéletlent; tökéletlenül ismerjük és szeretjük ugyanis Istent. Nyilvánvaló pedig, hogy valami, ami tökéletlenül bír valami természetet, formát vagy erényt, nem tud önállóan cselekedni, hacsak másától nem indítatik (segíttetik) ; mint a nap, amely tökéletesen fénylik, önmaga által tud világítani, a ho!4 pedig, amelyben tökéletlenül van meg a világosság természete, nem világít, hacsak nincs megvilágítva.

¹ Gairigou—Lagrange 180.

Az orvos, aki tökéletesen ismeri a gyógyítás művészetét, önállóan tud működni, de a tanítványa, aki nincs teljesen kiképezve, nem tud önállóan működni, hacsak az nem irányítja. így tehát, ami azokat a dolgokat illeti, amelyek az emberi értelem alá tartoznak, tudniillik az ember számára konnaturális célra vonatkozólag, az ember tud működni az értelem ítélete által; ha mégis ebben is segítetik Istennek különös sugallata által, ez a túlradó jóság műve... De a természetfeletti, végső cél rendjében, amelyre az értelem indít, amennyiben bizonyos fokig és tökéletlenül informálva van a teológiai erények által, nem elégséges az értelemnek ez az indítása, hacsak nincs meg felülről a Szentlélek ösztönzése és indítása, mint utal rá a Rom. 8, 14: akik az Isten lelkétől vezéreltetnek, azok Isten fiai... és örökösei és Zsolt. 142, 10: a te jó lelked elvezet engem a biztos földre; mert tudniillik a boldogság ama országának örökségére senki sem tud eljutni, hacsak nem segíti és vezeti a Szentlélek. S ezért annak a célnak elnyerésére szükséges az embernek bírnia a Szentlélek ajándékát”.¹

A Szentlélek ajándékainak szükségessége tehát azáltal van adva, hogy az isteni erények, bár magasabb tökéletességet jelentenek, mint az ajándékok, az emberi képességekbe vétetnek fel s így működésű ívben megmarad bizonyos emberi mód, tökéletlenség, nehézség. S a Szentlélek ajándékainak a feladata az, hogy a léleknek ezt a fogyatkozását kipótolják; a lelket erőssé és hűségessé tegyék, hogy az igazság szerint való, a kegyelmi élet természetévé válják; abba

¹ I. II. q 68. a. 2.

belegyökerezzenek, azt egész, komoly lendülettel élje és benne megtalálja annak isteni gyönyörét.

7. Azokat a tevékenységeket, amelyeket a Szentlélek irányítása mellett végez a lélek, a Szentlélek gyümölcseinek hívjuk. Ezeket Szent Pál sorolja fel:¹ „A lélek gyümölcsei pedig: szeretet, öröm, békesség, türelem, nyájasság, jóság, hosszútűrés, szelídség, hit, szerénység, megtartóztatás, tisztaság.”

Ha az erények tartalmát vizsgáljuk, azt találjuk, hogy valóban a három isteni erény s a négy sarkalatos erény (amely a többi erkölcsi erényt is magában foglalja), valamint a Szentlélek ajándékai között szoros összefüggés van. S ugyancsak bizonyos összefüggés állapítható meg a nyolc boldogsággal is, amelyek bizonyos cselekedetek (elsősorban a Szentlélek ajándékaiból folynak, mint készségekből²), melyek a végső célnak való megfelelésük révén az örök boldogság reményét s így bizonyos értelemben annak kezdetét jelentik az ember számára.³

Ha tehát a Szentlélek ajándékainak lényegét nézzük (pld. a fentebbi felsorolásban) és egybevetjük az erényekkel, a következő megfeleléseket kapjuk: hit — értelem ajándéka — tisztaszívűek boldogsága; remény — tudomány ajándéka — akik sírnak; szeretet — bölcsesség ajándéka — békések; okosság — tanács ajándéka — irgalmasszívűek; igazságosság — jámborság (kegyelet) ajándéka — szelídek; lelki erősség — erősség ajándéka — akik éheznek és szomjaznak a z

¹ Gal 5, 22—3.

² I. II. Q. 70. a. 3.

³ I. II. q. 69. a. 1.

igazságot; mértékletesség — félelem ajándéka — lelki szegények boldogsága. (S ez a megfelelés még tovább kiterjeszhető a Szentlélek gyümölcseire is.)

Tehát az emberi lélekben hitrendszerünk tanítása szerint valóban egy természetfeletti organizmus van. A kegyelem, a természetes (szerzett) erények, a belénkötött erények és Szentlélek ajándékai azok a természetfeletti szervek, amelyek orgánumai a kegyelmi életnek, hogy rajtuk keresztül kivirágozzék s a maga teljes, nagyszerű kibontakozását elérje.

8. Problémánk számára fontos kérdés, hogy az az életesmény, mely hitrendszerünk világánál élénk rajzolódik, misztikai-e! Hiszen természetesen hitünk tanításában semmi adat nincs arra, mintha a Szentlélek ajándékai csak a misztikai életben érvényesülhetnének s működhetnének s nem a közönséges vallási életben is.

Erre a kérdésre kettős választ adhatunk. Az egyik a tradícióé. A nagy atyák a Szentlélek ajándékainak — melyek a kegyelmi életet par excellence jelentik — működési területét főleg a heroikus Istenes emberszeretben, a misztikai életben jelölik meg. Ennek az egyhangú, általános voltával szemben komoly nehézséget támasztani nem lehet. A Szentlélek ajándékai működhetnek a nem-misztikai, közönséges vallási életben is, de a maguk igazi kifejelettségét csak a misztikai életben érik el.

A másik fele válaszunknak előbbi vizsgálódásainkból adódik.

Hitrendszerünk a keresztény élet eszményét nem kazuista vagy minimista beállítottságúnak mutatja be. A keresztény tanítás alapelvei szerint, a kinyilat-

koztatás alapvető eligazításai szerint a keresztyén élet fogalmának nem tesz eleget a bukdácsoló, lanygos, Istennel úgy melleleg törődő lelkiség. Mint láttuk, a kegyelem lényegéből következik, hogy annak mindinkább növekednie, fejlődnie kell a lélekben, s csak az emberi mulasztás az oka, ha ez nem következik be. A keresztyén élet a maga rendje szerint a kegyelmi életnek komoly kibontakozását jelenti. A keresztyén élet az erényeknek és a Szentlélek ajándékainak kifejlődésén keresztül éri el a maga igazi, egész formáját. Ez a maga egészében Istenben gyökerező, bitből élő, s a világot bittel, természetfeletti erővel meggyöző élet a keresztyén élet. Ha tehát főleg a második fejezetet, a szemlélődés által megteremtett lelkiéletet (tehát misztikái életet) nézzük és összehasonlítjuk azzal az életeszmennyel, amely hitrendszerünk világánál élénk áll, azt látjuk, hogy ez a kettő teljesen egybeesik. Az előző két fejezet a lelkiélet szempontjából kereste az egyetemes, a teljességet s a mélységet a maga egészében akaró lelkiélet kibontakozásának az útját, e harmadik fejezet ugyanezt teológiai szempontból tette. S mind a kétirányú vizsgálat ugyanegy eredményre vezetett: az Istennel a szeretet erején keresztül való azonosulás, ennek az egyesülésnek a maga komoly kidolgozása adja meg az igazi keresztyén életeszmeny lényegét, akár lelkiéleti, akár teológiai szempontból vizsgáljuk azt. Más szóval úgy fejezhetjük ki ezt a tényt, hogy ez az Istennel való egyesülés teológiailag, a kegyelmi rend struktúráját nézve a Szentlélek ajándékain keresztül történik. A Szentlélek ajándékai fellépnek és érvé-

nyesülnek a még-nem-misztikai vallási életben is, de nem a maguk igazi kifejltségében és szabadságában. Ahol így tudnak működni, az már misztikai élet, mint ezt a tradíció és fentebbi vizsgálódásaink igazolják.

Így tehát ez a teológiai vizsgálat megerősítése az előző fejezetünknek, amely szerint a misztikai élet olyan életeszménynek alakult ki, amely a mindenki által követendő egyetemes, kifejlett életeszmény. Azonban a misztikai életeszmény egyetemességét teológiailag csak így tudjuk alátámasztani, ha azt előzőleg konkretizáljuk, elhatároljuk, megjelöljük, mi annak a lényege. Enélkül pl. A. Stolz teológiai következtetései a misztikai életet illetően, eléggé a levegőben lógnak, mert nincs bizonyítva, hogy ez az egyetemes keresztény életeszmény egybeesik azzal, amit a lelkiélet avatott mesterei misztikai életnek mondanak. S ez nem inkább a rendkívüli lelkiéleti jelenségek területére korlátozandó-e.

IV. FEJEZET.

A keresztény emberideál.

A fentebb mondottak alapján vázoljuk a keresztény emberideált. Hogy lássuk a keresztény lelkiéletnek, a misztikának a világánál, milyen a keresztény ember alakja konkrété. Vájjon az egyetemes keresztény ideál alkalmas-e arra, hogy valóban egyetemes legyen s megvalósítható és megvalósítandó legyen minden ember számára. Azoknak a számára is, akik a világban állnak.

Annak az életeménynek ugyanis, amely igényt tart arra, hogy kivétel nélkül minden ember előtt ideálként álljon, valóban egyetemesnek is kell lennie.

1. Az egyetemes keresztény emberideál megalkotásánál tehát apriori postulátum, hogy annak általános-emberileg is egyetemesnek kell lennie. Vele szemben is fel kell vetnünk azt a kérdést és követelményt, amit főleg Kant hangsúlyozott az erkölcsiség normájával kapcsolatban: néznünk kell, mi lenne akkor, ha mindenki eszerint élne? Milyen lenne, a világ és az élet? Meg lenne-e abban az Istentől akart (és a természet törvényeinek útmutatásával megfogalmazható) rend, harmónia és szépség. Vájjon a ke-

resztény embereszmény tud-e egyetemes lenni, amely az élet minden helyzetében s feladatában megvalósítható; amely számol az Istentől teremtett egész emberi természettel és a szónak nemes és magasabb értelmében el tudja mondani: Nihil humánum a me alienum pu to; semmit, ami hozzátartozik az emberi természethez, nem utasítok el magamtól. Ez a követelmény már eleve meghatározza a keresztény élet-eszmény koncepcióját. És mint nem-egyetemeset el kell utasítanunk annak minden olyan megfogalmazását, amely ezzel a körülménnyel ellentétben áll.

Nem egyetemes keresztény eszmény tehát az, amely infantilizmusból vagy rejtett manicheizmusból táplálkozik. Hogy egy élesen illusztráló példát mondjunk, a szüzesség e posztulátum értelmében nem tartozik a keresztény élet-eszmény lényegéhez. Egyrészt azért nem, mert ha mindenki eszerint élne, megállna az emberi élet, másrészt pedig azért sem, mert az az élet-eszmény, amely ezt lényegesnek tartaná, szembehelyezkedne az isteni renddel, amely nem véletlenül és hibát elkövetve teremtette az embert férfiúvá és nővé. (Más az, hogy a szüzesség a ezentpáli értelemben „jobb” állapot.) S ugyanazt kell mondanunk a külső aszkézisnek sok jelenségéről. S felfogásunk szerint erre a vonalra kell helyeznünk SzentÁgoston „magis miranda quam imitanda” elvét. A lelkiéletben sok út és irány van, amelyek inkább csodálandók; mint többletek és hősi erőfeszítések tiszteletreméltók, azonban az életszentséghez lényegesen hozzá nem tartoznak, egyetemesen nem követendők, s nem is minden életforma alkalmas rá, hogy benne követhető legyen. Az emberi lélek nem

képes arra, hogy minden szentnek mindenféle tökéletességét, amelyek sokszor ellentétes körülményeket tételeznek fel, megvalósítsa. A keresztény életeszmenynek olyan koncepciója, amely ezt belátni nem tudja, s a szentséget a fent érintett negativizmusok nélkül, illetve azok túlhangsúlyozása nélkül elképzelni nem tudja, nem számíthat az egyetemes jellegre,

Az egyetemes keresztény eszményt illetőleg ugyanezen a vonalon fontos követelmény, hogy az olyan legyen, hogy világban győzelmesen, diadalmasan tudjon megállni, azt alakítani, s harmonikussá, széppé tenni tudja. Az Isten bölcsességét feltételezve semmiképen sem fogadható el, mintha a világban a cselekvés, siker és virágzás csak azok számára volna fenntartva, akik nem élnek lelki életet.

Az egyetemes keresztény életeszmenynek ilyen értelmezése, ezek a posztulatumok — mint érintettük — mélyen meg van alapozva az isteni bölcsességben. Isten nem mondhat ellen önmagának. Tehát a Tőle való világnak rendje, struktúrája nem lehet ellentétes az ugyancsak Tőle kinyilatkoztatott vallás életeszmenyével. Az egyetemes keresztény életeszmeny nem lehet olyan, amely ellentétben áll az emberi természet berendezettségével, melyet Isten oltott bele.

2. S ezzel az egyetemesség kérdésével elérkeztünk aja örökké felmerülő, s (a katolicizmuson kívül és belül) annyszor félreértett problémához, melyet munkánk elején említettünk. Bizonyos pszichológiai okokból örökké fennáll a kísértés, hogy a kereszténység, mint a türelem, az erélytelen jószág és negati-

vizinus vallása interpretáltatik, amely való jámbor nőknek, elesetteknek és gyengéknek, de aki a világban áll, azt igenli, az nem használhatja, pláne nem fordulhat a misztika felé. A kereszténység jórészt úgy él a köztudatban — és sajnos, vezető szellemek esztimációiban is, — mint a gyengesség, az elmálló, tehetetlen alázat vallása, amely az étellel nem tud mit kezdeni. A, kereszténységet — mint a bevezetésben Prohászkt idéztük — úgy nézik, mint valami alsóbbrendű, külsőséges és szellem, erő nélkül való fetisizmust.

Már a második században felmerül a rómaiak részéről a kereszténységgel szemben a kifogás és vád, hogy elpuhítja az embereket; gyengévé, asszonyossá, jámborrá nevel, s ezzel aláássa a római birodalmat, amelynek kemény férfiakra volna szüksége.

Ennek a felfogásnak a közelmúltban legerőteljesebb képviselője Nietzsche volt. Nagy írói tehetségével és szuggesztivitása val széles tömegekben terjesztette el azt a vádat, hogy a keresztény morális a rabzolgai tulajdonságokat követeli: „az alázatot, irgalmat, részvétet, puha megbocsájtást, engedelmisséget s ezért uralkodásra képes, emberfeletti, hősiességét nem tud nevelni.” S az ő hatása roppant nagy volt éppen a szellem legelőkelőbb régióira, s azon keresztül a szellemi mozgalmakra, s így az egész társadalomra is. A kereszténységgel szemben való mai nagy averzióban az egyéb okok mellett éppen neki igen nagy része van. S hasonló hangokat manapság is bőven hallhatunk.

„Henry de Montherland francia író 1941-ben (Stoltice de juin. Paris 1941.) azt írja, hogy az elsat-

nyúlt és elgyengítő keresztény eszme megbukott, s átengedte terepét az érlelődő új pogány gondolatnak, az erő civilizációjának. Vissza kell térni a bátorság és veszély kedveléséhez, úgymond, a férfias nemes indulatok igenléséhez, az esztelen és céltalan cselekvés kereséséhez. Erős, kíméletlen, áldozatkész, halál-megvető, kemény gerincű s hősiességre van szükség. Ám a kereszténység, mely a gyöngék védője és menedéke, nem képes a jövő nemzedéket az erő civilizációjának megvalósítására nevelni”.¹

Ha valaki valóban őszintén szembenéz az itt fennálló problémákkal, akkor el kell neki ismernie, hogy ezekben a kifogásokban elvitathatatlanul része van egy bizonyos nemes többet-akarásnak, felsőbbrendűség- és igazságkeresésnek, mely elől nem zárkozhat el az, akinek komolyan van fogalma az „Egyház lelké”-hez való tartozás feltételeiről.

3. Lényegében ugyanezt az ellentétet dolgozza ki Heiler is a „Das Gebet” című vallástörténeti művében. Szerinte két típusa van a vallásosságnak, jámborságnak: a profetikus és misztikus típus. (Leginkább Höfding aktív és passzív típusára hasonlít.) Vizsgálódásaival érdemes foglalkoznunk, mert a fenti ellenvetések valláspszichológiáját is kidolgozzák és sok jó szempontot vetnek fel a keresztény embereszmét és a misztikát illetően.

Heiler a misztika lényegét abban látja, hogy „a világ és az én radikálisan tagadtnak”, „az emberi személyiség feloldódik, elmerül, elsüllyed az isten-

¹ Kat. Nevelés 1942. 241. 1.

ség végtelen egységében”. Ellentéte a profetikus forma. „Fékezhetetlen akarása az életnek, állandó kényszer az életézés állítására, erősítésére és fokozására, egy lenyűgözöttség és megszállottság az értékektől és feladatoktól, szenvedélyes törekvés ezeknek az ideáloknak és céloknak megvalósítására; egy „lélektől való üzetésről”, „lélekben való forrásról” a „lélek erőszak”-áról beszél Pál.¹ A misztika passzív, kvietisztikus, rezignált, szemlélődő, — a profetikus vallásosság aktív, versengő, vágyakozó, etikai. A misztikus az érzelmek és az akarati élet kioltására törekszik, mert az extázisnak és a nirvánának a boldogsága csak az akarati élet kiölésének az árán érhető el. A profetikus vallásosságban az érzelmek feltámadnak, életakarása állítja önmagát, győz és diadalmaskodik a külső vereségben is, dacol a halállal és megsemmisüléssel. A legmélyebb csapásból és kétségből is áttör végül, a szívós életakarásból születve, a hit, a megrendíthetetlen biztosság, a sziklaszilárd alkotás és bizalom, a merész, bátor remény. A misztikus lemondó, önmegtágadó, nyugvó, a próféta küzdő, aki állandóan a kétségből a bizonyosságba, a kínzó bizonytalanságból az abszolút életbiztossághoz, a csüggedésből friss életkedvhez, a félelemből a reményhez, a lesújtó büntudattól a boldog kegyelmi és üdvöntudathoz tör fel. ő nem beatus possidens, hanem életkedvét mindig alkotó tettben, szabad erkölcsi tettben kell állítania, minden remény ellen remélnie és hinnie”.² „Ha „szeretet” és „egyesü-

¹ 249. 1.

² 255. 1.

lés” a misztika központi fogalmai, akkor a hit vezérszava a profetikus vallásosságnak”.¹

A két típus különbözését még bőven tárgyalja. Röviden mi is érintjük. A profetikus vallásosságban ritkább az extázis. A misztikus távolabb van a primitív, naiv vallásosságtól. Imaélete szándékos, unalmasabb, pszichotechnikával él, a profetikus ima ellenben friss, eredeti, egyéni. A misztikus ember nőies, a profetikus férfias. A misztika isteneszméje személytelen, a profetikus ember Istene antropomorfíább. A misztika történelemszemlélete történetietlen, absztrakt. A profetikus történeti. A történelemben is az Isten akaratát látja. A misztika tekintély ellenes, a szubjektív, a belső revelációt becsüli, a profetikus vallásosság tekintélyi. Az etika a misztikában csak előkészítő jellegű; a tökéletes túl van jón és rosszon. A profetikus vallásosság etikus. „Az erkölcsi cselekvés a misztikában csak előfoka az Istennel való egyesülésnek, a profetikus vallásosságban azonban közösség az Istennel. A misztikus etika kizárólag negatív jelentésű, a megváltódás (Heil) akadályát akarja elhárítani, a természetes érzelmi életet megkötni. A profetikus etikának viszont pozitív jelentése van; Istentől akart ideálokat akar realizálni, amelyek magukban véve értékesek”.² A misztika szélsőségesen individuális jellegű, aszociális, szűk körre szorítózkodó, esoterikus. A profetikus vallásosság erősen szociális jellegű. Ereje közösségformáló. Missziós akarása van. A kultúra értékeivel szemben

¹ 256. 1.

² 271.

a misztikus — a profetikus emberrel ellentétben — indifferens. Ideálja az anachoréta élet, a házasságnehézség számára.¹ A profetikus ember nem aszkéta. „Az aszkézis, amely az érzékiséget és a tőle táplált érzelmi életet lassan kihalásra viszi, alapja a tiszta misztikának. A nagy profetikus személyiségek azonban nem voltak aszkéták. Semmi sem fekszik számukra távolabb, mint a természetes érzelmi és ösztönélet mortifikálása. Semmi nyoma a mindennapi foglalatosságoktól és az élet kis örömeitől való irtózásnak, mint azt számtalan misztikusnál találjuk.

Jézus ártatlan életöröme egyenesen botrány volt a szigorú erkölcsű farizeusoknak”.²

Ezeknek a soroknak téves beállításával itt nem foglalkozunk. Főleg egészen tévesnek és helytelennek tartjuk az örök embernek a félreértelmezését és történelmi jelenségekkel való összekeverését. (Pl. Heiler szerint a misztika „a kereszténységbe — mint a zsidó vallásba és izlamba — csak kívülről nyomult be: a szinkeretisztikus misztériumokból és a késő-antik vallásos filozófiából, sőt a neoplatonizmusból”.³

Ez elemzések sok túlzása mellett azonban feltétlenül áll, hogy a lélek magatartását ez a két irány jellemzi. A lelkiéletnek ez a két pólusa van. Ez a két magatartás az alapvető az Istennel szemben való elhelyezkedést illetően. A következőkben, mikor a keresztény emberideált vázoljuk, ennek a

¹ 256—82.

² 370.

³ 282.

szembeállításnak az igazságára vonatkozólag is választ adunk. Vizsgálódásainkban azonban a lélek poláris magatartásának jelzésére e két fogalmat használni fogjuk.

4. A kinyilatkoztatás embereszményét szobor-szerű szépségben foglalja össze és mutatja fel Ádám alakja. „Az eredeti bűn nélküli állapotban Ádám az emberi tökéletesség eszménye”.¹ Ádám jelenti az embert, úgy, amint Isten kezéből kikerült szűzien és kristályosan, a maga őseredeti elrendeltségében. (A Krisztus által hozott megváltás ennek az eszménynek a minél tökéletesebb megvalósítását jelenti a lélekben.) Ezért, mielőtt a fenti fejezetek nyomán a keresztény emberideál alakját megrajzolnánk, érdemes egy tekintetet Ádámra is vetnünk, mint aki az Istennek az emberrel való gondolatát reprezentálja. (Ez ugyan szorosabban a harmadik fejezethez tartoznék, csak éppen ez összefoglaló, reprezentatív jellege miatt tárgyaljuk itt.)

Isten mikor megteremti Ádámot, azt mondja: „Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlóságunkra, hogy uralkodjék a tenger halain, az ég madarain és a föld vadjain és minden élőlényen, ami mozog a földön.” „És megteremtette az embert az ő képére, férfiúvá és asszonnyá teremtette őket”.² „Valami sajátos méltóságot kölcsönöz az embernek az istenképesség. Isten mint az ég és föld ura uralkodik a mindenség felett: az embernek, mint Isten képmásának kell képviselni a legfőbb parancsolónak a

¹ Stolz. 99.

² Gen. 1, 26.

szerepét a földön, ő rendeltetett a földi teremtett világ¹ urául.”¹

Tanulságosan foglalja össze az őskeresztény tradíciót Ádám alakját illetően Stolz.² „Ádám különleges kegyelmi adományai az Istennel való egyesülésre voltak felépítve, s ezért ennek elvesztésével szűntek meg. Ez adományok átfogták a teóriának és praxisnak a szféráját, vagyis az ő szellemi, az ismerésbea kicsúcsosodó létének és tevékenységre rendelt létének szféráját. Ádám ismereti életének teljességét az egyházi tradíció, mint a gnózis, megismerés adományát, a cselekvő életét pedig mint „apáthiá”-t jelöli meg (a törvényellenes vágytól való mentesség). Az összes adományok megkoronázása, helyesebben összefoglalása volt az athanasia, a halhatatlanság adománya”.³

„A régi hit szerint a halhatatlanság az isteninek tulajdonképeni állítmánya”, jellegzetessége. Ezért akartak a hellenista misztikusok az istenségben részesedni, hogy így halhatatlanakká váljanak. S ez a felfogás tükröződik a keresztény teológiában, ahol a halál nem a testnek és léleknek elválasztottságát jelenti, hanem a léleknek Istentől való elválasztottságát. Egyedül az Isten az igazi valóság. „Az Istennel való kapcsolatban-levés adja a teljes saját-létezéshez való jogosultságot.” Az Istentől külön lévő bűnös igazában halott. „Ezért a halhatatlanság a keresztény felfogás szerint az Istenhez való közelség és az Istennel való egyesültség kifejezése”.⁴

¹ Stolz. 99. lap.

² 97—117. lap.

³ 100.

⁴ 101.

Ádámnak másik két alapvető adománya az apatheia és a gnózis. „Az apatheia a tökéletességnek azt az állapotát jelenti, amelyben a keresztény nincs többé helye a szenvedélyek zavaró benyomásainak. Az apatheia alatt az emberi erényélet végső tökéletességét érthetjük”.¹ Hogy az apatheianak, a szenvedélyek felett való uralomnak milyen nagy szerepe van a lelkiéletben, s a helyes embereszmény kialakításában, arra rámutat az aszkézis nagy fontossága, amelyet fentebb érintettünk és alább még tárgyalunk. A nagy atyáknak egyöntetű tanítása, hogy a lelkiéletnek csúcspontja, az Istennek tapasztalásszerű megismerése, más „szóval a szemlélődés akkor következik be, amikor az ember rendet teremtett lelkében s kiemelkedett a világ fölé. Ez az önmagában rendet teremtett lelkület a legnagyobb boldogság. Seneca mondja: „Mi akadályoz meg, hogy boldog életnek mondjuk átszabad lelket, amely egyenes, rettenthetetlen és szilárd.” S az apatheianak ez a fogalma az Atyák műveibe is átment.²

Ezzel az apatheiával van szoros összefüggésben az ádami ember nagy uralma a külső világ felett, amelyben a régi teológia elsősorban látta az istenképiséget. S a régi Atyák ennek az uralomnak az alapját abban jelölték meg, hogy az ember mint mikrokozmosz, az egész teremtett mindenséget összefoglalja önmagában. „Léte közös a kövekkel, élete a növényekkel, érzékelése az állatokkal, megismerése az angyalokkal.” (Nagy Szt. Gergely) „Ha már most

¹ 104. 1.

² Stolz, 104—5.

az ember az apatheia révén egész lényén így uralkodik és rendezi, akkor az egész mindenség képén és összefoglalásán uralkodik s rendezi azt. Azonban a régi felfogás szerint a kép annak a realitását jelenti, amit ábrázol, azért természetes, ha az az uralom, amit az ember önmagán nyer, a külső világ felett is megnyilvánul”.¹ Ugyanez Áquinói Szent Tamás felfogása is és rámutat, hogy ezért uralkodott az ember az ártatlanság állapotában az állatokon is.²

Az apatheianak viláгурalmat biztosító erejéről való tanítás valóban pszichológiailag mélyen megalapozott. Valami csodálatos összefüggés van a belső és külső világ között. Az az ember, aki a lelkében elrendezett mindent, annak megvan a gazdag, harmonikus világát. Az a léleknek, az akaratnak, az ereje révén rendelkezik azzal az alakító, formáló erővel, amely rendezi, harmóniába alakítja a világot. Pszichológiailag főleg az az értelme a lélek e rendjének, hogy így mindig birtokában van annak az erényedetlen erőnek amely erőt vesz a világon. A világ alakításához, szépítéséhez tett és küzdőerő kell. A világban — magára hagyva — elhatalmasodik a gaz, tövist és bojtortjánt terem, s ezek kínozzák és gyötrik a benne élő embert. Ezzel a tendenciával szemben nagy alakító képességre van szükség, amely fölényesen száll szembe és győzedelmeskedik felette, s helyébe virágot és gyümölcsöt sarjaszt, amely szépséget, gazdagságot, boldogságot varázsol az életbe. S a külső világon való uralom ugyanilyen érdekesen nyilvánul meg az emberekkel szemben

¹ 106.

² I. Q. 96. a 2.

való uralomban is. Embereket vezetni úgy, hogy azoít számára ez a vezetés jó és értékes s elfogadható legyen, s gyötrelemmé ne váljék, csak az tud, akinek a lelkében megvan ez a belső elrendezettség, harmónia, s az erők szintézise. Egy kusza, aszkétikus erővel nem rendelkező lelkiség vezetése gyötrelem az alatta állókra. Gyümölcsöt nem tud hozni. Az emberen való helyes uralkodáshoz mindig erkölcsi erők kelleneek.

Ádámnak másik nagy adománya, amely az embereszményt s a misztikát illetőleg is tanulságos, a gnózisnak, a tudásnak az adománya. Értelme kiváló volt a bűnbeesés előtt. Istenismerése azonban nem a boldogító istenlátást volt, mert a legnagyobb boldogság és ennek a birtokában már bűnt nem követthetett volna el. Tehát közbenső volt az általános emberi ismerés és a mennyországi istenismerés között. S ezért az ő istenismerése is közevetett volt. De nemcsak az az ismerete volt, amelyet a külső, látható teremtmények által szerzünk. „Ezentúl megismerhető még Isten az ő működésében, amelyet mint első igazság gyakorol, amennyiben megvilágosítja az ismerő teremtményt, embert és angyalt. Erre az ismerési lehetőségre hivatkozik Szent Tamás, hogy Ádám gnózisát értelmezze”.¹ „Ez (a gnózis) adta meg Ádámnak azt, hogy Istent belső megvilágosítás által, az isteni bölcsesség felsugárzása által ismerte”; így nem a látható teremtményekben szemlélte az Istent, hanem abban a szellemi képmásban, amely lelkébe bele volt írva.” „Tehát az embernek kettős

¹ 109.1.

ismerete volt: egyik, amellyel Istent az angyalokhoz hasonlóan ismerte a belső megvilágításnál fogva; a másik, amellyel Istent, éppúgy, mint mi, a látható teremtett világban találta meg”.¹ Ez az angyalok számára természetes ismerés Ádám számára természetfeletti adomány volt, s ezt az ismerést Szent Tamás szemlélődésnek, kontemplációnak nevezi.² S ennek a szemlélődésnek a lehetőségét Ádám belső uralma, koncentrációja adta meg. „Abban állt annak az embernek rendezettsége, akit Isten teremtett, hogy az alsóbb a magasabb alá volt vetve és a magasabbat az alsóbb nem akadályozta. Ezért nem akadályozták az első embert a külső dolgok azon szellemi hatások világos és állandó szemléletében, amelyeket ő az első igazság Maradásából a természetes vagy kegyelemszerű ismerésben kapott”.³

Nagyon jelentősek misztikái szempontból Szent Tamás fejtegetései Ádám hitét illetően. Ádám nem látta Isten lényegét, tehát hite volt. Ám a hit Szent Pál szerint föltételezi a hallást. De kétféle beszéde van Istennek. „Egyik a külső beszéd, amely által Isten a szónokokban szól hozzánk és egy belső, amely által Ő maga szól a belső megvilágításban. A belső megvilágosításokat az ember a külső szólás analógiájára nevezi beszédnek.” . . . Ennek bizonyságául idézi a Zsolt. 84, 3-t: „Halljam, mit szól bennem az Úr.” S „mivel Ádám az emberiség első hívője volt, ezért csak az Isten taníthatta s hitének az

¹ Vérit. q. 18. a. 2.

² Uo. a 1. ad 2.

³ I. q. 94. a. 1.

Isten belső szólására kellett támaszkodnia”.¹ A belső szólás által tehát Ádámnak tapasztalati ismerése, „tapasztalása” volt Istentől. De ez nem olyan, mint azok tapasztalása, akik Isten lényegét szemlélik . . . azért nem szüntette meg a hitet az első emberben”.²

Szent Tamásnak ez a tanítása Ádámot illetően mélyen a tradícióban gyökerezik. Főleg Nagy Szent Gergelyt idézi gyakran. Éppúgy, mint a szemlélődő életről tárgyalva. S Nagy Szent Gergely egyik megjelölése szintén nagyon érdekes és élénk világot vet Ádám istenismerésének jellegére. A bűnbeeséssel foglalkozva azt mondja Ádámról: „Extra semetipsum fusus, iam illa caelestis patriae gaudia, quae prius contemplabatur, videre non potuit”.³ Összeszedettséget elveszítve, az égi hazának azokat az örömeit, melyeket azelőtt szemlélt, már nem láthatta. Ádámnak a szemlélődése, kontemplációja, istenmegtapasztalása azért szűnt meg, mert a lelki koncentrációt elvesztette. Ebben a lelki koncentrációban, önmaga felett való uralkodásban látták a tradíció nyomán Ádám ismerésének a kiválóságát. Tehát a gnózisnak, a kiváló ismerésének is alapja az apatheia, a lélek rendje, vágyak felett való uralma volt.

Szent Tamás összefoglalása rámutat Ádám adományainak összefüggésére. „Ez a rend olyan volt, hogy a szellem Istennek volt alávetve, a szellemnek pedig az alsóbb erők (ösztönök), s a test a szellemnek. Az első alárendeltség volt az oka a másodiknak és ez harmadiknak; amíg a szellem Istennek alávetett

¹ Ver. q. 18. a. 3.

² Uo. ad 3.

³ Dialogi 1. IV. c 1.

volt, addig az alsó erők alája voltak rendelve”.¹ így Ádám nagy adományainak, a halhatatlanságnak, a vágyakon való uralomnak és a természetfeletti uralkodásnak „alapja és célja a szellemnek az Istennel való egyesülése volt”.²

Tehát ezt a fontos tényt hangsúllyal emeljük ki, hogy Ádám lelki kiválóságának mélyen asketikus jellege volt, amennyiben a belső renden, koncentráción nyugodott.

Ez az emberideál a maga szüzi, őseredeti valójával világosan, tanulságosan mutatja fel a helyes embereszményt. Semmi félremagyarázhatatlanabbul és egyetemesebben (s ez fontos mozzanat) nem torzíthatja el az embert a helyes életeszményt illetőleg, mint ez az, Isten kezéből kikerült ember.

5. A fentiek előrebocsájtása után fogunk hozzá, hogy a keresztény lelkiéletnek, askézisnek a lényegét megállapítsuk, s ezzel a keresztény emberideál meghatározó vonásait megadjuk.

A keresztény lelkiélet lényege az „ora” (imádkozzál), az Isten imádása. S ebből logikusan következik a „labora” (dolgozzál, küzdj). A keresztény lelkiesség, ha helyesen igazodik el, hamarosan kénytelen eljutni arra a belátásra, hogy az Isten iránt való szeretetét nem a felszínes érzelmei igazolják, hanem a nehézségek elvállalása őérette. A helyes keresztény imádság kitermeli a lélekben az áldozat szellemét. Az egészséges lelkiesség késztet a küzdésre, a dolgok nehezebb végének a megfogására. Az Isten

¹ I. q. 95. a. 1.

² Stolz 116. 1.

imádásában mindenkor lényeges volt az áldozat. S ez az áldozat a kereszténységben a léleknek az áldozata — s egyedül ez helyes emberileg is —, mikor az ember nemcsak külső javat áldoz fel Istennek, hanem önmagát igyekszik egészen Istennek adni. Az imádkozó lélek mélyen átérzi, hogy nem elég az Istent szavakkal tisztelni csak, hanem tettel, áldozattal kell megmutatnia szeretetét. Ezért az imádság mindig errefelé, az áldozat felé üz. Aki az imádságnak, az istenszeretetnek az útján elindul, arra ránehezedik kényszerítő erővel az áldozat szükségessége. Az egészséges lelkiség nem tud kitérni az Úr Jézus szava elől: „Nem mind, aki mondja nekem Uram, Uram, megy be a mennyek országába, hanem aki Atyám akaratát cselekszi, az megy be a mennyek országába”.¹

Ezért a komoly imádság éppen nem egyszerű dolog, mint már fentebb az imádság lényegénél is érintettük. Istennek az imádását a maga igazában akkor valósítja meg a lélek, ha — mint a főparancs előírja — Istent egész lélekkel szereti, s érte mindenre kész. Kész meghalni. Kész mindent feláldozni, ha arra sor kerül. S ez egészen magasfokú koncentrátságot, megacélozottságot kíván meg. A helyesen értelmezett imádság nem térhet ki ez elől a kényszer elől. S ezért az igazi imádságra való eljutás esetleg nagy pszichológiai átalakulást tételez fel és teremt meg. S ez a lelkiéletnek a feladata, hogy ezt átalakulást, a léleknek átgyúrását, átformálását létrehozza, amelyben majd Istennek egész lélekkel való

¹ Mt. 7, 21.

imádása lehetséges lesz. Ennek a lelki alakulásnak, a keresztény aszkézisnek irányát helyesen jelöli meg Augsburgi Dávid, a középkori misztikus: aki „lelki ember” akar lenni, annak a testet a szellemnek, a szellemet pedig az Istennek kell alárendelnie, s minél inkább teszi ezt, annál inkább lelki ember.¹ S ezzel visszamutat az ádami eszményre. S ezt visszaállítani az aszkézis célja. „Tévedés volna azt hinni, hogy a „tisztulás útja”-nál csupán a durva bűnökért való vezeklésről van szó. Minden keresztény, de főleg Krisztusnak minden igazi barátja végigjárja a maga adventjét, a maga nagybőjtjét, a maga via purgativáját. A misztikus életnek ennél az asketikus előiskolájánál is nemcsak testi vezeklési gyakorlatokról vagy egyáltalán egyoldalú negatív aszkézisről van szó. Az aszkézis elsősorban szellemes akaratiskolázás, nem testi keménység, és a szellemi élet területén is lényegében „gyakorlás” *ἀσκειν* az erőknek pozitív irányban való kifejlesztése. Természetes, az aszkézisnél nélkülözhetetlen, hogy korlátozó, letörő legyen, tehát „elölés”, „önmegtagadás” testi és szellemi területen, mert az önzés és rendezetlenség köveit és bojtorjányait ki kell irtani, hogy a magasabb élet vetőmagvai gyökeret foghassanak és fejlődhessenek”.²

A helyes aszkézisnek tehát az a célja, hogy a szellemet felszabadítsa. Visszaállítsa a szellemnek ezt az ősi, eredeti uralmát. Az aszkézisnek célja az életnek, ösztönöknek, erőknek nagy elrendezése az isteni törvények szerint. „Ki kell emelnünk, hogy a

¹ id. Zahn. 144.

² Zahn 137—8.

keresztény misztika felfogása szerint az az első, hogy teljes világossággal, bizonyossággal és egészen a kicsiségekbe elérő következetességgel emelkedjék fel az életnek és működésnek egészen széles, mély és magas épülete az Istenben való hitnek, Istennek való odaadásnak, az Istenben való bizalomnak, az Isten iránti engedelmességnek a fundamentumain, aki lelkünk eredete és végcélja, egész létünk ura és atyja”.¹ Ennek az Isten törvényei szerint élő, Istenben megmerülő, isteni életnek a kialakítása az aszkézis célja. A keresztény aszkézisnek céljára rámutatott Krisztus, amikor küldetését abban jelölte meg, hogy életet akar és pedig több életet, vitam abundantius.² És ezt elérni, ez az ő követésének, a szellem iskolázásának, gyakorlásának, erősítésének, rendbeszedésének a hivatása. Ezért az aszkézis, hogy Krisztus követőjében bővebben, gazdagabban legyen az élet. Hogy felszabadítsuk a lélek mélyén mindenben többé vagy kevésbé potencialitásként rejtőző erőket, amelyek erőssé, nagygyá teszik az életet. Hogy gondolataink, érzéseink, tetteink nagyok legyenek. Azért van az aszkézis, hogy kialakítsuk magunkban a kristályos tiszta mélységeket a sekélyegek helyett. Hogy vékony, vérszegény erek helyett gazdagon áramolják bennünk az élet. Hogy tapogatózás, pizmogás helyett erőteljes cselekvéssel alakítsuk, termékenyítsük az életet. Az aszkézis feladata megcsinálni azt a lelki szintézist, amely jelenti a világgal szemben való diadalmas, főlényes szemben-

¹ Zahn. 135.

² Jn. 10, 10.

állást. Az aszkézis feladata kihúzni, erőssé tenni az életet, hogy felragyogjon rajta az Istentől akart embernek minden eredeti szépsége. Az aszkézis feladata a lélek rendjének, bensőségének, gazdagságának a megteremtése. Hogy érezzük magunkban a boldogságnak, az élet nagy örömeinek meggyöngyözését.

Az aszkézisnek az a célja tehát, hogy megteremtse a lélek belső rendjét, önmaga felett való uralmát. Tehát lényegében az ádami eszmény megvalósítását. Mint tárgyaltuk, ezt a koncentrátságot a tett adja meg a léleknek, amely összefogja a lélek erőit. Azokat felfokozza, áthatóvá, élessé, szikrázóvá teszi. A lélek valóban csodálatosan megacélozódik, kész mindenre és a haláltól sem riad vissza. Ez a lelki erély, keménység elválaszthatatlan a keresztény aszkézis lényegétől. Erre el kell jutnia. S amely lelki élet nem tart itt, azt nem lehet igazában komoly lelkiéletnek mondani. A helyes lelkiéletnek célja, hogy a lélek összefogottsága meglegyen, pontoszerűen bírja önmagát. Mindig készen legyen mindenre, amit az igazság, az Isten szeretete kíván meg. A komoly lelkiélettől semmi sincs távolabb, mint a laza, elmálló lelkiség, puhaság és lágyság, amely fél szembenézni azzal, ami nehéz és szenvedést, kint jelent számára.

Ezt az aszkétikus erőt a lelki élet mesterei mind élesen hangsúlyozzák. Ez alapvetően fontos, s nélküle komoly lelkiéletről szó sem lehet. „A maga igazi szépségében az látja meg az Isten képét, aki szívét, minden teremtménytől és minden szenvedé-

lyes hajlamtól mgtisztította”.¹ Szent Ágoston szerint a lélek misztikus egyesülését Istennel az akadályozza, hogy nem tér be önmagába, nem marad meg önmagában, hanem az érzékek kapuin át kiömlik a külső világba. Csak amikor a lélek koncentráliódik és önmagába fordul, akkor következik be az Istennel való egyesülés.² A lelkiéletnek alapvetően fontos aszkétikus mozzanatát ismételten hangoztatja Nagy Szent Gergely. „Ennek a csúcsára senki sem juthat el. hacsak előbb az érzéki vágyak zajos csoportját le nem győzte.”³ A feladat: A látható dolgok vágya előtt becsukni a szemeket, melyeket a sátán összeinknél kinyitott.⁴ Ezt az aszkétikus keménységet szimbolizálja Jákob alvásával is, aki követ tett a feje alá. A fejét a kőre fektetni, ez annyit jelent, mint szellemünkkel Krisztushoz tartozni. Akik ezt nem teszik meg, azokat lusta kényelmükben tisztátalan gondolatok töltik el. „Az igazi szemlélődő szünet nélkül minden nap keményen küzd magával, hogy szelleme hanyagságból el ne puhuljon, hogy bölcs mértéktartás látszata alatt magát ne kímélje és így a tökéletesség iránti törekvésből engedjen”.⁵ Szent Bonaventura azt mondja a lélek misztikus, gyönyörteljes megvilágosodásáról, hogy azokat, „senki sem ismeri, aki meg nem tapasztalja, nem tapasztalja meg senki az isteni kegyelem nélkül; és ez senkinek sem adatott, csak aki magát gyakorolja és

¹ Greg. Nyssenus: De beatitudinibus. Id. Krebs. 90.

² Vallom. 27. fejj.

³ Mor. 1. 5. c SO. n. 53.

⁴ U. o. c. 31. n. 54.

⁵ U. o. c 31. n. 55.

előkészül rá”.¹ Rámutat arra a mély lelki boldogságra, amely a lelki élet kezdetén szokta elfogni a lelket. És arra a panaszra, hogy ez elmúlik hamarosan és a lélek kizáratik az apostolok, hitvallók, vértanuk, szentek nagyszerű világából, így válaszol: „ennek abban látom az okát, hogy társuk akartál lenni az örömben, mielőtt társuk lettél volna a szenvedésben. Részesülni akartál jutalmukban, mielőtt utánoztad volna őket az erényes életben. Rajta tehát, kövesd az angyalok tiszta ártatlanságát, az ősatyák és próféták alázatosságát és erős hitét; igyekezz az apostoloknak és vértanuknak követője lenni a szeretetben és szenvedésben, a hitvallókat és szűzeket pedig utánozd az áhítatban és önmegtartóztatásban. Akkor aztán te is minden bizannyal elnyered jószágos Atyád alamizsnáját ...”² Aquinói Szent Tamás szintén az aszkézisben jelöli meg a misztikái élet előkészítőjét, amelyben a szenvedélyek felett rendet teremt.³ S ezt a cért tovább lehet folytatni.

6. A keresztény ember arcán tehát lényeges és elsőrendű vonás az erő, az aszkézis, az akarat. Azonban ennek az erőnek az iránya a keresztény egyéniségben meg van határozva. S ezt az irányt legjellegzetesebben a Szentlélek ajándékai juttatják kifejezésre. Mint az előző fejezetben tárgyaltuk, az ajándékok működésének első iránya a hősiesség, az „emberfeletti mód.” S ez a tény szintén megerősíti mindazt, amit e fejezetben a helyes lelkiélet aszkétikus erejéről mondtunk. S a második irányt a „passzivitás” fogalmá-

¹ Breviloquium I. 5. c 6. n 6—7.

² Beszélgetek a lelkemmel I. f. 17.

³ II. II. q. 182. a 3. c.

val jelöltük meg. Ez a passzivitás, mint foglalkoztunk vele, annyit jelent, hogy a lélek passzívvül, szenvedőlegesen befogadóan áll szemben az isteni világgal, renddel, eligazítással, indítással. Ez a passzivitás nem tétlenség, hanem az az értelme, hogy a lélek hatni engedi magára a valóságot, az elől nem zárkózik el, nem ignorálja fölényes különszerűséggel. A teológusok hagyományosan úgy tárgyalják a bölcsesség ajándékát, mint amely a legkiválóbb s bizonyos értelemben reprezentálja a többi ajándékokat. A bölcsesség pedig a léleknek az a képessége, amelynél fogva magatartását az értékek szerint tudja meghatározni. Az eme ajándékok szerint élő emberben tehát nincs semmi különszerű, semmi olyan eligazodás, ami makacs, önfejű, az Istentől megadott törvényektől eltérő volna. A Szentlélek ajándékaitól való irányítottság jelenti a helyes és mély alázatosságot. Azt az alázatosságot, amellyel az embernek tétet kell hajtania az érték és az igazság előtt s ha ezt nem teszi, ereje egyoldalú, igazságtalan, téves s csak bajt és kárt okoz. Itt a kereszténység jelentős többlete az egészséges, természetes pogánysággal szemben is, hogy hangsúlyozza és határozottan kiemeli az igazság kultuszát s a vele szemben való feltétlen odaadást. A keresztény ember az erős, győzelmes, fölényes ember. De nem a durva ember, aki bele tud gázolni mások igazságába. Nem elvakult ember, aki csak a maga hasznát és javát nézi s miatta kész bárkit káinni elvetemültséggel feláldozni. A keresztény ember szívén hordja mindenki fájalmát, szenvedését, igazságát. Lelke kemény, de nyitva van minden könny előtt, mely jogosan fakad fel. „A keresztény

hős sírni is tud.” (Prohászka.) A Szentlélek ajándékaitól, a bölcsesség ajándékaitól vezetett ember nagy gyengédséggel és alázattal áll az értékek világával ..szemben s úgy értékeli a dolgokat, amint az isteni rend, az egyetemes isteni törvények szerint értékük van.

Így a helyes lelki élet által a keresztény ember nemcsak egyéniség lesz, hanem, — hogy úgy mondjuk —, egyetemes egyéniséggé válik, akiben nincs eltérő, esetlegességeken felépülő ítélet, hanem a dolgok lényege szerint irányítja magatartását; úgy, amint annak az objektív rend szerint lennie kell. S ezért az egészen elenyésző egyéni különbségeket leszámítva, a lelkek a helyes fejlődés során az egyetemesben összetalálkoznak, bizonyos értelemben egyformává válnak. Ez azonban nem jelent elszíntelenedést és értékvesztést, hanem egyenesen értékgyarapodást, amennyiben a lélek csak azt vetközi le, ami szubjektív, de az egyéniség értékei megmaradnak és objektívvá válnak. Erre a törvényre utal Prohászka, midőn ismételten abban jelöli meg a helyes lelki fejlődésnek az irányát, hogy az egyéniségből egyed válik. Erről az „egyetemes ember”-ről beszél Ruysbroeck.¹ Lényegben erre megy ki Kantnak szellemes követelménye, mely szerint az ember élete akkor helyes, ha egyéni elvei, maximái egybeesnek az egyetemes emberi törvényekkel, maximákkal, amelyek mellett az emberi élet helyes és jó. És ugyancsak ezen a vonalon helyezkedik el a goethei „egyetemes embere-ideál is.

¹ Zab n 167.

7. Az egyetemes keresztény emberideál tehát hitrendszerünk világánál az erős, hősi egyéniség, aki nagy, kemény, összeszedett lélekkel, rendíthetetlen istenszeretettel áll a világban s a léleknek finom jóságával fordul szembe a problémákkal, melyek arra érdemesek. A keresztény emberideál az az ember, „aki kemény, mint a gyémánt és gyengéd, mint az anya.”

Ez az egyetemes keresztény emberideál, mely így kidolgozza magában az isteni intenciót. Az egyetemes keresztény ember valóban azonosul az isteni renddel, mintegy feloldódik benne; benne tovább lesznek a megszabott, kozmikus törvények.

S az „egyetemes ember” ezt a szépséget azáltal teremti meg magában, hogy szintézisbe hozza a két ellentétet, amely megkísérti az életet s ha a lélek epigonizmussal megáll félúton, akkor valóban veszte is lesz neki. Ez a két szélsőség — amely magában mindegyik herezist jelent — a kemény, durva, önző erő és a jóakaró, de tehetetlen és terméketlen gyengeség.

Mint a fentiekben igazoltuk, a helyes lelki élet ezt a két ellentétet összefogja s egységet teremt meg belőlük. Nem fogadható el tehát Heiler álláspontja, mintha az élet alakítására csak a profetikus vallásosság volna alkalmas; a misztikái élet pedig, amely a keresztény s főleg a katolikus vallásosság csúcspontja, a gyenge, elolvadó, tehetetlen odaadást jelenti. Ez a két ellentét valóban fennáll és valóban jól jellemzi meg a lelkiélet két pólusát. Azonban csak kialakulatlanabb és nem teljesen kifejlett léleknél van meg ez az egyoldalúság e két magatartást illetőleg. A komoly és mély vallásosság nem áll meg egyiknél sem.

Sem a profetikus erővel nem elégszik meg, mert az a megfelelő „misztikus”, odaadó finom lelkület, gyengédség nélkül érdes, torz keménylelkűséggé lesz, amelyben hiányzik a mély, istenfélelem szerint való nagyszerű tájékozódás. Ebben a pusztán profetikus magatartásban nincs igazi spiritualizmus, ezért megbízhatatlan és könnyen jut téves utakra. (Természetesen ezen a ponton is egészen különböző fokok lehetnek.) Másrészt a profetikus erő nélkül a „misztikus” ember vallási élete is csak silány, kevésérvő jóakaródzás, amely nagy, duzzadó termést nem hoz.

A komoly lelki fejlődés nem juthat más irányba, mint hogy létrehozza ennek a két magatartásnak az egységét. Ezt maga Heiler is kénytelen megállapítani s ezzel elemzéseinek túlhangsúlyozottságát leszállítani. „A vallási géniek túlnyomó többségénél a vallási élet a misztikus és profetikus típus keveredését mutatja, természetesen különféle fokokban és változatokban”.¹ Ez annyira áll, hogy a történelem megállapítása szerint éppen a nagy misztikus nőszentnek, Nagy Szent Teréznek, — aki mint idézzük alább maga is büszke volt férfiú-szívére, — alakjáról, portraitjáról is valóban egy erős, nagykaraktú egyéniség sugárzik le.²

A keresztény életnek a lényege tehát elsősorban a világban megállni tudó, reális lelkierő. A keresztény életeszmény lényegét legjellegzetesebben az ádámí eszmény emeli ki: „Növekedjétek és sokasodjatok és töltsétek be a földet s hódítsátok azt meg és

¹ 347.

² Zahn 161.

uralkodjatok a tenger halain és az ég madarain és minden élőlényen, ami csak mozog a földön!” Aki as élet struktúrájába és eligazodásaiba belenéz, az nem térhet ki a tény elől, hogy ez a keresztény életnek az egyetemes és elsőrendű értelme: uralkodni a világon, megteremteni benne az isteni rendet és szépséget, s ennek nagyságát és mélységét élvezni. A komoly keresztény élet jelenti az igazi, Istentől akart, boldog életet. A helyes lelkiélet lényege elsősorban az aszkétikus erő, amely az igazságnak megfelelő erőteljes rendet megteremti, s valóban széppé, istenivó teszi az életet. A kereszténység lényege tehát elsősorban az öröm és nem a szenvedés. Az önsanyargatás és vezekelés az egyetemességet illetőleg csak ezután, másodsorban következik. „A testi sanyargatásoknak csak másodrangú jelentőségük van”.¹ (Szerpükre és fontosságukra alább visszatérünk.)

A keresztény lelkiélet törvényeinek és a kinyilatkoztatás adatainak világánál a fentiekben foglaltuk össze a keresztény emberideál leglényegesebb és legjellegzetesebb vonásait. S ezeknek alapján el kell utasítanunk a fentebb már érintett értelmezést, mintha a kereszténység a tehetetlenség és élhetetlen alázat vallása volna.

8. Azonban azt is le kell szögeznünk, hogy ez az értelmezés nemcsak a katolicizmussal ellentétes táborokban, hanem magán a kereszténységen belül is feltalálható, s tulajdonképpen csak megalapozza és fokozza az előbbit. Feltétlenül fennáll, hogy a keresztény életeszmény sokszor egészen sivár, pauperista

¹ Várkastély III. k. 2. f.

színekkel állítatik az emberek elé. A kereszténység, mint rendszer, mint világnézet, mint életszemlélet annyira differenciált, hogy azt helyesen felfogni, s a kényes eligazodásokban a lényegest tudni éppen nem könnyű dolog. Keresztes Szent Jánosnak a lelki éjtszakáról írt műve ugyancsak élesen mutat rá, hogy a lelkiélet lényegét kialakulatlan lelkiséggel hogyan össze lehet zavarni. Szalézi Szent Ferenc szintén utal rá, hogy mennyi torz jámborság van, amely tévesen fogja fel a lelkiélet lényegét.¹ Sőt, az is fennáll, amire a fentebbi ellenvetés céloz: Valóban megvan a veszély egyéniségnélküli lelkeknél, hogy a kereszténységet mint gyengeségük, eredetiség- és önállóságnélküliségük védőbástyáját akarják felhasználni és kisajátítani.

A kereszténységből tehát az egyéni alkat szerint többet vagy kevesebbet foghat fel az ember. Mindenki, amint él, úgy gondolkodik. A kereszténység alapvető igazságai az egyéni, szubjektív adottságokon keresztül értelmeztetnek. Így esetleges epigonizmusokon, tisztulatlan aszkézis-fogalmakon eltorzulhat, téves koncepciókhoz juthat, melyekben már elveszti a helyes, a világgal kapcsolatot tartani tudó β benne megállni tudó értelmezést.

Az a lelkiség, amely a lelkiélet gyötrelmes, de nagyon tanulságos mélységeibe nem hatolt (főleg a lelki éjtszakára gondolunk itt) és ezekben az emberi természet lehetőségeinek határait ki nem tapogatta. és esetleg a természettől sincs felszerelve megfelelő adottságokkal, hogy a dolgok lényegét kellő bölcseséggel ítélje meg, hamarosan kísértve van a fentebb

¹ Philothea 1. fejt.

jelzett veszélyre, hogy t. i. a kereszténységet mint valami vértelen, világtagadó rendszert fogja fel. Jóakarátú, de bátortalan, esetleg infantilizmusra hajló lelkeknél könnyen alakul ki egy kereszténység-fogalom, amely jelentős manicheizmust takar. Ez a lelkiség egy légbevesző, megvalósíthatatlan kereszténység-fogalmat teremt meg, fél a világtól, azt alakítani nem bírja, sőt szinte az isteni tervvel és gondolattal szemben rossznak tartja azt. Ez az a jámborság, melyet méltán gúnyol ki a kis német vers. Leírja, hogy egy ilyen felénk, jámbor ember átvizsgálja a világot, annak berendezettségét. S a végén mindennel meg volna elégedve, de azért vannak dolgok és törvények, melyek nem tetszenek neki. Valójában rossznak tartja őket és kritikus fintorral foglalja össze véleményét: szép, szép sok minden, de azért a jó Isten is katolikusabb lehetne egy kicsit. Bizonyos pszichológiai okokból mindig fennáll a veszély, hogy vannak lelkek, akiket megejt a rész-látás kísértése. Akik hajlamosak „a vallási életet izolálni, csak egyes irányokban és szeletekben keresni, talán csak a belső életnek perifériáján, hogy azt ne mondjuk, a külső cselekvés perifériáján. Mire támaszkodhat ezután az ember, ha a leveleket a gyümölcsnek, a héjat a magnak veszi — Krisztusra nem támaszkodhat. Krisztus vallás-fogalma elválaszthatatlan az« ő hitvallásától: „Azért jöttem a világra, hogy Atyám akaratát cselekedjem,” (Jn. 6, 38.) és az ő imájától: „Atyám, az égben, legyen meg a Te akaratod! Szenteltesék meg a Te neved! Jöjjön el a Te országod!”¹

¹ Zahn. 134.

Egészen jelentős nehézsége a kereszténységnek az, hogy laikusok és dilettáns aszkéták — főleg a fent említett pszichológiai okokból kifolyólag — a kereszténység lényegét a külső, negatív aszkézisbe helyezik. A lelkiéletben való komoly előrehatolás folyamán ez a felfogás lényegesen megváltozik. De „a közfelfogás általában többre becsüli az aszkézis külső eszközeit: a test sanyargatását, a rideg, nélkülöző életmódot. A szentek gyakorlataiban is meg lehet figyelni felfogásuk változását. Bár ezekről a szentek nem igen mondanak le, de értékelésük változik velük szemben; akárhányan későn jönnek rá, hogy ifjú koruk túlzott testi aszkézise fizikai erejüket megtörte vagy egy csomó betegséget hozott létre. (Szent Bernát, Loyolai Szent Ignác). Ezért azokat az aszkétikus gyakorlatokat értékeli többre, melyekkel a tudatelmények rendellenességét szabályozzák. (Belső aszkézis”.¹

Ezen a ponton sokat mond Svéd Szent Brigitta utasítása. Szabályként állítja fel, hogy a külső aszkézisben kerülni kell minden túlzást már azért is, mert különben az érzékek gyorsan hanyatlanak és akkor lehetetlen volna Istennek úgy szolgálni, ahogy kijár; azonkívül a világi emberek is könnyen visszariadnának a vallásos élettől.² Feltétlenül fennáll ez a kétoldalú tény, hogy a külső aszkétikus ideál egyrészt kegyeletes, tiszteletteljes félhomályba burkolja a vallási életet, másrészt azonban úgy tünteti fel, mint valami lehetetlen, a világtól távoleső, irreális,

¹ Kühár i. m. 108.

² id. Zahn. 141.

a világban élő ember számára megvalósíthatatlan életformát. Így ez a lényegében jóindulatú értelmezés valójában nagy károkat okoz, mert elérhetetlen kereszténység-eszméjével szakadást, aposztáziát sugall és valóban létrehozza a Szent Brigitta által említett veszélyt: a vallási életet, a lelki életet nehézkesnek, nyűgösnek, örömtelennek, természetellenesnek tünteti fel s látszólagos tiszteletteljessége mellett visszariaszt attól, lej aratja azt és sugalmazza azt a veszedelmes felfogást a kereszténységről, amelyet fentebb idéztünk.

9. Ezekkel az akár kívülről, akár belülről jövő téves értelmezésekkel szemben hangsúlyozzuk, hogy a keresztény élet lényegében nem negativizmus, nem világtagadás, nem gyengeség, nem kínos önsanyargatás, nem örömtelen vegetálás, nem élheteretlen jámborság és szolgálalkúság. El kell utasítanunk a kereszténységnek olyan koncepcióját, amely a kereszténységet egyoldalúan csak az alázatosságban látja, s ezért a keresztény életet valami tehetetlen, lapos, alsóbbrendű életformának képzei el. Minden egyoldalúság herezis és ezért az annyira eminens keresztény erényt, mint az alázatosságot is lehet bölcsesség nélkül egyoldalúan beállítani, hogy herezissé válik; téves, s ezért kárt okoz. „Sajnos, hogy a középiskolás nevelés nemigen fejleszt más karaktert, csak az alázatosságot. A kegyes tanítások kiszedik a csontot az emberből és puhánnyá változtatják. Az ilyen ember értéktelen. (Gárdonyi.) Hangsúlyoznunk kell, Szent Tamással,¹ hogy az alázatosság nem az egyetlen ke-

¹ V. ö. II. 11. q 101. a 5.

resztény erény, s nem is a legkiválóbb keresztény erény. Az alázatosság szerepe a lelkiéletben az, hogy elhárítsa az akadályokat, a gőgös, sötét önfejlődést, mely megakadályozza, hogy a lélek átadja magát Istennek. Ennyiben az alázatosság valóban alapvető erénye a lelkiéletnek. Azonban ez még nem minden. „Az emberi erény kiválósága (*bonum bumanae virtutis*) az értelem szerint való rendben (*in ordine rationis*) áll; s ezt (a rendet) elsősorban a cél szempontjából kell néznünk, ezért az isteni erények, melyeknek tárgya a végső cél, a legkiválóbbak; másodszorban azt a rendet úgy kell vizsgálnunk, amint a cél szempontja szerint (*secundum rationem finis*) rendeztetik mindaz, ami a célra irányul.” S ebből a szempontból az igazságosság (főleg a *iustitia legalis*) kiválósága, elsőrendűsége adódik, amely a végső cél szempontjából rendez el mindent.

A helyes lelkiélethez az alázatosságon túl tehát további erőkre és erényekre is szükség van, amely az igazságosság szellemében rendet tud teremteni és tartani. S így el kell jutnunk a lelki erősségnek (bátorságnak) a nagy fontosságához. Az alázatosság nem egyedül fundamentuma a lelkiéletnek. Az alázatosság olyan, mint a ház fundamentumánál a mélybe ásott árok.¹ De ez nem elég: ebbe a kiüresített árokba bele kell építeni a szilárd kövekből álló fundamentumot, s csak így épülhet magasra a ház. Éppen így a lelkiélet épületének is kettős fundamentumának kell lennie: az alázatosságnak és a lelki erősség rendíthetetlen, sziklaszilárd alapzatának. Ha

¹ V. ö. Rodriguez: A keresztény tökéletesség gyakorlása. II. k. 86.

valaki csak örökké és szilárd alapot rakni nem tud, akkor fel nem építheti a lelkiélet dómját. Tehát nemcsak az alázatosság kiváló keresztény erény, hanem a lelki erősség is. Mint Szent Ambrus mondja, mintegy kiválóbb a többenél. „Est fortitudo velut caeteris excelsior.”¹

Az alázatosságnak tehát csak olyan koncepciója fogadható el, amely megfér ezzel a másik alapvető erénnyel, a lelki erősséggel. Ez lényegbevágóan fontos és jelentős fényt vet a keresztény életeszmenyre. A helyes keresztény élet tehát nem alsóbbrendűség, nem öntudatlan lapályos lelkiség. Nem egy külön, a természetes, értékes élettől, a jellemerőtől és természetes nagyságtól külön úton járó jámborság. Éppen főleg Aquinói Szent Tamás hangsúlyozta ki azt a fontos tételt, hogy „*gratia supponit naturam*”, a kegyelem feltételezi a természetet. Természetes alapok, erős jellem nélkül nem tud a kegyelmi rend sem komoly értelemben megvalósulni a lélekben. A természetfeletti nagyság alapja a természetes nagyság. A tertullianusi elv itt is áll: *anima naturaliter Christiana*. A lélek a maga természete szerint, a maga természetéből kifolyólag keresztény: a természet törvényei és eligazodásai utalnak a kereszténység törvényei felé és egybeesnek azokkal. Minél inkább értékes, nagy, jó a lélek természetes értelemben, annál közelebb van a természetfeletti nagysághoz és a jósághoz. A keresztény élet nem lehetséges az igazsággal szemben való hódolat, alázat nélkül, de az nem jelent erőtlen, alsórendű hajlékonyságot és szol-

¹ De offic. lib. I. cap. 35. id. II. q. 123. a. 12,

galelküséget. Komoly lelkiélet nem lehetséges a kemény aszkétikus erő, semmi igazságtalansággal, trivializmussal, infantilizmussal nem paktáló gerinceség és komoly puritanizmus nélkül. A lelkiéleti irodalomban és nevelésben, sajnos, érvényesülhetnek téves tendenciák, amelyek a természetes alapokat elhanyagolják. Lehetnek lelkiéletek, amelyek természetfeletti tökéletességről ábrándoznak súlyos jellemhibák mellett, vagy legalább is szegény, vékony jellemmel vagy olyan jellemmel, amelyet komoly értelemben jellemnek nevezni még nem lehet. S ez a téveteg, külsőséges, komolynak nem nevezhető lelkiesség sokban járul hozzá a kereszténység és lelkiélet diszkreditálásához.

Ezzel az örökké kísértő veszéllyel szemben ki kell emelnünk a természetes alapoknak, a jellemerőnek fontosságát. Silányságra építeni nem lehet. Jellemző ezen a ponton Loyolai Szent Ignác utasítása, aki a rendi szabályzatban előírja, hogy lehetőleg olyan ifjakat vegyenek fel a rendbe, akik önérzetek, energikusak, s egy egész várost vagy akár *egy* egész országot el tudnának kormányozni.¹ Ebben látta a szükséges alapot, melyen a mélyebb lelkiélet megteremhet. Nagy Szent Teréz, aki azt mondja magáról, hogy neki férfiszívet adott az Isten,² s szintén nem győzi hangsúlyozni, hogy a lelkiülethez (az alázatosság mellett) a legfontosabb a férfiasság, „ő Szent Felsége a bátor lelkeket szereti, de viszont azt ie megkívánja, hogy mindamellet alázatosan halad-

¹ Jablonkay i. m. II. 42.

² A belső várkastély 121.

janak és ne bízzanak önmagukban (ne legyenek önhittek). Nem láttam sohasem, hogy az ilyen lélek alacsony fokon maradt volna ezen az úton. Viszont nem láttam gyáva lelket, ha még úgy fel is volt szerelve alázatossággal, aki évek hosszú során át anynyi utat tudott volna megtenni, mint az előbbieket alig néhány év alatt. Elcsodálkozom olykor, mit nem tesz ezen az úton, ha valaki nagy tettekre kész . . . ne válasszanak olyan lelkivezetőt, aki arra tanítja őket, hogy varangyok legyenek” ...¹ „Azt hiszem ugyanis, hogy az ördög sok kárt okoz és a belső ima hívei közül sokat megakadályoz az előhaladásban azáltal, hogy félreérteti velük az alázatosságot”.²

A komoly keresztény lelkiélet feltételezi az öntudat erejét és rendíthetetlen szilárdságát. A komoly keresztény lelkiélet nem bágyadt, unalmas, nyűgös világ, hanem van benne tűz, amely nagy, gazdag lángokkal dolgozik. Assisi Szent Ferenc órákon át suttogta tüzesen, felizzó lélekkel: Én Istenem, én mindenem. S Néri Szent Fülöp felszórta a levegőbe birétumát, mikor a bíborosságot emlegették előtte: Paradiso, paradiso! A paradicsom kell nekem, s nem a bíbor. A komoly keresztény élet az önmaga rendjében és bensőségében, erejében jelenti a paradicsom megrendíthetetlen boldogságát, mely fölötté áll mindennek, s nagyobb minden külső értéknél és javaknál. A komoly keresztény élet jelenti az öntudat mélységeit, fölényét, bizonyosságát, mely esetleg a magnanimitas is lehet (nem tévesztendő

¹ Önéletrajz XIII.

² U. o. Hasonló helyek pl önéletr. XXII., Belső várkastély. II. lakás., III. lakás 2. fej.

össze a magyar „nagylelkűség”-gel, mely a liberalitás erényének felel meg; ezt esetleg- „nagyszelleműség”-gel lehetne fordítani). S a magnanimitas is keresztény erény¹ és megfér az alázatossággal.² És a szenteknek jellegzetes erénye a „contumacia sanctorum”, a „szentek makacssága”, a rendíthetetlen erély és megalkuvást-nemismerés.

A kereszténységnek ilyen értelmű felfogását kívánja meg az alapvető parancs: „Legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok tökéletes.”³ Az embernek nem a különféle — esetleg epigon módon felfogott — szisztémák, hanem az isteni létnek, annak törvényeinek és antológiáinak mintázásával kell keresnie tökéletességét.

10. A helyesen kialakult keresztény lelkiéletnek a lényege tehát a lelki összefogottság, acélozottság. S ez — ismételjük — a tettel van összefüggésben. Így a lélek ereje koncentráliódik és felfokozódik. Diadalmasan áll szemben a világgal. Abban értékeket tud megvalósítani és felfakasztani. Egy szép és gazdag, bensőséges világot teremt meg, amely körülveszi és beragyogja. A lélek így megtapasztalja önmaga erejét és értékét. A tettel adódó e koncentrációban és erőrendezésben találja meg önmagának azt a győzelmes rendjét, amely után annyira sóvárgott, s amely mint az erős, mély egyéniség alapja, a legnagyobbat adja meg, ami ember számára adható. „A legnagyobb tény és tett a szép, boldog egyéniség!”

¹ II. II. q 129.

² Uo. a 3. ad. 4.

³ Mt. 5, 48.

Höchstes Glück der Menschenkinder
ist nur die Persöhnlichkeit.

Így a helyes lelkiéletnek, aszkézisnek az eredménye és célja tulajdonképpen az erős egyéniség. „E pont körül könnyen megegyezünk. Minden filozófia valamikép az ,én'-be int. Az evangélium pláne. Lenni, élni, hatalmasnak lenni, az alacsony embert nagygyá nevelni, a szolgát szabaddá tenni; a gyengeséget erővel, a testet lélekkel legyőzni; az élet vágyait kihúzni, ki a isír árkain, s a mulandóság lombhullásain s a halál fagyos mezőin túlra, túl az örök életbe; ez az ő vágya; ez programja. Vita, vita abiindantius ... ez az az ígérete! Spiritus et vita — ez az ő legédesebb szava. A világ elmúlik, s az ő dicsősége; az ég s a csillagok is elmúlnak; de megmarad az egyed, a szerencsésen kifejlett, az erényes öntudat. Ez nem lát halált, ez legyőzte a halált.

„Az erőteljes és erényesen kifejlett életé, az örök életet s az örök boldogságot magában hordozó öntudaté tehát a győzelem; az megmarad; az a világ virága.”

„Ezt sürgeti a mi Urunk Jézus Krisztus! Ő léptette a világba a győzelmes öntudatot, hogy az ember az Isten szeretetének tárgya, s hogy a lélek, az az ,én' több, mint az egész világ. Az evangélium azt hirdeti: Mindegyik közületek több, mint valamenyi világ”.¹

„A kereszténység buzdít a jobbra; az alsóbbal be nem éri. Nem vet meg senkit, nem tapossa a gyöngét, de lelkesülése a művészi szép lélek. Tiszta

¹ Prohászka: Diadalmas világnézet 100.

s tisztább, ragyogóbb s tündöklőbb lelkeket akar, β nem szereli le a törekvést soha. Parancsokat ad mindenkinek kőtablákon, de tanácsait a lelkekb© Äiigja, s ég utána, hogy tanácsaiból valóság, élet . . . tehát magasabb szépség váljék. A nemtelent, a közönségeset, a lemondót ki nem állhatja. Neki a lemondás a jobbról, a tisztábbról, a szebből mindig parasztlázadás.”

„Nézzetek végig a szentek és a szerencsésen kialakított lelkek sorain, mit láttok? Látjátok a szellem arisztokráciáját, — látjátok a „Wille zur Macht” megtestesülését. Mint ahogy a sudár pálma, mely leveleit a nap tűzébe mártja, mint ahogy az. erőteljes tölgy, mely vastag törzsén élettől duzzadó lombkoszorút hordoz, kifejlett, erőteljes alakjai a természetnek, az öntudatlan „Wille zur Macht” megvalósulásai: úgy ezek az izzó, pálmaágas lelkek, s azok az őserős, tölgykoszorús hősök a törtetés ritmusaira hallgatnak, az „ariston”, a „legjobb” az ő jeligéjük”.¹

A szellem erejében, az öntudat mélységeiben jelöli meg a lelkiélet lényegét Prohászka: „Teremtsetek világot, mely által a világ a ti világtok lesz-, mely nélkül nincs világtok, nem éltek, semmik vagytok.”

„E belső kialakuláshoz mindenekelőtt nagy, mérész öntudat kell: aziránt, hogy földolog s a legfontosabb az élet; az élet pedig én vagyok; a világ központja én vagyok; az egyedül értékes dolog én vagyok; minden értem van, minden azért, hogy ez az

¹ U. o. 151—2.

„én” kialakuljon, hogy teljes, hatalmas, boldog legyen”.¹

Ezt az egyéniséget látja meg és mutatja be Prohászka Krisztusban. (S az ő nagy lelkének értelmezését kívánatos volna megszívelni az apróka, édeskés értelmezéseknek.) „Jézusban az ember lépett a világba, ki többnek tudja magát mindenkinél, s aki az öntudatnak e hatalmát állítja szembe a világgal. Félelmet nem ismer, bizalmat lehel, hatalommal, fölényének győzelmes öntudatával megy a halálba is, mint akinek a halál nem az enyészet sötét portája, hanem a fény, a derű perspektívája. így lett fejévé annak az emberiségnek, mely öntudatlanságából méltóságának s belső értékének öntudatára ébredt”.²

S megjellemzésül alkalmazza rá a Szentírás szavait: „Ékes alakú vagy az emberfiai fölött, kedveség van előtted ajkaidon . . . Kösd fel oldaladra kardodat, ó, hős! Dicsőségedet és ékességedet: igen, ékességedet . . . Fölkent téged az Isten, a te Istened vigasság olajával társaid fölött. Mirha és áloe és kázia van ruházatodban, az elefántcsont házakból a királyok lányai gyönyörködtetnek tégedet... A királyné (jegyesed) jobbod felől áll ofiri aranyban, körülvértetve sokszínű ékességgel.” (Zs. 44, 31, 8—10.)

„És mindnyájan bizonyágot tőnek mellette ós csodálkoznak a kedves igéken, melyek az Ő szájából származnak vala és mondák: Nemde, ez József fia.” (Lk. 4, 22.)

¹ 132.

² U. o. 130. sk.

„És felelének: a názáreti Jézus felől, aki próféta férfiú volt, hatalmas cselekedetben és beszédben Isten s az egész nép előtt.” (Lk. 24, 19.)

„Soha ember még így nem szólott, mint ez az ember.” (Jn. 7, 46.)

A helyes keresztény lekiélet az egyéniség megteremtésével, illetve annak egyetemessé való kidolgozásával nagygyá és széppé teszi az emberi életet. A helyes keresztény lelkiélet jelenti az igazi felsőbbrendűséget és több-értékűséget. Ennek a lelkiéletnek a középpontjában az aszkétikus erő áll, amelynek révén az ember uralkodni tud önmagán és a világon, így általa a lélek valóban úr-lélek lesz, mint volt Ádám. A maga igazi törvényei szerint kifejlett lelkiélet az aszkétikus koncentrátság által fegyelmet, rendet, komolyságot, zártságot, előkelőséget teremt meg. Ez az erő kisugárzik a szellemből s alakítja az egész életet. A kötelességteljesítésben, a rábízott dolgokban áttekintést, kristályos rendet teremt. Ennek az erőnek a révén jut el a lélek arra a radikalizmusra, amely nem áll meg félutaknál és hazug elhelyezkedéseknél, hanem mindig egész lélekkel és az egész igazság szerint tud állást foglalni. A helyes lelkiélet által megteremtett aszkétikus erő az, amelynél fogva az ember mindig hősi lélekkel és félelmet nem ismerve tud állni az életben. A helyes lelkiélet mindig nagygyá teszi az életet. Minden nagyság ehhez jár közel. Éspedig annál inkább, minél komolyabb nagyság. Természetesen ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy csak zsenik és szellemóriások lehetnek igazi keresztények. A lélek nagysága, a jellem zsenialitása, a mélységes bölcsesség lehetséges anélkül,

hogy a léleknek rendkívüli képességei lennének. A lélek nagyságát elsősorban az erő, a heroizmus, az igazság rettenthetetlen követése és a szeretet nagysága adja. És ez a helyes lelki életnek a lényege. S a szellem ez ereje kihat a környezetre, lakásra, ruházatra, megjelenésre, modorra, viselkedésre. Ez a komoly lelkeség irtózik minden közönségességtől és trivializmustól. (De természetesen távol van a negédességtől is!) A helyes szellemiség zárttá, úrivá formálja az egyéniséget, bármilyen szerény keretek között is éljen az. Jól láthatjuk ezt pl. Vianney Szent János életében is, aki ugyancsak világot tagadó formák között élt, s mégis egyik látogatóját uri előkelősége annyira meglepte, hogy származása után érdeklődött, mert azt hitte, hogy valami magasrangú családból származott s onnan hozta ezt a vonást.¹ Ez az új szellem, ez a komoly előkelőség jellemez minden embert, aki az igazságot, az Isten törvényét megvalósította önmagában. Az erős, kidolgozott akarat mindig úriságot jelent, bármilyen szerény.

A komoly lelkiélet tehát minden körülmények között a nagyságot, értékességet jelenti. „Az ilyen egyéniségek szép művek, művek, amelyek lettek, s melyeknek művészük van. Amilyen mű a Madonna Sixtina, vagy Botticelli Madonnája: olyan új forma s új alak a szép egyéniség. Lehet benne annyi teremtés, annyi poézis, annyi mélység, mint egy remekműben; azonban lehetséges az is, hogy kevésbbé világraszóló a gondolat nagy mérete, de azért mégis sajátságosan harmonikus és szép; olyan, mint a kan-

¹ Trochu-Árvay: Az arsi plébános 341.

kalin, vagy egy szép dal. Lehetséges, hogy az egyéniség nap az égen; lehetséges, hogy tűzoszlop a pusztában, de lehetséges az is, hogy csak szentjánosbogárka, mely az erdőszélen, bűvös illatos éjben lejt a sötét fenyőfák közt; s nem elragadóan szép-e ez is? Szent Pál, Assisi Szent Ferenc olyanok, mint az egyéniség hőskölteményei, melyekben kifejezést nyer a hősiesség ideálja; de kit ne bűvölne el Szent Perpetua és Szent Erzsébet, ezek a fölfutó, kúszó rózsák, melyeket az Üdvözítő leszakított, mikor legpompásabban nyíltak, s egyházának koszorújába font?! S hány van ilyen? Elragadtatással reng rajtuk gyönyörített tekintetük”.¹

A kereszténység tehát lényegében nem a negatívizmus, hanem a pozitív aszkézis rendszere, s ezért a keresztény lelkiélet, misztikái élet nem ellentétes a világban megállni és győzni tudó, reális étellel. S ezért nem igaz és határozottan utasítjuk vissza ezt a felfogást, hogy a világban álló küzdő ember nem lehet keresztény, mert a kereszténység valami negatív, messze és elérhetetlen szentséget jelent.

11. Ezen a vonalon a keresztény lelkiélet helyes felfogását illetőleg egy másik fontos mozzanat — s ez ismét annak reális, megvalósítható voltát igazolja, — hogy az nem valami kész szentség. A középkorban voltak egyes teológusok, akik az utolsó kenetről azt a felfogást tartották, hogy aki egyszer azt felvette, az már valamiképp felkenetett a másvilági életre, ettől az élettől mintegy elválasztatott, úgy hogy abban már részt nemigen vehet, hivatalt nem

¹ Diadalmas világnézet 148. sk.

viselhet, házasság életet nem. élhet, stb. Drasztikusan szólva: azt tartották, úgy kell neki élnie, mint egy élő halottnak. Aki őszintén belenéz az életbe, az láthatja, hogy ehhez hasonlóan van egy felfogás, amely a keresztény életet is csak úgy tudja elképzelni, hogy az embernek élő halottként kell élnie: szenvedve, örömtelenül tengődni, lassan sanyarognia, a világnak bármi örömétől és élvezetétől ijedten elfordulnia s minden erőtől és lendülettől távol, mindent megtagadva, teljes negativizmusban letöltenie életét.

Van egy téves irány, amely a keresztény életet valami pózszentség formájában képzelel el, amely mintegy kirakatszerűen mutogatja magát, mint a megtestesült szentséget. Mintha távol volna minden emberitől, s fölötte állna az emberi természet minden igényének és jelentkezésének. Természetesen van itt «gy nagy nehézség, a nyelv relativitása, a helytelen értelmezés: azt, amit a szentek egy bizonyos szempontból vagy páthoszból mondtak, más szempontból magyarázni. „A misztikusoknak nem minden kitétele, amelyeknek a közösséggel ellenkező látszatuk van, ilyen tendenciájú valóban”.¹

Nagyon tanulságos ezen a ponton éppen Nagy Szent Teréz. Egyik könyvében védelmére kel apácáinak, akiktől ellenfelei a misztikai élet címén valami egészen negatív életet követeltek. S erre vonatkozólag azt írja, hogy misztikai életet élni nem annyi, mint valami kész angyalnak lenni.² Vagy a keresztény élet helyes megfogalmazását illetőleg na-

¹ id. Zahn. 161—2.

² A belső várkastély 6. lakás 1- feje.

gyon tanulságos egyik tanácsa: „Ne gondoljátok, hogy az Isten akaratával szemben való közömbösségkötelez bennünket, hogy pl. atyánknak, testvérünknek elvesztését ne érezzük és a ránk szakadó fájdalomnak és szenvedéseknek örüljünk. Isten az ilyen alkalmakkor csak két dolgot kíván tőlünk, t. i., hogy Őt és felebarátunkat szeressük; ezért kell dolgoznunk; teljesítsük híven ezt a kötelességet, akkor az ő akaratát tesszük és vele egyesülve vagyunk”.¹

Nagyon helyesen mutat rá Zahn, hogy a sokat emlegetett hármasság út, a tisztulás, megvilágosodás és egyesülés útja nem három különálló, izolált szakasz. „Mihelyt Krisztus követése közös feladat a misztikái élet minden fokán, mindjárt nem áll fenn a veszély, hogy a fokokat mint külön terraszokat fogjuk fel, mintha a tökéletlenségtől való tisztulás a kezdeti fokokon való átjutással egyszerismindenkorra le volna zárva vagy mintha az Istennel való egyesülés örömei legalább is bizonyos fokban nem jutnának a kezdésnél és a kezdeti haladásnál osztályrészül a léleknek”.⁸

Egész keresztény életet, misztikái életet élni nem annyi, mint minden küzdelmen felülállni. A misztikái élet nem a vágytalanságot, az emberi természet mozdulásnélküliségét jelenti, hanem a rajta való uralmat. Misztikái életet élni nem annyi, mint a fentebb jellemezett kész-szentség allűrjeiben tlisztelegni. Ez az akarás a lelkiélet kezdetén van csak naeg (vagy pedig ilyen kezdeti állapotban megma-

¹ id. Zahn 161.

² II. o. 137.

³ V. ö. Éj. n. skk.

radt lelkiéletnél). A szentekben rendszerint van egy bizonyos kissé humoros, józan vonás, hogy nem olyan szentek ők, nem azzal a póz-szentséggel szentek, ahogy laikusok elképzelik. És éppen itt van meg az alap a szentek mély alázatára, mert megteremtettek magukban egy nagy, erős rendet, de az emberi természettől, gyarlóságtól, gyengeségtől ők sem bírnak teljesen elvonatkozni, s nem lehet egy légies, valami egészen absztrakt szentséget megteremtteni, annál kevésbé, minél inkább a világban kell élnie a léleknek. A szentek érzik, hogy mennyire semmik az Istennel szemben, mennyire őröle való minden bennük, ami jó. A szentek érzik a gyarló emberi természet hatalmát. S ezért mélyen igaz az, amit Szent Ágoston mond: „Ha az összes szenteket . . . összegyűjthetnénk és megkérdézhetnénk, vájjon bűn nélkül vannak-e, . . . nemde egyhangúan kiáltanák: lia azt mondanánk, hogy nincs bűnünk, magunk csalnánk meg magunkat és nem lenne igazság bennünk”.¹

Nem lehet készen lenni, s a kész-szentség formáiban élni. Ez egy nagyon fontos törvénye a lelkiéletnek. „Mi nem vagyunk készen, mi folyton akarunk . . . Aki nem küzd, az nem is jó, s aki készen akar lenni az időben, az rossz”.² A lelkiéletnek erre az alapvetően fontos törvényére rámutat Loyolai Szent Ignác is a „Lelkigyakorlatokéban”.³ A két szellem megkülönböztetéséről írva figyelmeztet, hogy

¹ Natura et gratia 35.

² Magasságok felé 115.

³ Függelékben. Idézett kiadás. 128. skk.

az isteni és ördögi sugallatot, a két szellemét, a gyümölcsseiből, hatásaiból lehet megkülönböztetni. A lelkiéletben vannak sugallatok, indítások, jelentkeznek eligazodások és utak, amelyek sokat ígérnek, s úgy látszik, mintha rajtuk inkább szolgálnánk az Istent. Valójában azonban, ha valaki elindul ezek nyomán, akkor elsötétül benne a lélek, termése özszeesik, a világban megállni nem tud, s a csalóka látszat ellenére élete sokkal kevesebb jót terem. Ez egy egészen különös pszichológiai törvény, hogy a Heiler által jelzett, poláris értelmű „misztikus” magatartás úgy tönkretetheti a lélek erejét, hogy a világban alig tud valamit használni. Sok jámborságnak és lelki életnek a mélyén él ez a magatartás és okozza annak elgyengülését, értékének leesökkenését. Aki a „misztikus” formákban akar élni, s valami tetszetős jámborságot mutatni, az megkerülheti ugyan a lelkiéletnek bizonyos problémáit, de kiszolgáltatja valamiképpen pszichológiáját, nem tud független és befolyásolhatatlan, intransigens maradni. S *így* hiányzik belőle az a szilárdság, a személyiségnek az ereje, amely alap lehetne, hogy nagyobb dolgok épülhessenek rá. Ez a legmélyebb pontja sok kezdetleges lelkiéletnek. Ezért marad ügyefogyott jóakaródzás, mely tekintélyt, tiszteletet s így komoly bizalmat kelteni nem tud és így lelkeknek valóban hatékony vezetője nem bír lenni az Isten felé. A helyesen kialakult aszketikus erő ezt a „misztikus” magatartást fegyelmezi s az emberek elé tárulkozó megnyilvánulásait lezárja.

Röviden a következőkben fejezhetjük ki ezt a problémát (azonban az a meggyőződésünk, hogy ez-

zel a lelkiéletnek mély törvényét érintjük): a lelkiéletnek a célja nem az, hogy „szent”-ek legyünk, hanem az Isten törvényét megvalósítsuk. Sok lelki ember azért nem jut előbbre, azért nem tudja az isteni törvényt erőteljesebben megvalósítani, s annak győzelmén komolyabban dolgozni, mert „szent” akar lenni, szentnek akar látszani.

Prohászka az említett helyen kívül még másutt is többször foglalkozik ezzel a törvénnyel. „Az élet tükre” c. tanulmányában,¹ mint a szellemi életnek általános törvényét elemzi. Az emberi lélek olyan, mint az egyik stejeri tó halai, melyek a mélységek után vágyódnak, tovább akarnak hatolni a földalatti forrásokig. Ott azonban a sötétségtől megvakulnak; míg azután valahogy visszatalálva régi tavukba, a napsütés ismét visszaadja látásukat. Ilyen elsötétülések vannak a szellemi életben is. „Az ilyen szeretlen lélek tényleg fényes vizekről sötétségbe tévedt, s oly okos lett, hogy nem lát már a világon isemmit a fényből s napsugárból, jóságból s igazságból. Sötét van, de csak azért, mert ő lett vak”.²

S ugyanezt a törvényt kifejezetten az erkölcsi életre is alkalmazza, pl. az „Az én napom” c. tanulmányában.³ Rámutat arra, hogy az eszmények akarárásába mérték és fegyelem kell. „Ha a nap után mennék, s fényt, világosságot szomjazva futnék és szaladnék, végre is kiszaladnék a világból, az én világból, mely miatt ugyan a nap ott fõnn jár az

¹ 134.

² 117. skk.

³ Magasságok felé 132. skk.

égen, s azért jár fönn, hogy én lenn maradjak. Szaladnék, szaladnék erő s szépség után, s beleszegényedném, s belecsúfnék az esztelen erőlködésbe, s vétkezném éppen az ellen, amit s akit úgy szeretek s úgy üldözök szeretetemmel . . . Vannak a világosság szomjának anarchistái, vannak vértanúi, kiknek fáj minden, ami van, kiket láz gyötör s kerget az után, ami nincs . . . Ezek a napot kergetik s folyton esthomályban szaladnak, törtetnek előre, s ép azért messzeesnek a reális világosságtól. Kell az eszményt szeretni, kell feléje iparkodni, kell azt sürgetni és siettetni, de ne feledkezzünk meg arról, hogy mind e lázba, kínba, szenvedélybe fegyelem és mérték kell”.¹

Ez természetesen, mint már említettük,² nem annyit jelent, hogy akkor minden lelkeséggel meg kell elégedni s nem kell a lélek nagy szabadságharcát megindítani. A keresztény élet igenis igényes és nem éri be csak kereséssel, hanem valóban találást és birtoklást is jelent. Azonban nem szabad mint valami a világtól, annak berendezettségétől ijedező, manicheisztikus tendenciájú és túlzott spirituális formákban megjelenő jámborságot elképzelni.

A keresztény embernek ez a reális, a világban megállni, s azt alakítani tudó alakja rajzolódik ki Szent Pálon. A nagy misztikus, Szent Bonaventura³ benne látja a misztika rendszerének első tanítómesterét. S egyénisége valóban mélyen tanulságos az emberideált illetőleg. Heilernek a profetikus embert

¹ Magasságk felé 120.

² Lelki éjtszakánál.

³ Theol. myst. prológus. (Henricus de Palma?)

jellemző fenomenonjai mind rá illenek. Hite férfias, s nem puha és elmálló. Benne áll a világban. Tele van viharszerű erővel. Hatalmas, alkotó, küzdő, harcoló férfiú, akinek szenvedélye az igazság, s érte mindenkivel, ha úgy érzi, hogy arra van szükség, még Szent Péterrel is „szembeszáll.” Nem sablonos, sémaszerű, vértelen egyéniség. Elragadtatásai vannak, s közben kísértésekről panaszkodik.

S a keresztény emberideál ilyen értelmű, reális megfogalmazását kívánja meg továbbá a lelkiélet egyik fontos törvénye: a leegyszerűsödés törvénye is. Mint a szemlélődésnél röviden érintettük a helyes fejlődés során, s főleg a szemlélődés beáradásakor a lelkiélet leegyszerűsödik. Mint ez a leegyszerűsödés törvénye a szellemi élet egyéb területén levő fejlődéseknek és kibontakozásoknak is. A lélek koncentráliódik. Úrrá lesz a sokfélesége felett. Önmagát szinte pontszerűen bírja. Egészen egységbe, rendbe igazodik benne minden. Nincsenek ntak, erők, amelyek összevissza, egymástól eltérően és ellentmondóan tévednének. Nincsen a magas vágyak és a lanyha lézengések ellentéte. A lélek nagyszerű erővel tartja kézben önmagát. De ez az egyszerűség je lenti a formai leegyszerűsödést is. A lélek elhagyja a kezdő lelkiélet cikornyáságait — melyekkel Keresztes Szent János nyomán a lelki éjtszakánál foglalkoztunk — s mindinkább a komoly erőben és bensőségben, a belső aszkézisben ismeri fel a lelkiélet lényegét. Az élet előbbi zavaros páthosza leegyszerűsödik egy komoly páthosszá, amely azonban közelebb áll a gyakorlati élethez. A sok sallangból a lélek eljut egy komoly empire stílushoz. Annak egy-

szerű, babrálás nélküli szépségéhez és monumentálisához. A lélek számára a túlzott spirituális formák és pózok helyett fontosabb lesz a lélek ereje, a martiriumra kész hűség. Jól megfigyelhető ez a leegyszerűsödés pl. Prohászkanál. Fiatalkori írásait a hozzánemértő értékesebbeknek és magasabb lelki szintűeknek tarthatná, mint a későbbi évek leegyszerűsödöttebb, emberi hangját, — helyesebben így mondhatnók: michelangelói stílusát. — Pedig ez a forma kifejezhetetlenül magasabb erkölcsi értékeket és erőket takar, mint a kereső évek sok jámbor és túlságos spiritualizmust mutató s külsőleg szentebbnek látszó formái, melyek mögött azonban kialakult erkölcsi értékesség és szilárdság még nem volt meg» Ez a leegyszerűsödés adja meg a léleknek a komoly férfias egyszerűséget és erőt. így lesz az erős, hűséges ember, aki a szellem napsugaras szabadságával, örömmel áll az életben. S akit dicsér a Szentírás: Qui potuit transgredi et non est transgressus.¹ Aki át tudná lépni a törvényt, — megvan hozzá benne a lendület és életrevalóság — de nem lépi át.

12. Ebben kell megállapítanunk a keresztény emberideál alapvető és lényeges koncepcióját. Ez a leegyszerűsödött, komoly, jellemerős, tántoríthatatlan lelkiség, ez az „egyetemes ember” az, amihez a helyes fejlődésének el kell jutnia. S ez az az alap, amelyre továbbépíteni, s melyen tovább haladni lehet. Az így kialakult lelkiélet előtt azután két út áll, amely hívja. Az egyik az egészen visszavonult szemlélődő élet. Ennek a fenyőillatú csendjében csodálatos szép-

¹ Sir. 31, 10.

ségeket élhet meg a lélek. Itt áll nyitva az út a lemondásnak magasabb foka számára. A nagyobb böjtölések és önsanyargatások itt lehetségesek. Ennek az életnek középpontjában a nagyobb lemondások gyakorlása áll, az ennek az életformának az életműve. (S ezt az életformát tenni meg kizárólag kereszténynek: ez az alapja a keresztény életesz-mény fentebb bőven tárgyalt félreértésének.)

A másik út a szemlélődő és cselekvő élet egyesítése. Az emberek előtt nem olyan tetszetős és mutató, mint az előbbi, de éppen olyan szent ez is, ha valaki valóban egész lélekkel járja. Az élet ezer ügyének szolgálata az Isten akaratából való és a megszentelődésnek éppen olyan komoly útja, mint a visszavonulás csendje. És aki tudatában van annak, hogy az Isten akaratát, s az ő törvényeit uralomra vinni a világban milyen fontos emberi feladat, az nem térhet ki a cselekvő életűek az akarása elől. Azonban ennek erősen szétszóró hatása, nagy idegmunkája nem teszi lehetővé a visszavonult élet széles önmegtágadási gyakorlatait.

S ez a két út nagy antagonizmust okozhat a lélekben, melyet jól jellemeznek Nazianzi Szent Ger-gely szavai: „A saját vágyakozásomnak a hajlama a menekülést akarja tanácsolni, hegyeket akar ajánlani és pusztákat, nyugalmat testben és lélekben, az érzések birodalmából való bensőséges magambatérést és összeszedettséget, hogy szabadon minden szennytől érintkezzem Istennel és a szellem ragyo-gásából tiszta fényt merítsek és soha földies és zava-ros ne keveredjék és ne tegyen kárt az isteni fényben, — míg egyszer minden fény és életsugár forró-

sához érve és az igazságot nem tükörből szemlélve vágyunk és törekvésünk célját elérjük . . . Azonban a Szentlélek int, hogy lépjek elő és a közösség javát vegyem fontolóra, bogy magamat is felsegítsen), miközben másoknak segítséget nyújtok, bogy az isteni világosság fáklyáját nyilvánosan ragyogtassam, hogy Istenhez vezessek egy kiválasztott népet . . . A kert több, mint egy fa, az egész ég minden díszével több, mint egy csillag, a test több, mint egy tag: így egy jól rendezett közösség több, mint egy egyes ember, aki hűen teljesíti kötelességét. És ezenkívül aa egyéni előnynek kevésbbé szabad érvényesülni, mint a felebarátokra való tekintetnek”.¹

A lélek nehezen akarja megérteni, hogy a visszavonult élet önsanyargatásait a cselekvő élet, az apostolatus küzdelmeiben és fokozott munkájában nem gyakorolhatja. Rendesen csak elsötétülés, lendületének elakadása árán jut el ennek a felismeréséhez. S hogy az életében a szükséges lendület, kedv, ragyogás meglegyen, kénytelen az önsanyargatás! gyakorlatokat esetleg nagyobb részben félretenni. S kénytelen beérni azzal a felismeréssel, hogy ezen a ponton a lelkiéletnek lényeges és alapvető feladata az, hogy eljusson arra a lelki erőre, képességre, amelynek révén képes volna önsanyargatásokban áldozattá válni, ha a szükséges visszavonult életmód módjában állna. S hogy azután ez a képesség in actu secundo a maga egész ténylegességében is megvalósul-e, az már — ismételjük — esetleg nagyobb részt a körülményeken múlik. Azonban természetesen a

¹ Orat 2 n. 7 és 20 n. 1. id. Zahn. 166.

komoly lelkiéletet élő ember sohasem tud szabadulni a vágytól, mely űzi a remeteség- felé, melyben a negatív erényeket elsősorban gyakorolhatja, s melyben életét egészen Istennek adhatja. A vianney-szentjánosi menekülési kísérletek a remeteségbe, természetes vágyak. A lelkiéletet élő emberben egy örök, leküzdhetetlen kényszer él a negatív erények, a lemondás, vezeklés, áldozat felé, s egy állandó küzdelem, mely életéből minél többet akar ebben, az irányban elhódítani. A lelki ember nem tud sivárabb és felszínesebb rendszert elképzelni, mint az amerikanizmust, amely ezeket a mélységeket megtagadja. Minden komoly lelkiesség el van jegyezve a visszavonultsággal. S ha a léleknek nem is áll módjában kiélni annak mélységeit, folyton feléje húz s minél többet akar belőle.

Ez mély és nélkülözhetetlen feltétele a lelkiéletnek. Minden életet, amelyben nagyság terem, valamiképp a magány levegője vesz körül, bármennyire benne álljon is a világ forгатagában, vagy a családi életben. Az értékes, komoly élet nem a puha, közvetlenkedő, felolvadó, mindjárt kitérülő lelkiség, hanem a kemény, zárt, fegyelmezett lelkiség; amely bizonyos értelemben hideg és kemény, de csak ezzel lehetséges az elvek szentségében való élés és a magasabbrendűség. A helyes, értékes élet tehát minden körülmények között el van jegyezve a remeteséggel, egy bizonyos egyedülállással. Ez a remeteség azonban nem üres, lapos, boldogtalan világ, hanem egy tartalmas, gazdag világ, amelyben felzeng a helyesen alakult életnek minden szépsége. Ez a remeteség telve van Istennel, s ezért valóban csodálatosan

nagyszerű és isteni. Ez a remeteség jelenti az élet mélységeit, amelyekre kievezni a legnagyobb ünnep a lélek számára. Ez a remeteség jelenti az egyetlen pontot, ahonnan a maga rendje és törvénye szerint való kilátás nyílik a világra és az életre. A remeteség az a világ, amelyben feltárulnak a lélek mélységei. Ez a világ az, amely a lélek mérhetetlen gazdagodását jelenti, szemben a világ szórakozásainak, társalgásának üres, sekély terméketlenségével. Ide kell sóvárognia minden léleknek, melyben van érzék a mélység iránt, A magány a léleknek akkumuláló állomása, amelyben kifáradtan, erőtllenül csodálatos feszültségű erővel szívja magát tele és a teltségnek nagyszerű bensőségét élvezheti. Ez a magánybaterés az élet egyik legszebb és leggazdagabb világa, ahol «sodas alkotó erővel és kedvvel telik meg a lélek. S ez a remeteséggel, szemlélődő étellel való kontaktus nagy termékenységet jelent az élet számára is. „A tevékeny élet a természetes és tulajdonképpen gyümölcse az isteni szemlélődésnek minden formájában és főleg a legkiválóbb fokon”.¹ „Mindenesetre Krisztus nyomdokain jár a misztikus, ha hűséges szorgalommal és bizonyos bőkezűséggel ápolja az imaéletet, ha korán reggel felkel, hogy csendes helyen imádkozva napi munkáját Istennek ajánlja (Mk. 1, 35.), ha néha elhagyja a népet, hogy a hegyen egyedül legyen és imádkozzék (Mk. 14, 23.) ha csendes éjtszakán az áhítat óráit ünnepli (Lk. 6, 12.). Aki azonban a misztikái életet, amint az az Egyházon belül történelmileg kibontakozott, köze-

¹ P. Hieronymus (karm.) id. Zahn. 161-

lebről nézi, az láthatja, hogy itt egészen másról vari szó, mint lelki édességek hajszolásáról, puha érzelmi jámborságról, a világ munkálása feladatainak lágyszívű félelméről, egy durvább, vagy finomabb önkultuszról, amely a vallási buzgalom látszataiba rejtőzik”.¹

A keresztény, misztikái élet tehát a maga teljes kifejlődése szerint nem ellentéte a gyakorlati életnek. Mint fejtegetéseink igazolják, a keresztény ember-ideál valóban az ádami eszmény, aki uralkodik a világon s azt szebbé tudja tenni, s benne az isteni akarat megvalósulásán dolgozik. S fennáll az a tény, amire Zahn mutat rá:² ha az ember a nagy misztikusok életét tanulmányozza, azok között is, „akik a szemlélődő imádságban, a rendkívüli misztikus kegyelmekben kitűnnek, a tudományos törekvés ideáljait, irodalmi nagyságokat, adminisztratív talentumokat, szociális apostolokat, mintaszerű tetterejű és kezdeményezésű karaktereket, egyházi és világi fejedelmeket, ifjúsági és nemzetnevelőket találhat.”

Összefoglalásként és mintegy interpretációként álljon itt Nagy Szent Gertrudnak az alakja. Annak a Szent Gertrudnak, aki lelki alkatánál fogva is egyetemes lelki problémákat élt meg és így egyetemes embereszménynek is kiválóan alkalmas. A keresztény ember koncepciójához mélyen tanulságos az a szép misztikus élménye, amelyet az „Az isteni szeretet küldötte” c művében ír le³ „Egy nap, húsvét

¹ Zahn. 132,

² 131.

³ II. könyv. 3. fejj.

és áldozócsütörtök között prim a előtt az udvarra mentem és leültem a kistó szélén. A csobogó víz átlátszósága, a fák zöldje, a madaraknak, kivált a galamboknak szabad szárnyalása, főként azonban magányos ülőhelyemnek titokzatos csendje jót tett lelkemnek. Kezdtem fontolóra venni, mi kellene ide még, hogy teljes legyen, a boldogság mértéke. És úgy gondoltam: barát kellene nekem, meghitt, ragaszkodó barát, aki ezt a magányomat megédesítené. S akkor Te, ó Istenem, bírhatatlan boldogság szerzője, magadra irányítottad gondolataimat. Megmutattad nekem, hogyan lehet az én szívem kellemes lakássá a Te számodra; s ezért kiapadhatatlan hálaadással kell — miként ez a víz itt figyelmeztet — a kegyelmek folyamát Hozzád visszavezetnem; miként ezek a fák teszik, jótettek friss zöldjében kell virulnom, erőben gyarapodnom és jóéletben kibontakoznom. A galambok módjára a földi dolgokat magasról kell nézmem, s szabad szárnyalással az égiekre kell föllendülnöm, hol lelkem ezután e világ gondolataiból és gondjaiból kiszabadulva, egészen Veled, csak Veled foglalkozik. Akkor szívem szállásod lesz, fölségesebb minden kellemességnél.”

„Lelkem egészen tele volt ezzel a gondolattal. Mikor aztán este lefekvés előtt térdenállva imádságba merültem, hirtelen eszembe nyilallott ez a szó: Ha valaki engem szeret, az én beszédemet megtartja; és Atyám is szereti őt és hozzája megyünk és lakóhelyet szerzünk nála. (Jn. 14, 23.) És az éi sárszívem megérezte, hogy Te jelenvalóvá lettél.”

Ez a lelkiség jellemzi az egyetemes keresztény embereszményt. Ez a friss alkotóerővel teljes lelkü-

let, amelyben koncentrálnak a lélek erői és szépséget, termést, virágot varázsolnak a földre. S az alkotásnak ebben a rendjében és szépségében felmagaslik a lélek, kinyúlik örömben és boldogságban, felfakad benne a szeretet igénye s megérzi, hogy a parancsok szellemében élve, jelen van benne az Isten. Ez a diadalmas, alkotó erejű, nem-manicheus, hitben gyökérző, Istennel eltelt lelkiesség, amelyben kigyúl a boldogság éneke: ez a lelkiesség a keresztény ember lelkiessége. Ezzel a lelkiességgel élő ember az egyetemes keresztény emberideál.

V. FEJEZET.

Való-e a misztikái élet minden ember számára?

A fentebbi fogalomtisztázások s a lelkiélet törvényeinek leírása után határozott választ adhatunk arra, hol helyezendő el a keresztény élet eszménye, s az lényegében misztikus-e; tehát, hogy mi a misztikái élet lényege, s való-e az minden ember, illetve minden keresztény számára? Az eddigi fejtegetéseink alapján igazoltnak látjuk a tételt, hogy a misztikái élet mindenki számára hozzáférhető, sőt mindenki számára való és mindenkinek rendelt. S elutasítjuk a misztikái irodalom ú. n. pszichológiai írá^Lnyát, melyről fentebb, a szemlélődéssel kapcsolatban szóltunk, s amely a misztikái életet rendkívüli kegyelmi adománynak tartja. Állításunk érdekében röviden levonjuk az előbb tárgyalt fejezetek eredményeit ezt a pontot illetőleg, s azután még néhány megfontolással foglalkozunk, amelyek tételünket még jobban megvilágítják.

1. A lelkiélet fejlődéséről és a lelki éjtszakáról szóló fejezet rámutat arra, — Keresztes Szent Jánosra támaszkodva, s mint csak az alábbi, a tradicionál hozott szemelvények bőségesen igazolják, ez a nagy lelkiírók tanítása kezdettől fogva, — hogy a komoly mélyreható lelkiélet mindig eljut ahhoz az átalakító

hatású, szenvedésekkel és megpróbáltatásokkal teli korszakhoz, amelyet lelki éjtszakának nevezünk. Mint Keresztes Szent János hangsúlyozza, ez a lelki éjtszaka elválaszthatatlan a mélyebb lelki élettől, s minden lélekben megjelenik, amely bensőségebben az Isten felé akar fordulni.¹ Bár ennek az éjtszakúnak, mint hangsúlyoztuk, a lefolyása, élénksége, egészen különböző lehet,² s az is megtörténhet, hogy benne áll a lélek anélkül, hogy különösebben tudatosulna előtte, sőt az is lehetséges, hogy valaki egész életén keresztül nem tud kijutni belőle (rendesen a kedvezőtlen életkörülmények miatt, amelyek megakadályozzák, hogy a lelkiéletben elmélyüljön). Ez tehát egy alapvető, fundamentális törvénye a lelki életnek, misztikának, hogy mikor a lélek egész lelki életet akar élni, Istent egész lélekkel akarja szeretni, teljesen rá akar helyezkedni az Isten sineire, akkor egy nagy fájdalmas szakadás indul meg közte és a világ között (hogy azután majd egy helyes, fensőbb-séges, szabad elhelyezkedéshez jusson a világgal szemben). Ennek a ténynek az egyetemességét igen élesen hangsúlyozzuk. Enélkül a lelki megzavarodás, lelki éjtszaka nélkül nincs egész és teljes befelfordulás. Enélkül nem alakulhat ki igazi, telje» lelki élet. S viszont ez a lelki éjtszaka lényegesen misztikái jelenség. Amit Keresztes Szent János azal is igen félreérthetetlenül kifejezésre juttat, hogy a lelki éjtszakát már beöntött szemlélődésnek nevezi.³ S a lelki éjnek misztikái jellege a hagyomá-

¹ Éj 36.

² Éj 64.

³ Éj 73—77.

nyos misztikái irodalomban is annyira minden kétségen felül áll, hogy azzal szemben nehézségeket támasztani nem lehet. Tehát mivel egész lelkiélet nincs lelki éjtszaka nélkül, s ez már misztika, azért misztika nélkül nincs igazi, kifejtett lelki élet. S mivel erre mindenki rendeltetett, azért a misztikái életre is mindenki rendeltetett, s arra eljutni mindenkinek tulajdonképpen kötelessége. S végül ugyanennek a fejezetnek a vége, amely elsősorban pedagógikusnak látszik, rámutat a lelki éjtszaka nagy átalakító erejére. S ezzel választ ad arra az alapvető karakterológiai nehézségre, mintha a misztikái élet a magatökéletességével annyira messze felette állna az átlagos lelki alkatnak, esetleges kevésbé szerencsés adottságoknak, hogy elérhetetlen és meg nem valósítható. Erre a nehézségre a lelki éjtszaka törvényei álláspontunk mellett megnyugtató választ adnak. A lelki éjtszakának, mint tárgyaltuk, óriási átalakító ereje van. Izzó tűzében a gyenge lélek megaoélosodik, erőssé, keménnyé lesz. Megteremtődik a lélek koncentrációja, szintézise, amely kipótolja a nagyobb méretű fogyatkozásokat és nagy erkölcsi erőt ad a léleknek. (Az egyéniség megváltoztathatósága alapvetően fontos bizonyítéké a misztika egyetemes hozzáférhetőségének s rendeltségének, mint alább még rátérünk.)

Tehát a lelki éjtszaka törvényei valóban azt igazolják, hogy a helyes kialakulás, elmélyülés, az életnek komolyan és radikálisan az Isten törvényei szerint való rendezése lényegesen a lelki éjtszakán, tehát a misztikán keresztül történik.

Szorosan az előző fejezet következményeihez

csatlakoznak azok a következtetések, amelyek a második, — alapvetően fontos — fejezetünkből adódnak, amely a szemlélődésnek s ezzel a misztikának lényegét akarja megjelölni, mert a misztikái életnek a szemlélődés a lényegi formája. Ebben a fejezetben igazoltuk azt, — éspedig a nagy atyákra és misztikus teológusokra támaszkodva, —, hogy a szemlélődésnek és a misztikának a lényege nem rendkívüli. A szemlélődésnek és misztikának a lényege nem a rendkívüli pszichológiai jelenségek, hanem az Istennek a tüzes szeretete.. A misztikái életnek a lényege az, hogy a lélek kidolgozza magában az egész lélekkel való („tota mente”) Isten- és emberszeretetet. S ez az Isten törvényeinek a kidolgozása teremti meg a lélekben azt az isteni gyönyört és boldogságot, amit a maga elrendelt törvényeinek a betöltése jelent számára. A misztikái életnek a lényege az Istenbeolvadás az az Istennel való egyesülés, az életnek a megistenülése, Istennek tapasztalatszerű megismerése (*cognitio Dei experimentális*). Azonban, mint éppen Nagy Szent Terézt idéztük, Isten jelenlétét a lélek nem valami jelenésszerű, rendkívüli úton tapasztalja meg, hanem azáltal a belső öröm és érzelmek, gerjedezések által, az életnek isteni felmagasztosulása által, amit az erkölcsi tökéletesség, a kialakult istenszeretet idéz elő a lélekben. Ugy, amint az Úr Jézus mondta: „Ha valaki szeret engem, az én beszédemet megtartja; és Atyám is szeretni fogja őt és hozzája megyünk és lakóhelyet szerzünk nála”.¹

A szemlélődés szoros kapcsolatban van a lelki

¹ Jn. 14, 23.

éjtszakával, amennyiben ez jelenti annak megoldását, befejezését. A fentebb vázolt erkölcsi átalakulást, egységesülést tulajdonképpen a szemlélődés beáradása adja meg. A szemlélődésre eljutott lélekben van meg az az aszkétikus erő, amely által következetesen, komoly odaadással tudja magát átadni Istennek. S erre az erkölcsi tökéletességre eljutni megint egyetemes és mindenki számára kötelező feladat. Az erkölcsi tökéletesség, az Istenbe való belegyökézés, az Isten által adott törvényeknek „egész lélek”-kel való megvalósítása nemcsak tetszés szerinti, melyet egyes tökéletességre hivatást érző lelkek megvalósíthatnak, hanem mindenki számára kötelező, bármilyen körülmények között élj eh is, A főparancs úgy szól: „Szeresd a te Uradat Istenedet teljes szívedből és teljes lelkeiddel és teljes elméddel”.¹ Tehát ez a legfontosabb, s ez a misztikának is a lényege. A rendkívüli jelenségek, pszichológikumok, mint láttuk, a misztika lényegéhez nem tartoznak. Ennek a teljes szívből való istenszeretetnek a megjelenése egyes életformák szerint természetesen más és más. Azonban a legfontosabb parancsnak egyáltalán nem kielégítő, s nem elfogadható megoldása egyetlen életalakítás sem, amelynek középpontjában nem az Isten áll a maga teljes komolyságában. S ez viszont nincs misztika nélkül. A misztikái élet tehát, mint a főparancsnak a megvalósítása a lelkiélet helyes kifejlődöttségét jelenti és mindenki számára kötelező.

A harmadik fejezet, amelyben a lélek természetfeletti felszereltségét néztük, szintén a keresztény

¹ Mt. 23, 37.

életeseménynek mélyen misztikus jellegét igazolja. A kegyelemnek, az isteni erényeknek és a Szentlélek ajándékainak törvényei félreérthetetlenül bizonyítják, hogy a keresztény élet normális kifejlődése a misztikái élet. A kegyelemnek a maga rendje és törvényei szerint való útja az, hogy kifejlődni akar, s ezért kívánja, hogy létrejöjjenek a lélekben az erények és érvényesüljenek a Szentlélek adományai, amelyeknek a szerepe éppen az, hogy a kegyelem teljes kifejlődését biztosítsák. A Szentlélek adományai adják meg azt a lelki erőt, másrészt a gyengédséget, amelyeknek révén a lélek valóban egész lélekkel tud s akar az Isten parancsai szerint élni.

Láthatjuk tehát, hogy a három első fejezetünk szoros egységet alkot s a misztikái életnek három alapvető és egybetartozó fogalmával foglalkozik. A szemlélődés nem más, mint a lelki éjtszaka megoldása. S a Szentlélek ajándékainak a szerepe és jelentése viszont megint csak az, hogy lehetővé tegye azt a lelkiiséget, amelyben a szemlélődés megteremhet. A szemlélődést teológiailag nézve, annak lefolyása a Szentlélek ajándékain — mint elveken, princípiumokon keresztül történik. Misztikái élet és Szentlélek ajándékai szerint való élet a maga rendje szerint kifejlődve egy és ugyanaz. Ez egyébként a tradíció általános tanítása is. S az egyéb fenti fejtegetéseink után bővebben nem tartjuk szükségesnek bizonyítani.

Tehát három első fejezetünk egy egységet alkot s ennek eligazítása mellett láthatjuk a keresztény lelkiélet, misztikái élet helyes koncepcióját. Ennek

szemmeltartásával rajzoltuk meg a negyedik fejezetben a keresztény, misztikus emberideált. S arra ax eredményre jutottunk, hogy a keresztény emberideál az erős, Istenben gyökerező egyéniség, aki a bit erejével áll a világban és győzi meg azt. S ez a fejezetünk is hangsúlyozza azt a tényt, hogy a keresztény, misztikai emberideál valóban egyetemes embereszmény. A helyesen felfogott keresztény embereszmény lényegében a természetes jellemességnek, a sanctitas ethica-nak az alapjain helyezkedik el, s nem jelent valami irreális, kész-szentet mutató, világtól futó, vele szemben ijedező, élheterlen, jámborságot, hanem valóban reális, küzdeni tudó, energikus, az étellel kapcsolatottartó s ezt irányítani képes lelkeséget. S ezért a helyesen kifejtett misztikai lelki élet jelenti az egyetemes keresztény embereszményt, s jelenti az egyedül igaz (és egyedül helyes) embereszményt is, amely a világnak konkrét rendjét — a természetfeletti világot, kinyilatkoztatást — tekintetbe véve, egyedül felel meg a valóságnak és egyedül fogadható el.

2. A fenti fejezetekből összefoglalásképen folyik a következtetés, — s problémánkra is világosságot vet, — hogy a vallási életet nem lehet szétdaraboltan felfogni, mint azt a pszichológiai irány teszi. Egészen téves és a lelkiélet lényegét félreismeri az az álláspont, amely a vallási életet illetőleg mintegy három — önmagában is kielégítő — formát különböztet meg. Eszerint az első, általános forma a parancsok szerint való élet volna, mely abban áll, hogy az ember megtartja Isten parancsainak lényegét; anélkül, hogy különösebb tökéletességre

törekednék. S főleg elterjedt az aszketikus és misztikus formának a szembeállítás. A különbség, illetve ellentét itt abban áll, hogy az aszkézisnek és misztikának egészen különböző aktusai vannak, s különböző a kettőben a működési elv. Az aszkézis aktusait az emberi képességek hozzák létre a természetfeletti erények segítségével, míg a misztikát a Szentlélek indítása. Ez a felfogás ellentétben áll, mint mondtuk, a lelki élet lényegével. „Sem a praxis, sem a theória (mai szóval: aszkézis és misztika) nem állhat meg egyedül (Origenes)”.¹ S ez a lelkiélet régi nagy mestereinek is a felfogása.²

Egészen felszínes és a dolgok lényegét és összefüggéseit nem látó az az irány, amely mindenütt a részt, detailt látja, s az egészet szem elől téveszti. Ez a torz, kazuisztikus intencióktól sugallt szétdarabolás meghamisítása a valóságnak. „Nincs misztika, mint külön tudomány. Csak teológia van, amelyből bizonyos alkalmazások vonatkoznak a misztikai életre. A misztikát, mint olyan tudományt kezelni, amelynek saját (külön) princípiumai vannak, annyi, mint mindent elvizenyősíteni és elkicsinyíteni, annyi, mint a vezető fényt szem elől téveszteni.” (Egy kiváló thomista.³)

Ez a felfogás ellenkezik Szent Tamáséval Ls. „Tamás a dogmatikát és a morálist nem mint két külön tudományt tárgyalja, A Szent tudomány szá-

¹ id. Stolz. 216.

² Uo. skk.

³ id. Garrigou—Lagrange 16.

mára teljesen egy, magasabb értelemben spekulatív és praktikus, mint maga az Istenről való tudás, amelyből levezetődik. Azért beszél a morális részben behatóan nemcsak az emberi cselekedetekről, a parancsokról és tanácsokról, hanem a megszentelő kegyelemről, a segítő kegyelemről, a belétköztött éretnyekről általában a Szentlélek ajándékairól, az ő gyümölcseiről, a boldogságokról, a cselekvő és szomiélődő életről, a szemlélődés fokairól, a meg nem érdemelt ajándékokról, mint a csodák és a nyelvek adományai, a jövendölésről és az elragadtatásról és éppenúgy a szerzetesi életről és annak különféle formáiról.

Ha a morális teológiát így fogjuk fel, akkor azokat az elveket tartalmazza, amelyek szükségesek a lelkeknek a legmagasabb szentségre való vezetéséhez”.¹

A lelki, vallási életnek csak ez az egységes, szét nem tördelő szemlélete a helyes. Az Istennel szemben csak egy elhelyezkedés van, amely igazában elfogadható: a főparancs szellemében való, komoly, erős szeretet és készség az Istennel szemben. Nem mondható a szónak igazi értelmében vallásos életnek az, amely kazuisztikus szellemben az Istent valahol az életnek perifériáján helyezi el. Akinek csak olyan mellékes szerepet szán. S vele szemben a könnyesebb esetekben kibúvókat, megalkuvásokat keres. Nem mondható „a parancsok szerint való élet”-nek az az élet, amely amennyiben könnyű, megtartja az Isten törvényeit. Mikor azonban már nehezebb, ak-

¹ Garrigou—Lagrange 11.

kor elutasítja őket és kibúvik alóluk. Ez a hit nem nevezhető igazán hitnek. A lelkiélet lényegének, az Istennel, igazsággal szemben való hódolatnak, készségnek közösnek kell lennie minden formában. Ezt a tényt a szinkretista megoldásokat kereső Tanquerey is kénytelen elismerni aszkétikájában, amennyiben felveszi, hogy a vallási élethez elengedhetetlenül szükséges a hősiesség. Mindenki a közönséges életben eljut helyzetekhez, amikor az Isten parancsait csak hősiesség árán tudja megtartani.¹ (PL hatodik parancsnak vagy az igazságosságnak különféle problémái.)

Vagy ugyanezt a tényt, s egyúttal a problémákat is, mi egy más szemléletben foglaljuk össze. S ez a szempont a martirium. Minden embernek készen kell állni, hogy az Istenért és az igazságért minden pillanatban kész legyen kínokat elszenvedni és az életét feláldozni. Enélkül a bizonyos elkészültség és elrendezettség nélkül, a szeretetnek enélkül a komolysága nélkül az ember egy állandó, eltakart aposztáziát hordoz önmagában, s csak az alkalom kell hozzá, hogy ez nyilvánvalóvá váljék. Ez a bizonyos aposztázia ott él a lélekben és meg- is termi a maga gyümölcsét. Annál inkább, minél komolyabb nehézségek kerülnek a hit és szeretet elé. Egy ilyen lelkiélet tehát alig nevezhető kielégítőnek, mint amely az üdvösség elérését nagyjából biztosítani tudná. Tehát a parancsoknak megtartásához, az igazság szerint való élethez is kell a léleknek egy bizonyos egyesültsége Istennel. Kell erős hit és szeretet,

¹ i. m. 328.

amely heroizmusra is kész. Enélkül nincs komoly vallási élet. S a léleknek ez a bizonyos egyesültsége Istennel, ez a hit és szeretet nem lehetséges egy bizonyos aszkézis, sem misztika nélkül. Az aszketikus és misztikus mozzanatok ott vannak minden valódi vallási élet mélyén, ha esetleg nem is valami differenciált formák között. Egészen bizarr, pszichológiaellenes, s a dogok lényegét fel nem ismerő ezeket a mozzanatokot különválasztani. Nem lehet az Istennek parancsait megtartani az erényekben való bizonyos szilárdság nélkül (aszkezis). S nem lehet az erényeket gyakorolni, aszkézist csinálni anélkül, hogy az ember ezeken keresztül ne a Legfőbb Igazsággal való egyesülést keresné. Nem lehet erőfeszítéseket, önmegtagadásokat, a szellem aszkézisét végezni csak szárazon, l'art pour l'art és egészen groteszk volna az a lelkiesség, amely ezt próbálná. A misztika lényegének: igazságnak, Isten törvényének szellemében való élésnek, az ebből fakadó örömnak, öntudatnak ott kell lennie minden életben, amely a szónak komoly értelmében helyes, vallásos, s a maga rendjét betöltő akar lenni. A misztikát csak így, az aszkézissel való egységben, mint az egyedül helyes és a maga egészében kifejlett lelkiéletet lehet felfogni. „Nem minden megkeresztelt misztikus, mivel azonban aszkézis és misztika egységet alkot, aszkéta sem lehet, még akkor sem, ha a legnagyobb önlegyőzést produkálja, hogy egy bűnt elkerüljön. Nem a természetfeletti életének elmélyítésére és fokozására törekszik, hanem minden erejét arra összpontosítja.: hogy kegyelmi állapotát a haláltól megmentse. Csak a feltétlenül szükségeset teszi, hogy a természet-

feletti életét megmentse. Ez nem a misztikusnak beállítottsága, de az aszkétáé sem”.¹ A parancsok szerint való életet, aszkézist és misztikát különválasztani tehát absztrakció és valójában téves.

Minden lelkiélet ennek a báromnak egységét képezi, csak egyes kiemelkedő mozzanatok alapján lehet e megkülönböztetéseket tenni. Tehát minden lelki-, vallási életben, bármily egyszerű is legyen az, ha valóban az igazság szellemét keresi, vannak aszketikus és misztikus mozzanatok.

A keresztény életeszmenynek ugyanilyen komoly szemlélete, lényegesen misztikái utaltsága adódik az üdvözülés problémájából. Hitünk tanítása szerint nem elegendő a mennyországba való bejutáshoz az a tökéletesség, amelyet maga a kegyelmi állapot ad meg pl. a halálos ágyon nem-tökéletes bánattal meggyónva (*perfectio substantialis*). Hanem a szükséges a léleknek aszketikus kidolgozottsága, szintézise, egész Istenhez-fordultsága (*perfectio simplici-ter*). S ha ez a tökéletesség nincs meg a lélekben, akkor nem juthat el Isten szinelátására mindaddig, míg a tisztítóhely tüzében ki nem ég belőle minden tökéletlenség és puhaság. Itt, a tisztítóűzben kell pótolnia azt a megtisztulást, amelyet a földön elmulasztott. És súlyos kínokat kell végigszenvednie a Szeretettel szemben való hanyagságáért és érzéketlenségéért. (S csak még ennél rosszabb ne legyen a sorsa.) Világos tehát, hogy az üdvözülés feladata is mélységesen misztikusnak mutatja be a keresztény életeszmenyt.

Összefoglalva tehát vizsgálódásainkat, ismét

¹ Stolz 220.

leszögezhetjük azt a tényt, hogy a misztikái élet nem rendkívüliség és nem tetszésszerinti többlet, hanem jelenti a lelki, szellemi életnek, a kötelező vallási életnek normális kifejelettségét, s így mindenki számára kötelező és parancsolt. Az, hogy mindamellet esetleg a gyakorlati életben ritkának, rendkívülinek tetszik, nem dönti meg a tényt. A „rendes”, „normális” fogalmát illetőleg nagyon helyes Garrigou-Lagrange megkülönböztetése.¹ „Rendes” lehet vaia mi törvényt szerinti (gesetzmassig) és tényleges (tatsächlich) értelemben. Ami tényleges értelemben rendkívüli, az törvényt szerinti értelemben még rendes lehet. Amint a következő analógia nagyon jól megvilágítja ezt a megkülönböztetést. A természete* szentség, a sanctitas ethica, tehát az igazság és jellemesség szerint való, egész élet — eltekintve a pozitív, kinyilatkoztatott igazságoktól és eligazodásoktól — jelenti a természetes lelki-, szellemi életnek „rendes” kifejelettségét és csúcspontját. Amelyre tehát mindenkinek el kellene a természet utalása szerint jutnia. S hogy mégis ez olyan lelki erőket feltételez, melyek nem mindenkiben vannak meg, s melyeknek megteremtéséért járó lelki harcot esetleg kevesen vívják meg, s így esetleg rendkívülinek látszik, ez nem dönti meg a sanctitas ethica egyetemes rendeltségét s azt a tényt, hogy ez jelenti a lelki életnek „normális”, „rendes” befejezését. Ugyanígy a misztikái élet is a lelki életnek a maga rendje és törvénye szerint (gesetzlich) „rendes” kifejelettségét jelenti, s ha a tényleges életben (tatsächlich) esetleg ritkának látszik is, az ezt a törvényt nem rendíti meg.

¹ 156.

Tételünket illetőleg nézzük még a hittudomány másik két bizonyító princípiumát: a Szentírást és a tradíciót.

3. Hogy a keresztény élet eszménye lényegesen misztikus, a Szentírás is bőségesen bizonyítja.¹ A Szentírás semmi kétséget nem hagy aziránt, hogy a keresztény élet lényege a léleknek az Istennel való egyesülése abban az értelemben, ahogy azt fentebb kifejtettük.

„Azon a napon majd megtudjátok, hogy én Atyámban vagyok, ti pedig én bennem és én tibenetek. Aki parancsaimat ismeri és azokat megtartja, az szeret engem. Aki pedig engem szeret, Atyám is szeretni fogja azt és én is szeretni fogom és kijelentem neki magamat . . . Ha valaki szeret engem, az én beszédemet megtartja; és Atyám is szeretni fogja őt; és hozzája megyünk és lakóhelyet szerzünk nála”.² A parancsokat megtartó, Istent szerető lélek tehát egyesül Istennel. Megismeri, hogy kölcsönösen egymásban vannak. Az Úr kijelenti magát az Őt szerető léleknek, lakóhelyet vesz nála. S ennek az egyesülésnek a feltétele a szeretet. Mind misztikus kitételek, s mind a keresztény lelkiéletnek, misztikának arra az értelmére utalnak, ahogy azt munkánknak folyamán kifejtettük.

A jelenések könyvében³ a leodiceai egyházhoz (ennek püspökéhez¹!) írt levélben korholást olvassunk a se-hideg, se-meleg szellemiség ellen. S az-

¹ V. ö. Krebs, 41—58.

² In 14, 20-23.

³ 3, 14—22.

után a figyelmeztetést: „Tanácsolom neked, hogy végy tőlem megpróbált színaranyat, hogy meggazdagodjál; és öltözzél fehér ruhába, hogy ne legyen látható meztelenséged szégyene . . . Én akiket szeretek, azokat megkorholom és megfenyítem; buzdulj tehát föl és tarts bűnbánatot. íme az ajtónál állok és kopogok; ha valaki meghallja a szavamat és me*?-nyitja nekem az ajtót, bemegyek hozzá és vele étkezem és ő énvelem. Aki győzelmes lesz, annak megadom, hogy velem üljön a trónomon ...” A „Lélek” tehát nem tűri a lanyhaságot. Tüzet akar és buzgalmat, s akkor bejön az emberhez, s lakomát tart vele, ami az Istennel való egyesülésnek, a békének és gyönyörnek a jelképe.

Ugyancsak bőven találhatunk misztikái utalásokat Szent Pál apostol leveleiben. „Ti azonban nem testi, hanem lelki emberek vagytok, ha ugyanis Isten Lelke lakik bennetek; akiben még nincs meg Krisztus Lelke, az nem az övé. Ha azonban Krisztus bennetek van, a test holt ugyan a bűn miatt, de a lélek él a megigazulás által. S ha annak lelke lakik benneteket, aki feltámasztotta Jézust halottaiból: Ő aki feltámasztotta Jézus Krisztust halottaiból, életre kelti halandó testeteket a bennetek lakó Lelke által. Ennélfogva testvérek, nem vagyunk a test lekötözöttjei, hogy a test szerint éljünk. Ha ugyanis a test szerint éltek, meghaltok, de ha megöliték a lélekkel a test cselekedeteit, élni fogtok. Mert akiket az Isten Lelke vezérel, mindazok Istennek fiai. Nem vettétek ugyanis a szolgaság lelkét, hogy ismét csak féljetek, hanem vettétek a gyermekbefogadás lelkét, amelyben ezt kiáltjuk: Abba! (Atyánk!) Maga a Lé-

lek tesz lelkünkkel együtt bizonyóságot, hogy az Istennek fiai vagyunk. Ha pedig fiai, akkor örökösök is”.¹ Ez is mélyen és kifejezően misztikus hely: ha az ember a lélek cselekedetei szerint él, s nem a testéi szerint, akkor Isten fiává válik, akire vár a csodálatos isteni gazdagság.

Szent Pál levelei egyébként át meg át vannak szöve misztikus utalásokkal. Embereszménye nem a lagymatag ember, akinek csak az a fontos, hogy halálos bűnt ne kövessen el, hanem az Istennel egyesüli ember (aki természetesen élvezi is az Istennői való egyesülés gyönyörét és boldogságát.) „Adja meg nektek dicsőségének gazdagsága szerint, hogy megerősödjetez benső emberré az Ő Lelke által, hogy Krisztus a hit által szivetekben lakjék; s a szeretetben meggyökerezve és megalapozva legyetek s fel tudjátok fogni az összes szentekkel együtt, mi a szélesség és hosszúság, a magasság és mélység és megismerhessétek Krisztusnak szeretetét is, mely meghaladja a megismerést s beteljetez aa Istennek egész teljességével”.² „Nem tudjátok-e, hogy aki parázna nővel egyesül, egy testté lesz vele . . . Aki pedig az Úrhoz ragaszkodik, egy lélek övele. Fussatok a paráznaságtól ! Minden bűn, amelyet az ember el követ, a testen kívül vagyon; aki azonban paráználkodik, az a saját teste ellen vétkezik. Vagy nem tudjátok-e, hogy tagjaitok a Szentlélek temploma, ki bennetek vagyon, kit az Istentől vettetek és nem vagytok a magatoké?”³ „Az Isten országa ugyanis

¹ Rom. 8, 9—17.

² Ef. 3, 16—19.

³ I. Kor. 6, 16—19.

nem étel és nem ital, hanem igazság, béke és öröm a Szentlélekben”.¹ „Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együttesen sóhajtozik és vajúdik mind idáig. Sőt nemcsak azok, hanem mi is, akik magunkban hordjuk a Lélek zsengeit: mi magunk is sóhajtozunk bensőnkben és várjuk az Isten fiává fogadást, testünknek a megváltását . . . Hasonlóképen a Lélek is segítségére van erőtlenségünk, mert nem tudjuk, mikép kell kérnünk, amit kérünk, de maga a Lélek jár közben értünk szavakba nem foglalható sóhajtásokkal”.² „Azt mondom tehát: Lélek szerint járjatok és nem fogjátok véghezvinni a test kívánságait. Mert a test a lélek ellen vágyakozik, a lélek pedig a test ellen ... A lélek gyümölcse pedig: szeretet» öröm, békesség, türelem, nyájasság, jóság, hosszú tűrés, szelídség, hit, szerénység, megtartóztatás, tisztaság”.³ „És ő maga megtett némelyeket apostoloknak, hogy alkalmassá tegye a szenteket (— keresztyényeket) e szolgálat munkájára Krisztus testének a kiépítése végett, mígnem mindnyájan eljutunk a hitnek és az Isten Fia megismerésének egységére, férfíúi tökéletességre, olyan életkorra, amelynek mértéke Krisztus teljessége; hogy ne legyünk már ingtag gyermekek és ne vessen minket ide-oda a tanítás bármely szélfúvása . . . Ellenkezőleg, járjunk a» igazság útján szeretetben s mindenképen növekedjünk Ohozzá Krisztushoz, aki a feje”.⁴

S leveleiből — mint az egész Szentírásból — bő-

¹ Rom. 14, 17.

² Rom. 8, 22—26.

³ Gab 5, 16—22.

⁴ El. 4, 11—15.

ven lehetne még idézni. Mindenütt ezt a követelést látjuk: megérezni Krisztus szeretetének sűrgetését, s felgyúlni ebben a szeretetben, s eggyé válni Istennel, Beléje gyökerezni és eltelni az izzó gyönyörrel, amelyet az Isten jelent a lélek számára. A szentírási embereszmény valóban mélységesen misztikus.

4. A kereszténységnek ugyanilyen, lényegében misztikus koncepciója él kezdettől fogva a keresztény tradícióban. A komoly keresztény élet kezdetlől fogva misztikái volt. Egészen téves és a misztika lényegét félreismerő az a felfogás, mintha az egyházi jámborság körülbelül Assisi Szent Ferentctől kezdődőleg lenne jobban misztikus; addig a keresztény vallásosságot a „misztériumok”-kal, szentségekkel való élés jellemezte, addig az imaélet a liturgikus imára korlátozódott, s egészen nélkülözötte a privát (misztikus) imádságot. Ez ellen a beállítás ellen szói az ősi, általános „egyházi rendtartások tanúsága. Ezek egészen magasfokú lelkiéletet kívánnak meg¹ Ahol a közeli egyházban katekézist tartanak, oda kell a kereszténynek mennie. Ahol nincs ilyen, ott otthon kell olvasni a Szentírást. Ha otthon van az ember, akkor 3 (9) órákor is imádkoznia kell. Ha máshol van, akkor szívében kell Istenhez imádkoznia. Hasonlóképpen 6(12) és 9(3) órákor és lefekvés előtt. Éjfélkor a hitvessel együtt kell imádkozni. (Ha az nem keresztény, akkor külön.) Kakas-kukorékoláskor szintén kell imádkozni. Ki volt fejlődve az „éjtszakai misztika”, az éjtszakai virrasztás és imádkozás.² S. Theod. Sohermann az egykorú iratokból bizonyítja,

¹ V. ö. Krebs. 79—84.

² Krebs. 78-7.

hogy valóban így volt s ilyen fejlett lelkiélet volt, mint ahogy az egyházi rendtartás előírja.¹

Ugyanez a misztikái élet virágzott a pusztákban a remeték között. „Az érzékek legszigorúbb megtagadása, az álom elvonása, a legszigorúbb szemérem, a cellába való zárkózottság hártották el a« akadályokat, amelyek a Szentlélek fuvalmával ellenkeztek; zsoltárok éneklése, sok és mindig ismételt szentírásolvasás és elmélkedés által telt meg a lélek azzal a gondolatvilággal, amelyhez a misztikus kegyelmek kapcsolódtak, s így virágzott fel a pusztában egy olyan szellemi élet, amelyre mindig áhítatos tisztelettel néz az utókor”.²

A keresztény tradíció további adatait természetesen nem áll módunkban részletesen vizsgálni e keretek között, csak egészen rövid szemelvényekre szorítkozhatunk. Itt utalhatunk elsősorban Garrigou-Lagrange idézett művére, amely elég terjedelmesen³ ismerteti a régi nagy atyáktól kezdve a lelkiéinl mestereinek felfogását erre a problémára vonatkozólag.⁴ Az alábbi szemelvényeink is főképpen az ő összeállítását követik.

Nagy Szent Vazul a lelkiélet kialakulását ahhoz hasonlítja, mint ahogyan a szem kitisztul. A léink így jut el a misztikái éjtszaka zavarain keresztül, fájdalmas küzdelmek után a világossághoz . . .

¹ Studien zur Geschichte der Kultur des Altertums III. Ergänzungsband 93—98. Id. Krebs 84.

² Krebs. 74.

³ 343—419.

⁴ Egyéb művek, melyek a tradíciónak a tanításával foglalkoznak: Saudreau: La vie d'union és l. Tanquereynél i. m. 10001.

Szent Efrém azt tanítja, hogy a Szentlélek működése csak akkor tud felszabadulni a lélekben, ha az átmegy a megtisztulás folyamatán.

Nazianzi Szent Gergely ugyancsak a lelki éjtszaka fontosságát hangsúlyozza: „Tisztítsuk meg magunkat először ... azután meg fogjuk kapni az ige tényét.”

A Diadochus így ír: „Minden isteni ajándék értékes ... de egy se gyűjtja fel szívünket és tesz bennünket annyira képpé, hogy a jó Istent szeressük, mint a teológia (—szemlélődés) adománya” „Ha az, aki a jó harcot megállja, bátran gyakorolja az összes erényeket és mindentől elszakítja magát, mert semmit sem akar bírni többé, akkor a kegyelem tovább tör előre és teljesen felgyűjtja a lelkeket a szeretet lángoló tűzével.”

Damaszkuszi Szent János is hagyományosan a misztikában jelöli meg a lelkiélet kifejlődését: „A nagylelkű erénygyakorlás által a Teremtő szemléletére jutni; ez olyan kincs, amely nem rabolható el.” A latin atyák szintén nagyon gyakran érintik ezt a problémát. A szeretetben való egyesülést tanítja Szent Ambrus a misztika lényegének, s ezzel egy egyetemes misztika-fogalmat ad. A szemlélődés btoradását így írja le: a lélek: „hirtelen eltelik a kegyelem jóillatával és megérzi, hogy ő, aki után vágyott, jelenlétét kinyilvánította előtte; itt van, mondja, akit hívtam és aki után sóhajtoztam.”

Főleg nagyon bőséges utalásokat találunk Nagy Szent Gergelynél, akit már eddig is többször idéztünk. A lelkiélet normális kifejelettségét, csúcspontját ő is a misztikái életben jelöli meg. „Aki szívét,

szent cselekedetek által mintegy kitágítja, annak még a szemlélődés bensőséges gyakorlása által kell kitágítania.” (Mor. 1., VI. c. 37.)

Bár ő is hangsúlyozza a szemlélődés beöntött jogát, tehát, hogy annak elnyerése elsősorban az isteni kegyelemtől s nem az emberi erőfeszítéstől függ, mégis ezzel nem teszi azt rendkívülivé, hanem szintén rámutat az aszketikus feltételekre, amelyek alapján Isten meg szokta adni, s amelynek a hiánya az oka, hogy olyan sokan nem kapják meg. „Mert az emberi nemből kevésbé számosak, akik a földi vágyak minden szennyétől tiszták, s e tisztaság által képesekké váltak, hogy a Szentlélek ama hangjai meghallják, ezért mondjuk ezt a szót elrejtett S7. ónak (Jób, IV. 12.): kevesek előtt ismeretes, de az emberek többsége előtt ismeretlen.” (Mor. 1. v. c. 28. n. 50.)

S főleg nagyon világosan mutat rá a misztika reális voltára a következő helyen: „A szemlélődés kegyelme nem olyan adomány, amely csak a nagyoknak jut osztályrészüln, a kicsinyektől pedig megvonatik, gyakran az egyiknek éppúgy adatik, mint a másiknak. Azok, akik a világtól visszavonulnak, inkább részesednek benne, de néha házas emberek is megkapják. Semmiféle hivatal nem összeegyeztethető a hűséges lelkek számára a szemlélődés kegyelmével; minden valóban bensőséges ember részesedhet a fényében és senki sem dicsekedhet vele, mint valami rendkívüli előjoggal” (Ezech. 1, 22. Hom. V. n. 19—20.)¹

¹ V. ö. 1. XXII. c. 16. n. 36.

Főleg az ő nyomán vált szokássá a misztikái életet Ráchelhez hasonlítani, akiért Jákobnak anynyit kellett dolgoznia. „Ugyanúgy vállalja magára a keresztény ember a fáradságos életet, bogy egy napon eljusson a szemlélődésnek, az Istennel való egyesülésnek a kegyelmére, amelyre szünet nélkül vágyódik.” (P. Damianus: De perf. monachorum 8. cap.) Ugyanott így ír Damjani Szent Péter a lelki éjtssakáról: „Ha ezek a nehézségek és ezek a zavaró harcok megszűnnek, akkor megkapja a lélek a szemlélődés kegyelmét.”

Szent Bernát a Cantiea Gantieorumban szintén többször szól a misztika egyetemességéről. A szemlélődés után minden léleknek vágyódnia kell (IX. n. 15.). Ha ez a vágy mély, akkor teljesülni fog (XXXII. n. 2.: XLIX. n. 3.). Minden lélek képes a szemlélődésre (LXXXIIL), amelyet egy bizonyos előkészület után lehet elérni. (III. n. 5.)

Szent viktori Richard is az előkészület hiányában látja az okát, hogy a misztikái életre olyan kevesen jutnak el még a szerzetesek között is. (Beniamin minor seu de contemplatione 1. IV. c. 14.) A szemlélődést néha extázis vagy a próféataság adománya kíséri, de ez már rendkívüli kegyelem. (1. c* v. 4.)

Szent Tamás: „Ezért azok is, akik inkább alkalmasak a cselekvő életre, annak gyakorlása által előkészülhetnek a szemlélődésre és éppúgy, akik inkább a szemlélődésre alkalmasak, vállalhatják a cselekvő élet gyakorlatait, hogy ezáltal alkalmasabbakká váljanak a szemlélődésre.” (II. II. q. 182. a4 ad 3.)

De Blois Lajos a lelkiélet teljes kifejlődését

szintén a szemlélődésben jelöli meg, amelyre a komoly keresés eljut. (Institutio spirituális c. XII. 1. §.) Szent Domonkos a misztika lényegét a szeretetben jelöli meg: „Én főleg a szeretet könyvében folytattam tanulmányokat, mert ez tanít mindent.”

Tauler: „Az Üdvözítő mint szegény vándor jár körül és keresi, hogy valaki akarja-e feléje nyújtani kezét. Ó, jaj, és én látom, bogy a sokaság méltatlanul elúzi, (utasítja) őt ... Sokan vannak a hivatalosak, de kevesen a választottak.” (Ewige Weisheit VI. cap.)

Szieniai Szent Katalin a „Dialógusok” 61. fejezetében ezeket a szavakat adja az Úr ajkára: „Ha szolgálaim pirulnak tökéletlenségeik miatt, az erényt szeretik és szent gyűlölettel tépik ki magukból a szellemi önszeretet gyökereit, akkor előttem kedvesek lesznek, úgy hogy ki fogom nyilatkoztatni magam nekik.”

„Ti mindnyájan általában és külön meg vagytok híva az én igazságomtól ... Ki kell tartanotok, míg megtaláltok engem, aki az élő vizet adom nektek ...”

Ricci Szent Katalin szintén az Urat beszélgeti: „Nem adom gyönyöreimet azoknak, akik nem tudják megbecsülni, csak azoknak a lelkeknek, akik vágyódnak utána és sírnak érte éjjel-nappal ... A tökéletesség ugyanis kezdetben nehéz, de minél előbbre haladtok rajta az irántam való szeretetből, annál könnyebb és édesebb lesz rajta járni”.¹

Ferreri Szent Vince: „Ha te Krisztus kedvéért lemondasz a haszontalan dolgokról, akkor ne kételkedjél, hogy az Úr az ő jóságában a lelki vigasztalás

¹ Garrigou-Lagrange 372.

kenyerét fogja készíteni.” (De vita spiritual! II. P. c. 5.)

Tiszteletreméltó Granadái Lajos is a szemlélődésben jelöli meg a lelkiélet célját: „A tökéletes imádság a szemlélődés, amely a Szentlélektől jön, egy édes bölcsesség, amely szerint a szeretet szánt módon egyesít bennünket az Istennel; ez a boldog egyesülés a célja egész lelki életünknek . . . , ez az a drágagyöngy, amelyről az evangéliumban szó van, s amelyért az embernek mindent örömmel kell odaadnia.” (De pietate c. 1. §. 2.)

Boldog Bertalan: „Azok, akik buzgón gyakorolják magukat a lelki dolgokban, mindig magasabbra emeltetnek a szemlélődés különböző fokain. Állhatatossággal kell fáradozni az embernek, hogy odajusson. Tarts ki tehát, viseld el a küzdelmet, amelyet Isten küld, s akkor reményed nem fog megszegve* műlni.” (Compendium myst. doctrinae. XXVI. Cap.)

„Az elmékedésnek csak arra kell szolgálnia, hogy az isteni szeretet tüzeit szítsa és fenntartsa.” (XX. Cap.)

Vallgornera szerint a beöntött szemlélődés a kegyelem segítségével legalább de congruo (tágabb értelemben) érdemelhető, (i. m. q. 3. d. 3. a. 6.)

Chardon: „Isten rendesen készülségük szerint adja magát teremtményeinek; minél tisztább, minél tökéletesebb a lélek, annál bensőségesebben lesznek benne jelen az isteni személyek ... Azok, akik számára a Szentlélek közli magát ... (és ilyen mindenki, aki az ő imádatandó közléseinek nem áll ellen.)”

Chantai Szent Franciska Szalézi Szent Ferenc-hez írt levelében a misztika problémáját illetőleg egy

rendkívüli fontos hely van, amely igen élesen mutat rá a misztika nagy egyszerűségére, lényegének minden rendkívülitől mentes voltára. A szemlélődésről beszél, s azt mondja apácáira vonatkozólag: „Végül azonban mindnyájan odaérkeznek, anélkül, hogy tudnák, hogy ott vannak.” (Réponses de sainte Jeanne de Chantal. Paris 1665. p. 508.)

Loyolai Szent Ignác, a mélyen misztikus szent, Lelkigyakorlataiban nem sokat beszél a misztikái életéről, de nem nehéz kiérezni soraiból a misztika felé való utalást. „Ő a szemlélődés útjának a küszöbéhez vezet bennünket ... és a többit a Szentlélek irányítására hagyja; ezért beszélt olyan keveset az Istennel való egyesülésről és a szemlélődés egészen egyszerű aktusáról.” (Suarez: De religione Tr. X. 1 IX. c. VI.)

P. Weiss Apológiájában szintén határozottan szegezi le a misztika egyetemes rendeltetését: „A misztika mindenki számára van, aki a kereszténységet egészen és megrövidíthetetlenül fel akarja venni. Úgyhogy, semmiféle állapot, semmi hivatás, semmi foglalkozás nincsen, röviden semmi sem, ami valakit feljogosítana azt mondani, hogy neki nem való . . . A misztika ... a kereszténység az ő teljes meg nem essonkított kialakítottságában.” (V. K. 5. V. n. 6.)

P. Lallemand is hangsúlyozza a szemlélődés alapvető fontosságát a lelki életben: „Senki sem fog a szemlélődés nélkül az erényben messzire előrehaladni.” (La Doctrine Spirituelle. VII. Pr. ah. 4 a 4, §. 2.)

Surin a „Traité de l'Amour de Dieu”-ben: „Ha a tökéletességet magasabban fognátok fel, ha Isten

lenne a szemetek előtt, ha egész vigasztalástok (örömetek) benne lenne, akkor talán bírnátok ezeket a drága és gyengéd egyesüléseket, amelyek olyan erőssé teszik szíveteket, bogy semmi sem tudja megrendíteni. Nem helyes víziók, kinyilatkoztatások és rendkívüli dolgok után vágyódni, de nagyon is helyes Istennel szemben oly nagy bőkezűséget gyakorolni, hogy az hasonló bőkezűséget érdemeljen . . . A világnak és az önszeretetnek meghalni és egyedül Krisztusnak élni ... ez az az igazi és komoly erény... Ha így cselekszik az ember, akkor belép a valódi misztikái életbe és a Jézus Krisztussal való igazi egyesülésbe, amelyet a szeretet ad meg.”

„Csak a sok szenvedés . . . belső vagy külső fájdalmak által jut az ember a hegy csúcsára.” (III. k. 1. Cap.)

„Két fajta van a természetfeletti javaknak: az egyik fajta egészen rendkívüli, mint a víziók, belső szavak, extázisok és elragadtatások és teljesen kívül fekszenek a hit rendjén; a másik, mely a hit rendjén belül van, a megvilágosításokból és érzelmekből áll.” (U. o.)

A tradíció egybehangzó tanúságát nézve, valóban lehet más eredményre jutni, mint amelyre Tanqueray is kénytelen eljutni: „a lelkiélet összes nagy mesterei alexandriai Szent Kelemtől de Sales Szent Ferencig úgy beszélnek a szemlélődésről, mint amely a lelki életnek szabályszerű betetőzése”.¹

5. A lelkiélet nagy mestereit illetőleg meg kell említenünk még két nagy misztikusnak, Keresztes

¹ i. m. 10001.

Szent Jánosnak és Nagy Szent Teréznek a nevét. Mint láttuk a lelki éjtszakánál, Keresztes Szent Jánosnak a misztikus alapproblémára vonatkozó felfogása a régi atyák tradicionális tanításának a vonalába esik: a lelki éjtszaka, ez a misztikus jelenség fellép minden leiknél, amely komolyabban befelé fordul és a lelkiéletet akarja. Tehát a misztikái élet a lelkiéletnek normális kifejlődéséhez szükséges, illetve azt jelenti. Ezzel a tradicionális felfogással szemben kétségtelenül egy új hang jelentkezik Nagy Szent Teréz Írásaiban. A szentterézi fogalmakon és szavakon (!) orientálódó Poulain azt mondja: „Ha Keresztes Szent Jánost olvassuk, sajnos, legtöbbször más auktoroknak klasszikus beosztásait tartjuk szemünk előtt, mindazokat a formákat, amelyekbe ők eszméiket beöntötték és vesződünk, hogy a szent gondolatait beléjük vigyük. Ez kárba vesztett idő; öneki saját külön formái vannak. Az összes aszketikus auktorok három útról: a tisztulásnak, megvilágosodásnak és egyesülésnek az újáról beszélnek és ennek legalább is megközelítőleg megfelelő kifejezéseket használnak: kezdők, haladók, és előhaladottak. Egyesek emellett a misztikának kevés szerepet juttatnak, mások legfeljebb a harmadik út végén jelölik ki a helyét. A szent (Ker. Szt. János) éppenúgy használja ezeket a szavakat, de mindenki mástól eltérő értelemben. (!) ő mindent a misztikára vonatkoztat, s beleiktatja azt a második és harmadik útba”.¹ S idézi Keresztes Szent Jánostól az Éj 14. fejeztét: „. . . A haladók útját a megvilágosodás útjának vagy a beöntött szemlélődés útjának is hívják.” S hozzáteszi:

¹ i. m. 496.

„Ez a nyelv valóban nagyon eltérő más lelki írók tói.”

Ez a megjegyzés megerősíti a Keresztes Szent Jánosról az első fejezetünkben megadott beállításunkat, hogy ő a misztikái életet a lelkiélet rendes kifejlődésének tartja. Még pedig olyan pregnánsan kiemeli, hogy bővebben már nem is tárgyaljuk. (Legfeljebb még az ő műveiből utalunk egyes helyekre, amelyek a misztika alaproblémáját illetőleg nézetünket támasztja alá: A szellemi párosének 1. versszak, 22. versszak 1. sor. 6. versszak: Az érzéki rész éjtszakája 1. fej. és 14. fej.)

Szent Teréz álláspontja erre a problémára vonatkozólag távolról sem ilyen világos. Mint Poulain mondja: „Szent Teréz ebben a kérdésben úgy látszik ellentmond önmagának; mert néha azt állítja, hogy mindenki hivatott a misztikus kegyelmekre, néha pedig mérsékeli állításait”.¹ Valóban Szent Teréziánál annyira ellentétes helyeket találunk, hogy a misztikái alaprobléma vitájában mind a két irány felhasználhatja írásait bizonyítás céljából. (S valóban így tesz Garrigou-Lagrange is.) Mi ezt nem csináljuk, hanem őszintén elismerjük, hogy itt egy nehézséggel állunk szemben. Hozzátesszük azonban, hogy Szent Teréz tekintélyével a másik irány sem bizonyíthat. Nézzük nagyjából e pontra vonatkozó állításainak két sorát. A misztika mindenkinek valóságával szemben a legmarkánsabb kijelentését a Tökéletesség útjának. 17. fejezetében találjuk. „Nagyon

¹ 469.

fontos észben tartanunk, hogy az Úr nem vezet mindenkit egyazon úton, s esetleg az olyan, aki saját nézete szerint nagyon alacsonyan jár, a legmagasabb úton van az Isten szemében. Habár tehát ebben a házban mindenki imádságos életet él, ebből legkevésbé sem következik, hogy mindenki szemlélődő. Ez lehetetlen volna, s ez a gondolat szolgáljon vigasztalásul annak, aki nem volna az. A szemlélődés istennek rendkívüli ajándéka, amely az üdvösségre nem szükséges. Az Úr nem kívánja azt tőlünk.” Hasonló helyet találunk a Belső várkastély 5. 1. 3. fejeben. „Hatalmas az Úr és sok mindenféle úton tudja gazdagítani a lelket, s tudja elvezetni ebbe a lelki lakásba. Nincs feltétlen szüksége arra a rövidebbik útra, amelyről szó volt. Azt azonban jegyezzétek meg, leányaim, hogy a hernyónak meg kell halnia, ezen a hosszabb úton az fájdalmasabb lesz reátok nézve.” Tehát mintha valóban a lelkiéletben két út volna: a rendes, közönséges út és a rendkívüli, misztikus út. Ezzel a két hellyel azonban le is zárhatjuk nála a fontosabb helyeket, amelyek a misztika egyetemessége ellen szólnak.

Az ellenkező sor éppen olyan világosan bizonyítja a mi álláspontunkat, mint a fenti a pszichológiai irányét. „Egyszóval, minden attól függ, hogy mi tetszik az Urnak, s kit akar ilyesmiben részesíteni. Mindamellett az is igen fontos, hogy ha valaki már elkezdte megkapni a kegyelmet, akkor igyekezzék azt, amint illik, megbecsülni és lemondani érte minden másról. Azt hiszem, hogy ő Szent Felsége bizonyos értelemben sorra járja az embereket, s próbára teszi őket, hadd tűnjék ki, vájjon szeretik-e őt ...

Ha pedig valakinél jó fogadtatásra talál, akkor még többet ad neki, végül pedig önmagát adja oda”.¹ Ami engem illet, én azt hiszem, hogy az Úristen sokkal megteszi ezt a kísérletet és hogy kevesen vannak, akik rálépnek a kegyelemnek ezen élvezetes útjára”.⁸ „Ha az ember egyszer megkapta az Úrtól azt a kegyelmet, semmi kincsért sem adná oda . . . Biztosítalak benneteket, ha kitartók vagytok, Isten kegyelmével egy esztendő, sőt talán egy félév alatt is, meg fogjátok ezt szerezni”.³ Nagyon fontos a Tökéletesség Útjának 30. fejezete, ahol egy apácáról ír, aki szomorúan panaszzkodott neki, hogy „ő nem tud sem elmélkedni, sem szemlélődni, sem ajakimát végezni. Én kikérdeztem, hogy mit imádkozik, s megállapítottam, hogy pusztán a Miatyánk elmondása a szemlélődésbe meríti őt, sőt talán, hogy az Úr az egyesülő ima színvonalára emelte”... „Ti, akik ellenségei vagytok a szemlélődőknek, hiába gondolkoztok így; mert ha úgy monjátok el az imádságokat, amint illik elmondani, szükségképen magatok is szemlélődökké lesztek.” „Bár igaz, hogy ezeket a dolgokat az Úr annak adja meg, akinek tetszik, de azért ha úgy szeretnők ö Szent Felségét, amint ö szeret bennünket, biztosan megadná mindnyájunknak”.⁴

A fent idézett helyeknél azonban majdnem jobban belejátszik a problémákba Szent Teréz műveinek általános jellege, ahogy; a misztikáról ír. Bár maga is gyakran hangoztatja, hogy a rendkívüli jelensé-

¹ Önéletrajz 22. fejt.

² Tökéletesség útja 16. fejt.

³ U. o. 29,

⁴ Belső várkastély 6. 1. 4. fejt.

gek egyáltalán nem tartoznak a lényeghez, mindamelllett a misztikái életet nagyon színesen, a rendkívüli túlságos kidomborításával írja le. S mivel a misztikái dolgokat rendesen mindenki a maga tapasztalása alapján írja meg (ezért vannak a lényeges, egyetemes vonatkozások mellett bizonyos különféle irányok a misztikában), azért ő is az ő sajátosan egyéni, a rendkívüli pszichológiai jelenségekre hajló misztikáját írta meg. Ezért, bár művei egy nagy profetikus léleknek (Heileri értelemben is) a kisértésai és rendkívül értékesek, a megértés számára rendkívül nehezek. Az a meggyőződésünk, hogy nem nagyon van lelkivezető vagy lelki ember, aki ezek nyomán a lelkiéletben jelentősebb mértékben tájékozódni tudna. Nagy hiba nála természetesen a rendszertelenség is. Maga is sokszor írja, azt sem tudja, mit írt eddig; nem ér rá rendszeresen írni, feje fáj, stb. Az írásaival szemben fennálló nehézséget Garrigou-Lagrange is kifejezésre juttatja: „Szent Terézia a misztikái imádságnak nem tanulmányát, hanem csak leírását akarta adni; úgy tárgyalja azt, mint tényeket, amelyek bizonyos jelek alapján felismerhetők. De amellet nem igyekszik annak a természetét meghatározni, sem a legközelebbi princípiumaival összekapcsolni. Ezért nem törődik azzal, hogy mindenben megkülönböztesse a lényeges karaktert a mellékes kísérő jelenségektől, jöllehet ebben a vonatkozásban is hasznos megjegyzéseket tesz”.¹ S ezzel meg is jelölte Szent Teréz művei homályosságának az okát: a lényeges és az eset-

¹ i. m. 297.

leges, mellékes kísérő jelenségek keveredését, s nem elégséges megkülönböztetését.

S ezen a ponton (a rendkívüli pszichológiai motívumok kidolgozásában) Szent Teréz művei egy bizonyos eltérést jelentenek a korábbi tradíciótól s a később élő Szalézi Szent Ferenctől is (aki pedig idézi őt). S azután, mikor a könyv elterjedt s a veszély és csábítás nagyobb lett a könyvírásra, s nemcsak azok írtak könyvet, akiknek mondanivalójuk volt, s értettek a dolgokhoz, mint ez régebben szokott lenni, ekkor jelenik meg mindinkább egy új misztika-fogalom, amely eltérést jelent a tradíció misztika-fogalmától. Ekkor jelennek meg azok az „aszkrétikus auktorok”, akikre Poulain hivatkozik, hogy tőlük eltér Keresztes Szent János. (A régi lelkiírók mind mélyen misztikusok voltak.) Ez az újabb (véleményünk szerint epigon) irány a nehezen érthető Szent Terézre támaszkodik, s a rendkívüliségek világába helyezi a misztikát. Számára csak az, elragadtatásnál és látomásnál kezdődik a misztikai élet. A régi tradicionális misztika-fogalmat nem tartja elegendőnek. Sőt annyira nem tud hinni a misztika régi, tradicionális egyetemességében, a nagy auktorok egyszerűbb misztika-fogalmában, hogy ilyen megállapításokkal találkozhatunk: „Az Aquinói tanítása nem elégséges, hogy a misztikai állapot lényeges tulajdonságait megnyugtató módon határozza meg. Sőt, ellenkezőleg bizonyítható, hogy a szent a misztikai állapotot az ő lelki sajátosságában vagy egyáltalán nem ismerte vagy legalább is a tudományos kutatásra nem tartotta érdemesnek.”

Habent sua fata libelli. Véleményünk szerint az

a nem-szerencsés hatása megvult Nagy Szent Teréz egyébként kiváló műveinek. S talán nem tévedünk, ha e művek téves értelmezésének jelentős szerepet tulajdonítunk abban az averzióban, amely a későbbi évtizedekben a misztikával szemben fellépett.

Egyébként annyit megállapíthatunk, hogy a korábbi tradícióval szemben Nagy Szent Teréz nem volna elégséges, hogy a misztika egyetemessége kétségbe vonassék. S azt is leszögezhetjük, hogy minden nála fennálló nehézség ellenére őt sem lehet felfogásunk ellen bizonyítéknak felhasználni. Igaz ugyan, hogy azt mondja, a szemlélődés nem szükséges az üdvösségre, s az üdvözlésnek a misztikáin kívül hosszabb útja is van. Azonban ezek a kitételek a mi felfogásunk értelmében is megállnak. (Lásd alább.) S mint láttuk, ő is a szemlélődésben jelöli meg a lelkiélet normális kifejlődését, amennyiben azt mondja, hogy ki úgy imádkozik, amint kell, szükségképen szemlélődővé válik. S ugyancsak sokszor hangsúlyozza, hogy az Úr meghívja a szemlélődésre, aki az ő hívó szava előtt nem zárkózik el. A misztika-fogalmára jellegzetes fényt vet az a fent idézett — Chantai Szt. Franciskára emlékeztető — hely, ahol egy apácáról ír, aki misztikái életet él anélkül, hogy maga tudná. Ugyancsak ezt állapítja meg néhány ismerőséről, akik a világban élnek. (Valószínűleg az Önéletrajzban.) Tehát a misztikát ő sem a rendkívüliségekben látta! S ugyancsak ezt erősíti meg az a tény, hogy ismerték egymást Keresztes Szent Jánossal, s felfogásuk a lelkiéletről egyező volt.

6. Tehát látjuk, hogy a teológia hármas bizo-

nyitó princípiuma a misztikái egyetemességét igazolja. Így találja az emberi ész a lelkiélet törvényeinek vizsgálatára alapján. Emellett szól a Szentírás és a Tradíció. Vizsgálataink alapján tételünket bizonyítva látjuk.

Mielőtt néhány kiegészítő megjegyzést tennénk, még egy problémát kell érintenünk: a misztikái alapproblémát vallástörténeti szempontból. Ha a szemlélődés pszichológiai alkatát nézzük, mint a lelkiélet megoldását, mint a lelkierők szintézisét és a világgal szemben való diadalmas, erőteljes és nagyszerű kialakultságát, a lélek gyönyörét Istenben és az igazságban, akkor föltétlenül élénk áll a probléma: Nem történik-e hasonló jelenség az emberek között pusztán természetes (?) vonalon? Helyesebben: nem lehetséges-e ez olyan embereknél is, akik a kereszténységen kívül állnak? Válaszunk rá: a szemlélődéshez igen lényegesen hasonló lelki jelenségek lehetnek a világban az emberek között a természetes szentség, a sanctitas ethica, az igazság szerint való, jellemes élet vonalán. Amint a beöntött szemlélődést megelőzi a lelki éjtszaka, úgy egy egészen hasonló lelki nyugtalanság, zavar, keresés, Sturm und Drang-periodus jelenik meg azoknak a lelkében, akik az igazság utáni éhségtől gyötörve keresik az életnek az egész igazság szellemében való megoldását. Nagy és nemes szellemekre gondolhatunk itt, (akik a misztikái életre elsősorban lettek volna hivatottak, s) akik ugyancsak nagy lelki harcokban és lelki éjtszakákon át vergődtek az igazság felé. És pszichológiailag lehetséges, hogy el is éri a lelki erők szintézisét, hogy felszabaduljon bennük a lélek ereje és így kialakul-

jon bennük egy erőteljes, diadalmas világfölény, amelynél fogva Isten törvényeinek a rendje szerint kialakult, igazság és a természetes szentség vonalába eső elhelyezkedésük lesz a világban s ez a bensőséget és a lélek tiszta, puritán, fölényes boldogságát is megadja nekik. Ezzel a problémával Szent Tamás nyomán — ha talán nem is mindenben őt követve — Vallgornera is foglalkozik, mikor a „katolikusok és a filozófusok szemlélődéséről” tárgyal.¹ A katolikus, természetfeletti szemlélődés legfőbb többletét, pozitívumát abban látja, hogy benne az érzelemnek is fontos szerepe van. „Nem áll meg a végső célban az értelem által, hanem átmegy az érzelembe a szeretet által. S ezért a szentek az ő szemlélődésükbe 71 az Isten szeretetét úgy bírják, mint elsődlegesen célzott dolgot (principaliter intentum)”.²

Ebben a kétféle szemlélődésben közös a tárgy és az eszköz. A természetfeletti szemlélődés tárgya Isten és másodlagosan az ő művei, a természetes szemlélődése pedig általában az egész világ, de természetesen benne lehet a Teremtő is. (Vallgornera: „gentiles ad omnia generaliter contemplanda se totos occupabant, quamvis aliqui nobiliores inter eos in Dei contemplatione diu versabantur” .. .³) Közös az út, az eszköz erre a szemlélődésre. És ez a teremtmények vizsgálata. A természetfeletti szemlélődés itt ismét jelentős többletet nyer a kinyilatkoztatás misztériumai révén.

A különbséget Vallgornera három pontban fog

¹ 1. k. 356-7. 11.

² U. o. 354. 1.

³ U. o. skk.

lalja össze a szemlélődés két faja között. Különböző az indítóelv, amely a természetfeletti szemlélődésnél az isteni jószág szeretete, a természetesnél a kevélység. Más Vallgornera szerint a cél, amely a természetfeletti szemlélődésnél a szeretet és az erények, a természetesnél ellenben csak elméleti. S végül különbözik eredményt illetően, amennyiben a természetfeletti szemlélődés sok nagy eredményt mutat fel.

Az első két pontot illetően fenntartással kell fogadnunk Vallgornera állításait. Nem lehet mereven azt állítani, hogy az etikai szentség vonalán mozgó szemlélődésnek csak a kevélység volna az indító elve. Ennek a szemlélődésnek rugója legtöbbször az igazság utáni gyötrő éhség, amely csak sajnálatos elhárítatlan félreismerések (ignorantia invincibilisek) miatt nem jut el az egész igazsághoz és a teljes világhépphez. Hogy ezért az egyes emberi lélek mennyiben felelős, ez a teológia legnehezebb kérdései közül való és az üdvözülés problémájával van összefüggésben. Mindenesetre a pszichológia törvényeinek sokkal megfelelőbb és teológiailag is valószínűbb;¹ ezt a problémát enyhébben felfogni. Szent Ágoston azt írja: Qui videt veritatem, videt Deum. Aki látja az igazságot, látja az Istent. Aki az igazságban él, Istenben él. Hogy tehát egy pusztán vallástörténeti szemlélődés mennyiben természetes és mennyiben természetfeletti, azt eldönteni nem lehet. A pszichológia és a kegyelem teológiájának törvényei szerint nem lehet egyhamar rámondani a „természetes” jelzöt. Fontos alaptétel a skolasztikus adagium: „Faci-

¹ V. ö. Karrer 219—249.

enti, quod est in se, Deus non denegat gratiam.” Aki megteszi azt, amit magában véve tenni kell, attól Isten nem tagadja meg a kegyelmet. Teológiailag is áll a tény, hogy az emberi természet az eredeti bűn következtében nem romlott meg annyira, hogy a törvényt ne tudná megtartani, hogy ne tudna cselekedni az igazság szerint, amint kell (quod est in se). S a tapasztalat is azt mutatja, hogy a pogányok között is voltak, akiknél magas fokú misztikái jelenségeket lehet találni. (Mager foglalkozik ilyen misszikusokkal idézett művének második felében.) S valószínűleg e jelenségeket nem elegendő csupán pszichológikumoknak minősíteni, amelyeknek az igazi misztikához semmi köze sincsen. (Mint azt pl. Stolz is teszi s a régi atyák közt is voltak, kik az ilyen dolgokban csupán a sátán mesterkedését látták). A probléma enyhébb felfogása mellett egyházi dokumentumok is szólnak. Az Egyház hivatalosan is elvetette Quesnel tanítását, hogy az Egyházon (látható!) kívül nincs kegyelem, és VII. Sándor a gallikán tételt, hogy „a pogányok, zsidók, eretnekek stb. nem nyernek Krisztustól semmi behatást és ezért bennük az akarat elégséges kegyelem hiányában segítség nélkül van.” A kegyelemtan tanítja, hogy a hierarchikus Egyházon kívül állók is kaphatnak kegyelmet, s így a Szentlélek ajándékait is. Tehát indokolt a regensburgi katekizmus tanítása: „A Szentlélek adja a léleknek a természetfeletti életet, Ő világosítja meg, erősíti és vigasztalja sok más kegyelem által. A bűnösök és pogányok lelkeinek is ad a Szentlélek világosságot és erőt, hogy a jót megismerni, akarni és

tenni képesek legyenek”.¹ Viszont ezen a ponton felmerül a kérdés: ha Isten ilyen magasfokú, misztikái kegyelmet ad a léleknek, akkor miért nem vezeti el a kinyilatkoztatott vallásra. Főleg, ha annak közvetlen közelében él. Ez meg nem válaszolható teológiai kérdés. Ugy látszik azonban, mintha az ignorantia invincibilisnek itt is nagy tere lehetne.

Az viszont feltétlenül áll, amit harmadik különbségként jelöl meg Vallgornera, hogy t. i. a természetfeletti szemlélődés több nagy eredményt hoz létre, mint a természetes. Ez nagy és komoly tény, hogy az élet megoldásának keresésében óriási különbséget jelent az, hogy valakit természetfeletti, vagy csak természetes motívumok mozgatnak. A természetfeletti egészen különösen finom és mély erővel szolgál be az életben való eligazodásba. A nagyszerű és jobb sorsra érdemes szellemek is csak hosszasan, sok hiábavaló vergődés után, sok szomorú botlás után keresztül jutnak el az igazsághoz és akkor is esetleg messze áll attól jellemnagság, lélektisztaság és áldozatos emberszeretet dolgában, aki akkor lehetne, ha a kinyilatkoztatás hitének ereje és finom eligazításai irányítanák az életét! És mennyien vannak, akik meg egyáltalán nem jutnak el a lelki életük kialakításához, az élet megtalálásához, mert csak a maguk fejére hagyatkoznak, s mivel természetfeletti motívumok nem vezetnek őket, az ösztönök zavarossá teszik előttük az élet mélységeit, s így a helyes utat soha meg nem találják. S bár a természetfeletti rend nem manicheus, s egyáltalán félté-

¹ Karrer 229. 1.

telezi a természetes értékeket, mégis fennáll az a tény, hogy sokszor gyermekek és egyszerű, tanulatlan emberek szégyenítik meg a bölcseket azzal az okossággal, amely elrejtetett azok elől és kinyilatkoztatott a kicsinyeknek.

S ezt a problémát a kereszténységen belül is felvethetjük s ott is vizsgálhatjuk, vájjon az egyes alapvető lelki magatartásoknak, elhelyezkedéseknek mi a viszonya a misztikához, vájjon misztikainak mondható-e az a lelkiélet, amely inkább a természetes jellemnek, s komoly puritánságnak a vonalán mozog; nincsen különösebben kifejlett imaélete, de különben valóban egész lélekkel („tota mente”) valószínűsíti meg életében az igazságot. Úgy hogy ez az élet valóban hősi és az igazság szellemében való. A lelkiélet lényegének helyes felfogása érdekében érdemes ezzel a kérdéssel foglalkozni. Mindenesetre az itt vázolt lelkiség absztrakció, amelynek különféle, közelebbi és távolabbi típusai vannak a valóságban. S kérdés: lehetséges-e ez a típus imaélet nélkül¹? S egyáltalán: lehetséges-e komoly heroizmus, igazság szerint való élet imaélet nélkül! A szónak teljesebb, mélyebb és komolyabb értelmében nem. Komoly puritanizmus és igazság szerint való élet csak istenfélelemben lehetséges. Csak az az ember él az igazság szellemében, aki tudja, hogy van felette egy igazság, törvény, amelynek engedelmeskednie, amelyet félnie és keresnie kell. „A bölcsesség kezdete az Úr félelme”.¹ Nem lehet komoly, értékes, egyetemes, bölcs az élet, ha a lélek nem érzi meg az Alkotónak

¹ Zsolt. 111, 10.

felsőbbségét, nem féli Őt, s nem tölti be félelmetes gyönyörrel és nem igyekszik az Ő gondolatait, intencióit akarni, vele egy bizonyos szellemi egységben lenni. S viszont, mint láttuk, ez az imádság lényege. Az imádság tehát adva van minden komoly, puritán, mély étellel. S ahol valóban ki is fejlődik (a normális törvények szerint a lelki éjtszakán keresztül), ott beszélhetünk misztikái életről. Ahol pedig csak csíraszerűen, képességszerűen van meg, az a szónak teljes értelmében még nem misztikái élet, de a legjobb alap ahhoz, és közel van hozzá. Minél több van meg benne az Istennel való egységből, annál közelebb. Ebben az értelemben lehetségesek lelki életek, amelyek a szemlélődésre eljutottak, anélkül, hogy maguk különösebben tudnának róla, mint Szent Teréz apácájánál láttuk fentebb.

A lelkiélet alapvető, lényeges törvényeinek figyelembevételével nem nehéz megállapítani, hogy ea a típus közelebb van az egyetemes keresztény misztikái ideálhoz, mint egyéb formák, amelyek esetleg jóval nagyobb jámborságot akarnak és mutatnak fel, azonban sok lágyságot, puhaságot, következetlenséget, jellemgyengéséget, keménységtől és nehézségtől való félelmet takarnak. Viszont ennek a típusnak misztikái vonatkozását sem nehéz felismerni Keresztes Szent János nyomán. Ezek azok a lelkek, melyekről Keresztes Szent János azt mondja, hogy egész életükben benne vannak a lelki éjtszakában.¹ Megvan bennük a jószándék, de hiányzik a hősiesség lelkülete. Mint Keresztes Szent János mondja:

¹ Éj 64.

hiányzik belőlük az erő, hogy nagyobb kint el tudjanak viselni. És lelkiéletük mindvégig bizonyos kezdeti stádiumnál reked meg (amelyet éppen Keresztes Szent János nyomán érintettünk fentebb). Számukra a lelkiélet sohasem lesz nagy és izzó tűz és boldogság. Sohasem fogják megdöbben, ihletetten, szuggeráltan suttozni Assisi Szent Ferencsel: „Én Istenem, én Istenem.” Lelkiéletük mindig megőriz egy bizonyos borongó vonást. Lelkük kialakulatlan-ságot érzik, s mindig valami „majd”-ra, valami csodára várnak, amikortól azután komolyan megkezdik. Ennél a formánál (természetesen benne is különféle értékű típusok vannak) főleg a jóakarat jelent nagy értéket, s nagyobb lelkievel együtt jó alap volna a misztikai élet kifejlődéséhez. Misztikainak azonban a szó teljesebb értelmében ez az életforma sem nevezhető. Hogy egy életet misztikainak mondhassunk, ahhoz nem elegendő egy vallásos, de lényegében nyárspolgáris élet, hanem azt valóban a hősiességnek, az egész igazság akarásának kell jellemeznie. A keresztény élet minden inkább, mint kényelmes, jellemileg, aszkétikus erőben gyenge élet.

7. Mikor azonban a misztika egyetemességét megállapítjuk és hangsúlyozzuk, egyben annak is tudatában vagyunk, hogy a törvény szerint egyetemes életeszmény megvalósításának a tényleges élet-körülmények között sok és nagy akadálya van.

Az egyik jelentősebb akadály a karakterilógiai. Vannak jellegzetesen nyárspolgári típusok — mint már érintettük —, amelyeknek nincsen vagy alig van érzékük az eszmények, az igazság, önzetlenség, önátadás iránt. Ezeknek — mint a természetes szent-

ség — úgy a misztikái élet iránt is kevés az érzékük. Ezek az emberek szellemileg szűk világban élnek, az egyetemes értékekkel, rációkkal szemben szinte értelmetlenek, az egyetemes látás hiányzik belőlük, s a magasabb erkölcsiséggel szemben hitetlenek. Főleg ennél a különszerűen, önféjűen gondolkodó és ítélő típusnál roppant nehezen érvényesülnek a Szentlélek indításai és ösztönzései. Ez a szellemileg sötét és vak, mélységek iránt kevésbé fogékony lelkiesség valóban nem nagyon alkalmas a misztikái életre. Azonban véleményünk szerint ez távolról sem jelenti a teljes alkalmatlanságot, s megfelelő úton -- természetesen komoly akarás mellett — ez a lelkiesség is metafizikaibbá válhat, látása kitágul, egyetemesebbé alakul és így már alkalmasabb lesz a szeretet nagyobb izzására és nagyobb lendületére.

Karakterológiaiailag a másik nagy csoport,elynél a misztikái élet kifejlődése nagy nehézségekbe ütközik, a jóakarátú, vallási értékek iránt fogékony, de kialakulatlan, lelki koncentrációhoz el nem jutott, esetleg ingatag és puha emberek fentebb érintett típusa. Ennél a típusnál a lélek erejét, heroizmusát, szintézisét a lelki éjtszaka tudja megteremteni.

A lelkiéletet, pszichológiát fel lehet kavarni, meg lehet bolygatni, s új kristályosodási pontok szerint alakítani. Ha valaki az Istenhez közel akar lépni, lelkében egészen különös megzavarodás áll be, amelyből egészen új emberként kerülhet ki. A pszichológia e változtathatóságának, alakíthatóságának a ténye alapvető fontosságú bizonyíték a misztika általános hozzáférhetőségét illetően a fentebbi karakterológiai nehézséggel szemben. Azonban a lelki átala-

kulás ismét olyan jelentős feltételeket kíván meg, amelyek sokszor nem állanak rendelkezésre.¹

Ilyen feltétel, melynek hiánya igen nagy — talán legnagyobb — nehézséget jelent, a remeteség. A túlságos kifelé való élés, a világ gondjaival való elfoglaltság köt le sok embert, miatta nem törődik az Istennel és szinte semmi lelkiélete sincsen. Hogy a lelkiélet, s főleg annak teljes értelme, a misztikái élet kialakuljon, ahhoz kell, hogy a lélek, mikor komolyabban magába akar fordulni, lehetőleg teljesen egyedül legyen Istennel, mint ezt a nagy lelki írók egyhangúan és annyira hangsúlyozottan követelik, így főleg ha a lelki éjtszaka megkezdődne léleken, akkor van igen nagy szükség a magányra. Sok lelki ember hagyta már abba a mélyebb lelkiéletet az akkor fellépő lelki depresszió, elsötétülés miatt.

De ha alkalma lett volna nagyobbfokú magányhoz, akkor sokkal biztosabban haladt volna előre. A remeteség megold sok olyan problémát, amelyet a világban élve nem lehet megoldani: vagy a megoldás olyan nehéz, hogy a lélek esetleg elcsügged és küzdelmét abbahagyja.

A másik fontos és nagy nehézség sok misztikái élet kialakulásában a hozzáértő lelki vezetés hiánya. A lelki vezető, akinek ezen a téren nincsenek tapasztalatai, értelmetlenül áll a misztikái jelenségekkel, főleg a lelki éjtszakával szemben, beléjük nyúlni, segíteni rajtuk nem tud. Sokszor hozzá nem értésével egyenesen árt a lélek fejlődésének. Különö-

¹ V. ö. a Szerző cikkét: „Az intellektuális és a voluntarista ember lelki alakítása.” Kat. Szemle 1943. Nov.

gen Keresztes Szent János és Nagy Szent Teréz pa naszkodnak sokat emiatt a hiány miatt. S a történelem is azt igazolja, hogy a lelki élet egy-egy nagymestere körül, aki értett a lelkiélet struktúrájához és bölcsen ki tudta jelölni, mi a lényeg, s a kevésbé fontos, ott mindig virágzó lelkiélet szokott felfakadni, amely az ő működése nélkül elmaradt volna. Igaz, hogy azoknál, akiknél a misztikái adottság és rendeltség erősebb fokú, az ezen a téren is keresztültör és megvalósul. Olyan telkeknél azonban, akik jobban elakadnak vagy ellanyhulnak, vagy a világban állva keresésre nem nagyon van módjuk, a lelki vezetésnek, a pszichológiai ráhatásnak lenne nagyobb szerepe, amely kiemelhetné és előbbre vihetné őket.

Ezzel azonban, hogy a misztikái élet kialakulásának nagy és komoly nehézségeire rámutattunk, távolról sem a pszichológiai irány felé akarunk visszakanyarodni. Egészen elhibázott Tanquereynek szinkretista beállítása: „A lényegben nagyobb a megegyezés, mintsem látszik. Inkább a kifejezésmódban van az eltérés. Az egyik fél fogalmakból indul ki és azt mondja, hogy a meghívás általános ugyan, de van számos kivétel; a másik rész a tényekből indul ki és azt mondja, hogy a meghívás nem általános, bár való, hogy a szemlélődés a lelkiéletnek szabályszerű betetőzése”.¹ Távolról sem ilyen közelálló ez a két irány. Sőt, ellenkezőleg: ez a két felfogás két egészen különböző világszemléletet jelent, amelyet áthidalni nem lehet. A teológiai irány a miszti-

¹ 1.000 1.

kai életben az egyetemes életeszményt jelöli meg, amely az Isten gondolata szerint való életet jelenti, amelyhez tulajdonképen mindenkinek el lehet és el kell jutnia, ha a konkrét életkörülményei a valóságban meg is akadályozzák ebben. Ez a megakadályozottság azonban tulajdonképen nincsen jól és bele nyugodni nem szabad. S ezzel a szemlélettel, amely — s ez a fontos — tárgyilag megalapozott, ez az irány a keresztény életnek csodálatos magasztosságára mutat rá és fölséges ideállt állít. S emellett egy nagyszerű s az isteni világtervet jellemző — a kifejezésben nehezen érzékeltethető — egységbe, szintézisbe, leegyszerűsítettségbe foglalja ez a szemlélet az emberi életet. A pszichológiai irány ellenben lényegében egy bizonyos minimizmust tanít, a lelkiélet lendületét felfokozni alkalmatlan, s egység helyett zürzavaros, széteső képet ad az emberi életről. Ezért ez a két irány két külön világ, s összebékíteni nem lehet.

A lelkiélet törvényeinek vizsgálatán kívül a teológiai irány álláspontját, a misztikái egyetemességét igazolja a nagy lelkiíróknak a tanúsága. S az, hogy ebben a kérdésben újabban egyes teológusok az ellenkező felfogást tanítják, e nagy tekintélyekkel szemben komoly nehézséget nem jelent. Vagy „a nagy problémák, amelyektől egyéb problémák egész tömege függ, harmad- vagy hatodrangú teológusok által oldatnék meg?”¹ Az, hogy nagy mesterek tanításával néhányan ellentmondanak, nem ad alapot arra, hogy szkeptikusan álljunk a problémával

¹ Garrigou—Lagrange 304.

szemben. Bizonyos helyekről eredő ellentmondások még alapoznak meg relativizmust. Símmel nagyszerű fogalmazása szerint nincsenek relatív ítéletek a vélemények küzdelmében, hanem tipikus ítéletek vannak. Minden ítélet értékmozzanatot hordoz magában. Mindenkinek a véleménye annyit ér, amennyire az a lelki típus, amelyhez tartozik, képessé teszi, hogy ítéletet mondjon. Garrigou-Lagrange ezt a tényt így fejezi ki: „A teológiai szisztémák nem egyenlő, vízszintes síkon, ugyanazon magasságban fekszenek. Van az értékeknek egy hierarchiája a legalacsonyabbtól a legmagasabbig a középszerűn át, a legalacsonyabbtól fel a legzseniálisabbig és a legigazabbig, amely az isteni hithez közeledik, amely minden emberi magyarázaton felül áll és sohasem érhető el”.¹ Erre a hierarchiára való hivatkozással utasítjuk el a pszichológiai irány álláspontját, mint amely a nagy Atyákra és auktorokra nem hivatkozhat, s melyet meggyőződésünk szerint a misztika alapfogalmainak meg nem értése és elcsavarása sugall.

8. Összegezve az elmondottakat, Hangsúlyozzuk, hogy a misztika minden ember számára való. A misztikái élet lényege a léleknek eggyéválása az Isten törvényeivel, a főparancs szellemében és a hit erejében és páthoszában való élet, az ember komoly önátadása Istennek; az isteni életnek kidolgozása önmagunkban s ezzel együtt az emberi lét mélységeinek élvezése. Azonban a rendkívüli misztikái jelenségek a misztika lényegéhez nem tartoznak, s

¹ 484.

rendszerint azoknál lépnek fel, akik pszichológiailag hajlamosabbak rá. S ugyancsak téves a misztika lehetőségét, s ezzel együtt az egyetemes keresztény élet-eszményt a keresztény lelkiélet történeti formái közül csak a visszavonult, világtól messze élő formára korlátozni. „Higyjétek el nekem, hogy nem azon múlik a dolog, hogy szerzetesi ruhában van-e valaki.”¹ A misztikái élet lényege, az Istennek komoly szeretete semmi rendkívülit és feltűnőt nem jelent. Mint a nagy misztikusokat idéztük, benne élhet valaki anélkül, hogy maga tudná vagy különösebben gondolná. Tehát elvileg semmi nehézség nincs, hogy a világban álló, ott működő és küzdő ember valóban misztikái életet éljen. „Mondhatja nekem valaki: Nem tudok böjtölni, de mondhatja-e valaki: Nem tudok szeretni? Mondhatja valaki: Nem tudom a szüzességet megtartani, nem tudom mindenemet eladni és a szegényeknek adni. De mondhatja-e valaki: Nem tudom az ellenségeimet szeretni ... — Belül a szívünkben van egy hely, ahová be kell térnünk. Mert nem távoli tájakon van az, ami tőlünk kívánatik.”²

A misztikái élet tehát jelenti az egyetemes keresztény élet-eszményt. A misztikának ezt az egyetemes hivatottságát nem lehet kérdésessé tenni azért, hogy a világban esetleg nem gyakorol. Az élet esetleges sivársága semmit sem változtat az ideálok kötelező erején. A misztikái eszmény nem luxus, nem tetszés szerinti többlet, amelyre az vállalkozhat,

¹ A belső várkastély 3. 1. 2. fej.

² Szent Jeromos: L. I. Com. in Matth. c. V.

aki akar. Egyedül a misztikái élet a helyesen kifejlett szellemi- és lelkiélet. S mivel a világban olyan kevés van az egész-élet akarásából, a heroizmusból, amely a misztika lényegét teszi, éppen ezért olyan sivár és szegény és nyomorult az emberi élet. Ezért nem tudják emberek, mi az a „vita abundantius,” a bővebben való élet, amiért az Úr Jézus jött. Ezért nem tudják olyan sokan, mit jelent szabadon, kinyúltnan, telten, diadalmasan, isteni öntudattal élni. A misztika heroizmusának, tüzének hiánya az oka, hogy annyi élet örömtelen, sötét és fény nélkül való, nyögnek annak terhe alatt, unalmas, szegény és kicsiny számukra, s annak roppant szépségét meg nem tudják soha, és soha nagy lángban felgyúlni nem tudnak. Ennek a heroizmusnak a hiánya az oka, hogy emberek tipegnek és babrálnak, s a kiszabott isteni világrend markáns munkálásába fogni nem tudnak. Ennek a heroizmusnak a hiánya az oka, hogy emberek önmagukban nem gazdagok és boldogok, s rászorulnak a világra. Ennek a heroizmusnak a hiánya az oka, hogy nem tud megteremni az erős szeretet. A misztika e heroizmusának hiánya az oka, hogy emberek élnek hit és elv nélkül; üresen, tartalom nélkül, mint „gyenge báb, mit kény- és kedv szerint lök a sors időbb-odább.” Ez az oka, hogy emberek élnek önérzettelenül, gerinctelenül, szélkakasként anyagi javak és előbbre jutások irányítása alatt. A misztika e heroizmusának hiánya az oka, hogy olyan kiábrándító a közélet, s sokszor annál inkább, minél komolyabb és nehezebb kérdésekről van szó. Ez az oka, hogy az életben olyan kevés jellemességet, szilárdlelkűséget, szépséget láthatunk.

Ezért nem nagy és isteni az élet, mert emberek élnek, akik nem tudják, mi az: Istennel eltelni és Vele egygyé válni.

A misztikái élet tehát az élet teljessége, melyre mindenkinek törekednie kell. Ez a legnagyobb és egyedül igazán nagy az életben: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, lelkének pedig kárát vallja?!”¹ Mit ér bármi az ember-számára, ha önmagában az erős, boldog, örömet ismerő isteni világot ki nem alakítottál? A lelkiéletnek nem a sok történeti jámborsági forma összezavarása és epigon értelmezése alapján, hanem az erős isteni létnek az analógiájára és annak a mintázásával kell fejlődnie. „Legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok tökéletes”.² S ezt jelenti a misztikus élet. A misztikái élet egyetemes rendeltetése tehát — épp úgy, mint az etikai szentségé — az emberi élettel ad *va* van:

„Minden lelkigyakorlatnak végső célja és határa a szent szemlélődés. Akik lelkigyakorlatot tartanak, azoknak erre kell törekedniük és minden törekvésüket erre irányítaniok” . . .³

¹ Mt. 16, 26.

² Mt. 5, 48.

³ Theotimos. 543--1

FELHASZNÁLT IRODALOM.

- Szent Ágoston: Vallomások I—II. Ford. Vass József. Budapest, 1917.
- Szent Bonaventura: Breviloquim. Quaracehi. 1889.
- „ Theologia Mystica-
- „ A lélek útjai Istenhez (Itinera-
riuni mentis ad Deum). Ford.
- Dám Ince. Gyöngyös 1942.
- Beszélgetek a lelkemmel (Solilo-
quim). Ford. Gál Gedeon. Bu-
dapest 1942.
- Garrigou-Lagrange: Mystik und christliche Vollen-
dung. (Autorisierte Wiedergabe). Augsburg 1927.
- Gregorius Magnus: Moralia. Migne.
- Heiler Fr.: Das Gebet.⁵ München, 1923.
- Jablonkay: Loyolai Szent Ignác élete I—II. Buda-
pest, 1921.
- Karrer: Das religiöse in der Menschheit.³ Freiburg
1936.
- Keresztes Szent János: A Kármelhegy útja. Ford. P
Ernö Budapest, 1926.
- „ A lélek sötét éjtszakája. Ford.
P. Ernő. Budapest, 1926.
- Szellemi párosének. Ford. P.
Ernö. Budapest, 1926.
- „ Az élő szeretetláng. Ford. P.
Ernö, Budapest, 1926.

Krebs: Grundfragen der kirchlichen Mystik. Freiburg. 1921.

Kühár Fl.: Bevezetés a vallás lélektanába. Budapest, 1926.

Loyolai Szent Ignác: Lelkigyakorlatok. Ford. Hitter József, Budapest. 1940.

Mager: Mystik als Lehre und Leben- 1934.

Meschler: A Szentlélek Isten. Ford. budapesti növendékpapság. Budapest. 1902.

Pisater J.: Szent Bernát élete. I—II. Budapest-

Prohászka: Diadalmas világnézet. Budapest. 1935.

„ Magasságok felé- Budapest.

Stolz, Anselm: Theologie der Mystik. Regensburg. 1936.

Szalézi Szent Ferenc: Theotimos. Ford. pécsi növendékpapság. Pécs. 1911.

Tanquerey—Czumbel: A tökéletes élet (Aszketika és misztika). Paris 1932.

Nagy Szent Teréz: Önéletrajz. Ford- P. Ernő. Budapest 1928.

Belső várkastély.² Ford. P. Ernő

Győr, 1941.

„ A tökéletesség útja.² Ford. P-
Ernő, Győr. 1940.

Thomae Aquintis: Summa theol.

Vallgornera: Mystica theologia divi Thomae. Augustae Taurinorum.

Zahn, Joseph: Einführung in die christliche Mystik. Paderborn, 1922.

Ha valakinek a fentiekkel kapcsolatban bizalma támadna a szerzőhöz fordulni, levélben (megfelelő esetben esetleg személyesen is), készséggel áll rendelkezésre. Cím: Dr. Kovács Jenő segédlelkész Sümeg, Plébánia. (Címváltozás esetén utánküldetik.)

E könyv főbizományosa:

Korda R. t. Budapest, VIII., Mikszáth-tér 4.

Kapható még egyéb könyvkereskedésekben és
a szerzőnél.

TARTALOM.

Előszó	5
A lelkiélet fejlődése A lelki éjtszaka.....	10
A szemlélődés	41
A természetfeletti organizmus a lé- lekben	104
A keresztény emberideál.....	127
Való-e a misztikái élet minden ember számára	184
Felhasznált irodalom.....	233