

Mi a magyarázata annak, hogy általában nem nagyon lelkesedünk a gyónásért, s ha időnkint mégis rászánjuk magunkat, akkor sem igen tapasztaljuk, hogy észrevehetőbben hasznunkra válnék — teszi fel a kérdést *Josef Stierli* abban a rendkívül érdekes és felvilágosító tanulmányában, amelyet a *Der Grosse Entschluss* közölt. Hogy a gyónási kötelezettséget sokan kelemetlennek érzik, tömérdek okát lehetne megjelölni. Köztük olyanokat, amelyeket jóakarattal és vallásunk alaposabb megismerésével könnyen kiküszöbölhetünk, s olyanokat, amelyeknek megszüntetése nem áll hatalmunkban, mert mélyen emberi alkatunkba nyúlnak. De ez rendben is van így — állapítja meg *Stierli* —, mert a töredelem szentségének vezeklésül is kell szolgálnia. Ami már nem intézhető el ennyire egyszerűen, az a kérdés második fele: miért megszokott a rossz s miért ritka a jó gyónás?

Legfőbb okát abban látja *Stierli*, hogy fejletlen a lelkiismeretünk. Ha ugyanis nem alakítottuk ki helyes módon és irányban a lelkiismeretünket, akkor a gyónásaink sem lehetnek helyesek, mert hiszen a gyónás messzemenően visszhangja és tükörképe a lelkiismeretnek. Különösen három formában nyilvánul meg a lelkiismeret fogyatékosága. Az egyik a „kiskorú lelkiismeret”: emberek, akik testileg és szellemileg felnőtteknek számítanak, lelkiismeretükkel még mindig gyermekcipőben járnak. A másik a „hamis nagykorúság”, amikor az ember a saját lelkiismeretét abszolútnak tekinti: „Itt nincs mit beleszólnia sem az egyháznak, sem a pápának, mert ezt magam intézem el a lelkiismeretemmel.” A harmadik torzulást *Stierli* ekként jellemzi: „Lelkiismeret korlátolt felelősséggel.” Azt a lelkiismeretet kell

értenünk ezen, amely az életnek csupán kisebb-nagyobb részlegére ügyel, holott az egész emberi lét valamennyi mozzanatáról ítélkezni tartoznék. Az első két fogyatékoság tehát a lelkiismeret döntéseire, a harmadik a lelkiismeret körére vonatkozik.

Minden emberbe természeténél fogva bele van ültetve a lelkiismeret, de ahogyan kezdetben az összes szellemi képességek szunyadoznak, a lelkiismeret is csak fokozatosan világosodik meg. S miként a gyermek csak a felnőttek segítségével tanul meg járni és beszélni s megismeréseiben és akarásában nevelőkre szorul, ugyanúgy a gyermeki lelkiismeret sem nélkülözheti a szülők és nevelők külső tekintélyét. Ezek mutatják meg a gyermeknek — az ő lelkiismerete nevében és annak kiegészítésül —, hogy erkölcsileg mi a jó és mi a rossz, hogy mit kell tenni vagy kerülni, s vajon helyes-e vagy helytelen a magatartása. Miként azonban minden nevelésnél, a külső megkötés a normális fejlődési folyamatban itt is egyre lazábbá válik és helyt ad a személyes lelkiismeret önállóságának. Az ifjú embernek apránként teljes morális nagykorúságra kell érlelődnie.

Mégis sok felnőtt emberrel találkozhatunk, a vallásilag igyekvők között is, akiknek lelkiismeretéről nem állapítható meg a nagykorúság. Felmorzszolt idegzet, akaratgyengeség, de helytelen nevelés is magyarázza ezt a kiskorúságot, olyan nevelés, amely egyoldalúan hangsúlyozta ki a tekintélyt. *Stierli* példaként említi azokat a gyónókat, akik mindent elkövetnek, hogy a gyóntató atya minél többet vállaljon át tőlük a saját felelősségére: nemcsak a segítő tanácsait kérik, de mindjárt a döntéseit is. A vallásos engedelmesség köpenye alá is sokan oda bújnak, csak ne kell-

jen válaszra készíteni a saját lelkiismeretüket. Pedig az igazság az — emeli ki Stierli —, hogy még „a szent engedelmesség” jegyében kapott parancs sem ment fel bennünket a saját lelkiismereti döntés kötelessége alól. Azokért a tetteinkért, amelyeket engedelmességből cselekedtünk, épp úgy számot kell majd adnunk Istennek, mint az összes „szabad” tetteinkért. A parancsoló tekintély magára veszi ugyan az együttes felelősséget, de nem többet ennél. Nincs az az emberi tekintély, amely korlátokat szabhatna a lelkiismeretünknek. Ellenkezően: a tekintélynek meg kell állnia az egyéni lelkiismeret szentélye előtt.

A legfontosabb feladat tehát, hogy elevenen tartsuk és tudatosítsuk magunkban a lelkiismeret döntő szerepét. Ebben a vonatkozásban is le kell küzdenünk gondolkodásunkban az „ellenreformáció” maradványát. A reformáció az abszolút szubjektivizmusnak szolgáltatta ki a lelkiismeretet, éppen a vallásiak körében. Védekezésül az egyház ige hirdetés az ellenpólist, a külső tekintélyt élezte ki. A teljes igazság azonban középen van. Az egyház számára pedig — hangoztatja Stierli — egyenesen létfontosságú a mai modern világban, hogy nagykorú keresztények nevelődjenek, még annak a kisebb veszedelemnek árán is, hogy esetenként túlhajtják ezt a nagykorúságot. A lelkiismeret a világon belüli végső fórum, amelynek engedelmeskedni és elszámolni tartozunk. Éppen ezért minden más tekintélyt megelőző módon a lelkiismeretünket kell megkérdeznünk és döntése ellenére semmi körülmények között sem szabad cselekednünk. Maga Isten is egyesegyedül a saját lelkiismeretünk döntései alapján fog megítélni minket.

A lelkiismeret ilyen alapvető jelentőségének átértésével együtt kell gyarapítanunk erkölcsi tudásunkat is. Ez a további feladat, mert minél

tüzetesebben ismerjük az erkölcsi elveket és az egyház erkölcsi tanítását, annál jobban megvilágosodik a lelkiismeretünk. Igaz, hogy a tudás mindig fokozza a felelősséget, de ugyanakkor emeli is ezzel az ember személyes értékét. Még további feladatunk, hogy rávegyük magunkat a döntés bátorságára. Le kell küzdeni a bizonytalankodásokat és az aggályoskodásokat. Lelkiismeretünk nagykorúsága éppen abból nő ki, hogy egyre önállóbban alkalmazzuk konkrét esetekre az erkölcsi elveket.

Ennek során természetesen nagyon is óvakodnunk kell attól, hogy az ellentétes véletbe essünk. Ezt jelentené a hamis nagykorúság az erkölcsi szubjektivizmus alakjában. Ilyenkor ugyanis a lelkiismeret nem úgy jelenik meg, mint az isteni törvény megnyilatkozása, hanem mint maga a törvény. Különösen a kényes házassági és hivatali kérdésekben lép elő a lelkiismeretnek ez az autonómiája: a házassági visszaéléseket már nem gyónjuk meg, az elvált féllal kötött házasságot érvényesnek tekintjük, a meg nem engedett orvosi beavatkozást igazoljuk, a házasságon kívüli nem érintkezést mint „kisebb rosszat” védelmezzük.

Meg kell állapítanunk — írja Stierli —, hogy sok esetben nem egyszerűen erkölcsi lazaságról van itten szó. Ezekben az emberekben gyakran megvan a becsületes erkölcsi akarat. A társadalmi körülmények azonban sokkal inkább saját lelkiismeretükre utalják az egyéneket, mint a régebbi időkben. A mai ember sűrűn jut megoldhatatlannak látszó konfliktusok elé. Gondoljunk csak arra a nem ritka esetre, amikor a hit csorbítatlan kifejezése vagy a jellemesség követelményei ellentétbe kerülnek a családról való gondoskodás kötelességével. Vagy amikor fiatal házassoknál valóban meglehet a tárgyi alapja, mi több: egyenesen szükségessége a gyermekszám korláto-

zásának, próbáljuk csak végig gondolni az ebből eredő összes veszélyeket és megterheléseket. S rengeteg más esetben is élesen ütközhetnek össze a kötelességek s ezeket az ütközéseket ma jóval nehezebb megoldani, mint szüleink vagy nagyszüleink idején.

A kötelességeknek ilyen tényleges ütközései, ha mellettük még hiányos is az áldozat vállalásának erkölcsi készsége, könnyen vezetnek arra a téves következtetésre, hogy vannak ugyan általános erkölcsi törvények, ezek azonban nem alkalmazhatók a konkrét esetre, mert kivételes egyedi helyzet forog fenn. Mondonunk sem kell — mutat rá Stierli —, hogy az egész morál alapjaiban ingana meg, ha minden nehezebb döntésnél a kivételezés igényével állhatnánk elő.

Eppen ezért szükséges, hogy mindenkor tisztán lássuk a lelkiismeret határait is. Vitathatatlan igazság, hogy cselekvéseink végső szubjektív erkölcsi normája a lelkiismeretünk, miért is még az önhibánkon kívül eltévelyedett lelkiismeretünket is mindenképpen követni tartozunk. A lelkiismeretnek azonban — s ez nem kevésbé igazság — a maga részéről az objektív normához kell igazodnia: az erkölcsi törvényhez, amint ezt az ember természetéből és az erkölcsi világ intézményeiből kiolvashatjuk és a természetfölötti kinyilatkoztatásból megismerhetjük. Ehhez kapcsolódik a meggyőződés ezeknek a parancsoknak abszolút érvényességéről: nemcsak önmagukban érvényesek, de számomra is érvényesek.

Mint minden tévedésben, a „követlen lelkiismeret“ követelésében is rejlik bizonyos igazság. Az általános törvény egyes konkrét helyzetekben gyakran enged meg többféle magatartást. Ilyenkor egyedül a személyes lelkiismeret szabja meg a kötelező elhatározást. Ehhez jön még, hogy a lelkiismeretnek nemcsak az általános erkölcsi törvényre kell figyelnie, hanem magának

Istennek egészen személyes, itt és most elhangzó felszólítására is. Nem szükséges, hogy a magánkinyilatkoztatások csupán kivételes eseteire gondoljunk — jelenti ki Stierli —, mert amire mindennek előtt gondolnunk kell, az isteni akarat naponkénti és óránkénti közlése a Szentlélek sugallata által. Az általános törvény az élet sok kérdésére nem ad semmiféle pozitív választ. Ilyenkor egyesegyedül a Szentlélek által megvilágosított és elhatározásra sarkalt személyes lelkiismeret szava a döntő.

Természetes, hogy ezeknél a döntéseknél sokkal inkább adódhatnak csalódások és tévedések, mint az általános erkölcsi törvény kérdéseiben. Bizonyos azonban: még mindig jobb, ha a becsületes és dicséretes bátorság, amellyel a saját lelkiismeretünkhöz fordulunk, alkalmilag tévedésbe visz, mintha a tévedés merő félelemből egyáltalán nem jön létre eredeti és a felelőséget örömmel vállaló lelkiismereti magatartás.

Vannak végül sokan, akiknek elvileg helyes a lelkiismereti magatartásuk: összhangban van náluk az objektív norma és annak szubjektív alkalmazása. Ám mégis korcs a lelkiismeretük, mert rendszerint korlátolt a lelkiismeretük terjedelme és fölöttébb keskeny a sugárzása. Kevés, nagyon kevés dolog az, amit a lelkiismeretük a döntései körébe von.

Sokaknál a lelkiismereti kérdés azonosul a bűn kérdésével. Halálos bűn-e ez vagy? Súlyos bűn terhe alatt kötelességem-e ezt vagy azt cselekedni? Nem kétséges — mondja Stierli —, a bűn kérdése komolyan veendő lelkiismereti kérdés. A helyes lelkiismeret kialakításához hozzátartozik a szigorú kötelesség fokozatainak világos ismerete is. A teljesen fejlett lelkiismeret azonban messze túlmegy a bűn kérdésén. Az ilyen lelkiismeret, bármiről is kelljen döntenie, mindannyiszor ítéletet formál a tényke-

dés erkölcsi értékéről. S nemcsak a cselekvést, de minden gondolatot, minden szót és magatartást teljes szellemi éberséggel hozzámér az erkölcsi eszményhez. Amire tehát törekednünk kell, a lehető leg szélesebb körű tudatosság, amelynek birtokában állandóan szembe-sítjük magunkat Isten kívánságával.

A lelkiismereti kérdésnek a bűn kérdésére való szűkítése azért is rossz hatással jár, mert maga a bűnkérdés is nagyon korlátozott terjedelmet ölthet. Sokaknál csak a külső tevőleges bűn nehezedik rá és mozgatja meg a lelkiismeretet, míg a gondolatok és érzületek semmi szerepet sem visznek. Már pedig az Úr szavai szerint éppen az a rossz, ami az ember szívéből jön, a tisztátalan cselekedet. Túlontúl kevésbé kutatjuk cselekedeteink bűnös gyökereit és motívumait. Nem vizsgáljuk, hogy magatartásunk a legmélyebb forrásában is becsületes-e, kijelentéseink az utolsó szóig megfelelnek-e az igazságnak. De legtöbbször még a tevőleges bűnökről felfektetett katalógusunk is a kötelességeknek csak nagyon kevés területét öleli fel. Így például a szociális magatartás, az életszínvonal, a hivatási feladatok teljesítése, a gazdasági eljárások nem jelentenek lelkiismereti kérdést a legtöbb keresztény ember számára. Többé-kevésbé találó rájuk, amit Gandhi egyik európai látogatása után mondott: „Láttam vasárnapi keresztényeket és hétköznap-i pogányokat.“ Tátongó ürességeket kell kitöltenünk lelkiismeretünk alakulásában. És odáig kell fejlesztenünk lelkiismeretünket, hogy ne csupán a tetteinkről ítélkezzék. Számot kell adnunk magunknak a mulasztásokról és belső magatartásunk hiányosságairól is.

Jacques *Debout* még 1925-ben írt egy kis könyvet, amelyet azóta többször kiadtak és más nyelvekre is lefordítottak. Főcíme: „... és mulasztások által“. Alcíme: „Egy kö-

zépszerű keresztény ember önvizsgálata.“ A Francia Akadémia díjjal koszorúzta meg a műnkát. Ebben olvassuk:

„Vádolom magam, hogy elmulasztottam számításba venni a mulasztási bűneimet, hogy azt hittem; elég az üdvösségemhez, ha rosszat nem cselekszem, hogy a keresztény erkölcsöt csupán megtartóztatásnak, nem pedig életnek tekintetem, elzárkózásnak és nem kibontakozásnak, nyugvásnak és nem nekifutásnak, sorompónak és nem ugródeszkának. Azt gondoltam, hogy jót cselekedni csak elmosódó, tetszőleges kötelesség, amellyel gyorsan végezhetünk. Ugy vélekedtem, hogy Isten haragját csak a hitetlenség és a hatodik parancs elleni bűnök keltik fel. Jó kereszténynek azt neveztem, aki vasárnap misére megy, eleget tesz husvéti kötelességének és nem ad okot szóbeszédre, kitűnő kereszténynek azt, aki asztalához hívja a papot és gyerlyát visz a körmenetben... Kimondottan hajlottam annak feltételezésére, hogy a legcsekélyebb jámborsági vagy karitatív cselekedettel már messze többet tettünk a kötelességünknel, szinte a tökéletesség csúcsait verdessük... Egész általánosságban vádolom magamat: nem értettem meg, hogy az összes úgynevezett tevőleges bűnök a restségben gyökereznek s hogy valójában nem mások, mint a nemcselekvés bűnei.“

Tanulmánya befejező részében a gyónásra visszatérve megismétli Stierli, hogy a lelkiismeret helyes alakulása megérződik a gyónásban. A valóban nagykorú lelkiismeret, amely minden megköötöttség mellett a személyes szabadságot való-sítja meg és éberan átfogja az emberi élet egész szélességét és minden mélységét, sokban hozzájárul a gyónás eredményességéhez. A lelkiismeretvizsgálattól kezdve a megbánáson és erősfogadáson át az önvádig és az elégtételig egészen személyes arculatot kap így a gyó-

nás. Kifejezése lesz személyes bűntudatunknak és a saját becsületes jobbúlási akaratunknak. De ez csak egy része a dolognak. Ez éber, nagykorú, a felelősségben örömet lelő s ugyanakkor a kötelességeit is ismerő lelkiismeret egész életünknek más arculatot fog adni: éppen a teljes kereszténység személyes arculatát. Mert a lelkiismereten dől el az emberi személy értéke és értéktelensége. Annyit érünk Isten előtt s így a valóságban is, amennyit a lelkiismeretünk ér.

\*

Nemrégiben, amikor a szellemi fáradságról és a belső feszültségek feloldásáról írtam, az alapvető megállapítás, amelyből kiindultunk, az a tapasztalati tény volt, hogy egyre ritkábbak életünkben azok a pillanatok, amikor nem esik nehezünkre a tudatos imádság. *Dominikus Thalhammer*, a kiváló hittudós, még ennél is tovább megy, amikor egyenesen azt mondja, hogy a mai embernek szinte sohasem sikerül átlépnie Isten természetfölöttiségébe. Annyira lekötik a külső dolgok és a saját lelki folyamatai ebben a lármás világban. S mint hozzáfűzi, nemcsak a laikus keresztények, hanem a papok is szenvednek miatta. Kétségkívül összefügg ez a fejlődésnek azzal a stádiumával, amely a történetben bekövetkezett. Miként az újkor kezdetén a monasztikus formák és „technikák“ nem voltak már elégségesek ahhoz, hogy az ujonnan feltörő életérzést a keresztény szellemiségnek megfelelően irányítsák és az Istennel való kapcsolatot a megváltozott körülmények között is biztosítsák, ugyanez látszik ismétlődni ma, az atomkor hajnalán. Ha tehát nem is maga a cél, de a lelki élet módszerei és technikái megint csak felülvizsgálatra szorulnak. A változott lelki és környezeti szerkezetek a szellemi eljárások átalakítását is megkövetelik.

Érthető, hogy a keresés és kísérletezés mai átmeneti állapotában sokan tekintenek eszközök felé, amelyeknek segítségével urrá lehetünk a válságon, amelybe szellemi életünk jutott. A felkínálkozó eszközök sorában — állapítja meg erről szóló tanulmányában, amelyet a *Der Grosse Entschluss* közöl, Thalhammer — kimagasló helyet foglal el az indiai jóga. Főleg a francia nyelvterületen behatóan tárgyalják a jóga „megkeresztelését“. Annál is inkább, mert a jóga utat talált már Európában, úgysis, mint új vallás, illetve valláspótlék olyan körökben, amelyek elidegenedtek a kereszténységtől, s úgysis, mint a lelki gyógyításnak és az életerők fokozásának technikája a pszichoterápiában. Méltán merülhet fel így a kérdés, hogy alkalmazhatjuk-e egyáltalán, s ha igen, akkor mennyiben hasznosíthatjuk a jógát a keresztény ima-élet és a keresztény jámborság javára. Közbevetőleg megjegyezve, újabban a mi folyóiratunk olvasói közül is többen kérdezték ezt tőlünk.

Mint tudjuk, a jóga — yogának is írják — indiai eredete szerint vallási elmélyülés, amelynek célja a misztikus szemlélődés és fogalmakon túli megismerés. A legbensőbbben kapcsolódik hozzá a hinduizmus vallási és bölcséleti nézeteihez. Éppen ezért — figyelmeztet Thalhammer — pusztán a jóga-technika átvétele is azzal a veszéllyel jár, hogy belekeveredünk a brahmanista-vedentista tanításokba, amelyek nem egyeztethetők össze a kereszténységgel. A jóga gyakorlója, a „jógi“, a különböző testtartásokkal és a légzés szabályozásával sokkal többre törekszik, mint csupán testi egészségének és szépségének vagy lelki egyensúlyának biztosítására. Mindez csak feltétel és segítség számára, hogy valódi énjét és benne Istent megvalósítsa. Valamennyi testi és lelki energiájának tudatos kézbevételeivel és irányításával a lét magasabb

síkjára akar emelkedni, ahol már nincs alávetve az általános emberi és kozmikus adottságoknak. A klasszikus jóga célja a tökéletes „önbirás”, az úgynevezett „insztázis” — ellentétben az extázissal, ami a saját éniünk fölé való ragadtatást jelenti. Ez emberi szellemet felfogás szerint egy része a világ-szellemnek, azaz Istennek. A jóginak tehát nincs is szüksége arra, hogy szemlélődésének tárgyát, az isteni valóságot önmagán kívül keresse. Ő maga ez a valóság. Csak felszínre kell hoznia igazi énjét, mintegy a tudata alól azzal, hogy elhallgattatja empirikus énjét és kikapcsolja annak tevékenységét. Ebben a magasabb önbírásban ismeri fel Istent is. Gátolja azonban ebben a „maya”, vagyis a látszátvilág, amelyben élünk. A jógi ezért mindenáron arra törekszik, hogy kimeneküljön a maya káprázatából, azaz a test, a természet, minden tudomány és kultúra valóság-szűtlenségéből s végül a saját gondolkodó és cselekvő énjének bővülésétől is, amely még áthatolhatatlanabbá teszi a reá boruló sötétséget, mert csak ezekután veheti birtokba az elmélkedésben igazi énjét. Bizonyos megtartóztatások — „yama” —, testi helyzetek, pontosan kidolgozott légzési technika segítik hozzá, hogy lassanként urává legyen testének, ösztöneinek, hajlamainak, lelki indulatainak és csapongó gondolatainak. Amilyen mértékben sikerül ez neki, abban a mértékben tárulnak fel benne a rejtett lelki energiák, amelyek végül huzzajuttatják igazi énjének, vagy helyesebben annak a „létezőnek” felismeréséhez, amely az ében megnyilatkozik. Mert az igazi én, az Abszolútum, személytelen. Az önmegvalósítás célja ezzel teljesül. Mert az igazi én isteni, maga Isten, akivel — helyesebben: amelylyel — szemben minden másnak el kell némulnia.

Könnyű megállapítanunk, hogy ez a világnézet az egész vonalon

ellentétes a kereszténységgel. Egy tisztán panteisztikus vallással van dolgunk, vagy ha jobban tetszik, az ember istenítésével, aminek útja a bennünk levő összes testi és lelki erők tökéletes megfigyelmezése. E tekintetben ne tévesszen meg minket az a körülmény — írja Thalhhammer —, hogy az indiai jógi azzal a szinkretizmussal, amely sajátos vonása vallásának, minden további nélkül kész más vallásokat is magához ölelni, nem zárva ki a kereszténységet sem. Számára végső fokon csak az Abszolútum, a Személytelen (Brahma) létezik, amelyhez sok bejárat vezet. Hogy elérjük, különböző segéd-alakokat és segítő tanokat vehetünk igénybe, így Krisztust és a kereszténységet is. Mindezek az alakok és vallások azonban az ő szemében csak szubjektív elképzelések, Brahma „mintha-másai” és a maya körébe tartoznak, amelynek fölébe kell kerekednünk. Az igazi én teljes megvalósulásának állapotában mint fölöslegesek úgyis el fognak hullani.

Az indiai jógizmus tiszta önmegváltó-vallás. Nem létezik számára sem valóságos teremtés, sem kinyilatkoztatás. A keresztény „önmagunk elvesztésével” az önbírást állítja szembe. A keresztény ember a fölülről ajándékba kapott kegyelemmel szárnyalja túl természetének lehetőségeit, a jógi a saját pszichikai erőinek kifejtésével emelkedik föl egy magasabb létsíkra. A természetnek ez a túllépése azonban csak viszonylagos az ember szokásos tudatállapotához képest. A jógi ugyan technikája és hősi következetessége révén a test és a lélek fölött való uralkodás bámulatos mértékére lendítheti magát, a természetiek köréből azonban mégsem fog kijutni. A természetes misztika egy fajtájával az indiai jógi a testtől való függetlenség magas fokát érheti el, ami lehetővé teszi olyan pszichikai erők kifejtését, amelyeneket a nor-

málisan testhez kötött lélektől nem várhatunk. Ezzel együtt járhat a szellem bizonyos önszemlélete is, amit a jógi tévesen magának az Abszolútumnak tekint. Az elmélyülés a jóga gyakorlójától megköveteli az önlegyőzés és az erényesség magas mérvét, mindez azonban végső soron nem a valódi erkölcsi felszabadulást szolgálja, mint az aszkézis a keresztény embernél, hanem a testi és a kozmikus fel-tételtől való szabadulást. Az erkölcsi tisztulás a jógi szemében nagyon gyakran azonos a testi tisztulással.

Ha tehát a jogizmust mint világnézetet és vallást tekintjük, akkor elfogadása nyilvánvaló elszakadást jelent a kereszténységtől. Az indiai jóga azonban nincs lényegi szükségyszerűséggel ránöve bölcséleti és vallási alapjaira. Ezt fejtette ki nemrégiben J. M. Déchanet francia bencés a „Jóga keresztények számára“ címmel írt munkájában, amelyet már más nyelvekre is lefordítottak. A tulajdonképpeni kérdés tehát, amellyel foglalkoznunk kell: vajon a jóga, mint technika, olyan eszköz-e, amely megkönynyítheti a modern embernek az imát és a lelki összeszedettséget?

Déchanet határozottan állítja ezt. „A jóga — úgymond — számunkra az a technika, amely módot ad az embernek arra, hogy adott időben átengedje magát a hallgatásnak. Nemcsak arról van itt szó, hogy elzárkózunk a láрма elől, hanem hogy érzékeink, hajlamaink és szenvedélyeink valóban hallgatnak; hogy hallgat az értelmünk, ennek gondjai és foglalatosságai, amelyeket tudatosan kikapcsolunk, hogy szóhoz jusson a Szentlélek s az emberi szellem figyeljen reá.“ Egyedül a technika azonban nem hozhatja meg a kívánt eredményt. Mert azokat a rendkívüli hatásokat, amelyeket keleti követőinél vált ki, a jóga végső soron mégsem gyakorlati fogásainak, hanem vallási és világnézeti rugóinak köszönheti. Éppen ezért Déchanet sze-

rint elengedhetetlen, hogy a hinduista eszméket megfelelő keresztény eszmékkel és a jógi-aszkézist megfelelő keresztény aszkézissel helyettesítsük. A szerző részletekbe menően példázza is, miként iktathatjuk be a keresztény aszkézisbe a jóga-gyakorlatokat, mint az eredeti bűn által megzavart rend helyreállításának eszközeit. Hangsúly-eltolás nélkül természetesen nem megy ez a beiktatás. Az aszkézisnek, mint részvételnak Krisztus szenvedésében, sajátosan keresztény értékelése alig jelenik meg itt, annál erősebben domborodik ki a három életelv — tevékenységi kör — összhangbáhozásának szüksége az emberben. Ezek: az „anima“, az állati elv, az „animus“, a racionális elv, és a „spiritus“, a szellemi elv, egészen hasonlóan az indiai tanításhoz, amely az ember belső felépítéséről szól. Mert erre a hármas felosztásra támaszkodnak a jóga-gyakorlatok: az „anszana“, vagyis a testtartások, a légzés-szabályozás és az elmélkedés. Először meg kell nyugtatni az érzékeket és egyensúlyba hozni a testet, azután hallgatást parancsolni a gondolkodásra, hogy végül a lélek mélye a szeretet által Istenhez kapcsolódhassék. Az elmélkedést, amely a keresztény jogának is keresett célja, Déchanet semmiképpen sem fogja fel valami rendkívüli misztikus jelenségnek. Sőt egész leírása szerint semmi más ez, mint az „affektív“, az érzelmi ima, vagyis a „szív imája“, illetve a szemlélődő ima, amelyhez meghatározott feltételek esetén a normális kegyelemmel is minden keresztény hívő eljuthat.

Déchanet, mint a jóga-technika lelkes apostola, külön „jógakolostorok“ alapítását is javasolja, mert mélyreható és átalakító befolyást vár tőlük a keresztény világra. A kérdés más ismerői azonban sokkal tartózkodóbban nyilatkoznak. Így a domonkos R. Régamey úgy véli: csak hosszas és komoly kipró-

bálás nyomán felelhetnénk arra, hogy egyáltalán lehetséges-e kifejleszteni egy sajátos nyugati jogát a kereszténység alapján. Mert azt eleve bizonyosra vehetjük, hogy a jogát, amely egy egészen más fajta nép és kultúrkör ötezer éves hagyományából származik, nem ojt-hatjuk bele minden további nélkül a Nyugat magas civilizációjú emberiségébe. Ugyanakkor azonban Régamey is gondviselészerű jelenséget lát abban, hogy a nyugati népek éppen napjainkban figyeltek fel a jogára. A nyugati kultúra ugyanis — írja Régamey — ma az előtt a nagy feladat előtt áll, hogy megoldja az embernek, valamint az ember és a mindenség viszonyának problémáját. Ehhez a joga, amely erre a területre specializálta magát, valóban segítséget nyújthat. A joga-gyakorlatok legmélyebb értelmé annak a tudatosításában rejlik, hogy az ember csak úgy lehet ember, ha szakadatlanul túllépi önmagát. Ez a megnyílás pedig a végtelen számára végeredményben az emberi természet megnyílása a végtelen Isten felé. A joga mindenestre arra látszik hivatottnak, hogy választás elé állítsa az embert. Választhatja egyfelől az Istennel barátságban való élest, amikor is azzal jut önmagának birtokába, hogy elveszti önmagát, és választhatja másfelől azt az életet, amikor a saját tökéletességével tetszelegve belezárkózik önnön magába.

A joga, ha helyesen viszik keresztül, a legszigorúbb önfegyelmet kívánja híveitől. Kérdés azonban, feltételezhetjük-e ezt csak úgy egyszerűen a mai átlag-európainál. Régamey idézi C. G. Jungot, az ismert mélypszichológust, aki úgy véli, hogy a nyugati emberre már túlságosan ránehezdednek a „technikák”, éppen ezért egy újabb módszer csak veszedelmévé válnék, vagy hatástalanságra lenne kárhoztatva. Az indiai más ember, mint az európai. A maga meg nem terhelt természetiségében képes még

arra, hogy egész lényével a választása tárgyára összpontosítsa magát, a nyugati ember tudatalatti lelki világa azonban túltúntul meg van terhelve ehhez. Ha megkísérlí, hogy a joga-gyakorlatokban önmagával szemben ugyanazt a magatartást öltse fel, mint az indus, akkor pillanatról pillanatra a legéberebb figyelmességgel kell kivédenie az értelmi, erkölcsi és életproblémák áradatát, amelyek reája törnek. Így azonban a lélekelemzés minden felismerése szerint csak növekednek a feszültség a lelkiismeret és a tudatalatti lelki világa között. A pusztá visszaszorítások emellett csak újabb megoldatlan lelki komplexusokat teremtenek, amelyek éppen a joga-gyakorlatok céljának, a lelki megnyugvásnak elérését akadályozzák. Másrészt — emeli ki Jung — a joga-technika még további ösztönzést is adhatna a mai technikai ember hatalmas törekvésének, miután eddig meg sem közelített ellenőrzési lehetőséggel kecsgetti a benne szunnyadó lelki energiák fölött. Nagy kísértés számára, hogy a természet fölött elnyert uralmát kiegészítse ilyen módon a saját pszichéjének tudatalatlan erői fölött való uralommal s ezzel korlátlan autonómia-igényét még teljesebben kielégítse. Nyilvánvaló, hogy ez nem az áhított belső megnyugvással és a feszültségek feloldásával járna, hanem csak még nagyobb feszültségekkel.

A lelkileg differenciálódott, túlságosan is okoskodó és kritikus nyugati ember — folytatja Thalhammer — nem tudja egyszerűen kiiktatni a történetét sem. Az indus számára a joga az ő gondolat-és érzésvilágának, egész temperamentumának spontán, okoskodás nélküli kifejezése. A nyugati embernek viszont szívós elme-munkával fel kell előbb dolgoznia e gyakorlatok értelmét a maga számára. Mennyire nehéz pedig nekünk, mai embereknek, már az is, hogy beleérezzük magunkat a saját né-



pünk középkori jámborsági formáiba! Amit tehát, mint a lényünk-től idegen rendszert, a szellem fáradtságos átírányításával kell el-sajátítanunk, az csak megfeküdheti a lelket és aligha lehet hatásos. Déchanet, amikor annyira lelkesedik a jóga-technikáért, mindezekkel a nehézségekkel nagyon kevésbé számol.

Még egy meggondolást hoz fel Thalhammer. Nem tagadja, hogy egy szemlélődő szerzetesnek, aki évekig tartó teológiai képzésen ment át és a lelkiek terén is otthonosan mozog, sikerülhet a jógisztikus elmélkedés, sőt termékenynek bizonyulhat, de azoknak a sokaknak, akik nélkülözik ezeket a föltételeket, a normális ima-módszerek ilyen megváltoztatását semmiképp sem tanácsolná. Ezek számára az erősebb értelmi alappal bíró elmélkedés hosszú időn át egyszerűen szükségesség, hogy az evangélium fényében komolyan kibeszéljék és kivitázzák magukat önmagukkal, a környező világgal és keresztény hivatásukkal a mának adottságai között. Csak ha már mély gyökereket vert a lélekben az igazi keresztény világ-és élet-felfogás, egyszerűsödhetik le fokozatosan az ima. Az indus világnézeti elveiből kifolyóan menekül e kibeszélés és megvitatás elől. Nem oldja meg életkonfliktusait, hanem egyszerűen hagyja, hogy feledésbe merüljenek. Ez az út nem járható a nyugati keresztényeknek.

Ami egyébként a jóga siker-kilátásait illeti, Déchanet sem táplál túlzott reményeket. Maga írja: „Talán csak keveseknek fog sikerülni, hogy elmélkedéseiket és imáikat az általam említett gyakorlatokkal és a lelki elmélyülést célzó elhelyezkedéssel egybekössék.“ Sőt még arról sem bizonyos, hogy a jógától kívánt légzésszabályozás, amely az egész rendszer lényeges része, egyáltalán alkalmazható-e a nőkre. A túlságosan idegeseket pedig le is beszéli a jógáról, holott éppen ezek

szorulnának rá elsősorban arra, hogy hozzásegítsék őket a lelki összeszedettséghez. A 14 „anszana“, vagyis testtartás közül nem egynek a helyes keresztülvitele jelentős mérvű testi erőt és rugalmasságot kíván, s már emiatt sem ajánlható az idősebb embereknek. Thalhammer sem vonja kétségbe azonban, hogy egynémelyik jóga-gyakorlat hozzájárulhat az idegek megnyugtatásához s általában a feszültségek feloldásához, ami elősegíti a kedvező lelkiállapotot az ima számára. Azt azonban, hogy a jóga megszüntethetné a vallási koncentrációra való képesség fogyatékosság voltát, vagy éppen egy vallási megújhódást válthatna ki, Thalhammer teljességgel valószínűtlennek tartja.

Szerinte a nyugati kultúra embe-rének magának kell megkeresnie azt az utat, amely az atomkorszak változott világában Istenhez vezet. Egyet azonban nemcsak tudomásul vehetünk, de tanulságként tudatosíthatunk is az indiai jogizmusból, azt nevezetesen, hogy mi az imaeletünkben gyakran belesünk egy fölöttebb meddő racionalizmusba s könnyen elfelejtjük, hogy az embernek a maga egész lényével és létével kell Istenhez fordulnia. Szükségünk van arra, hogy a testet megint erősebben belevonjuk Istenhez való emelkedésünkbe. Éppen egy Déchanet és más lelkes jóga-hirdetők törekvései világíthatják meg előttünk, mai emberek előtt, hogy milyen egyszerű felismerések birtokában volt Szent Ignác, amikor az elmélkedés és az ima sikere okából akkora fontosságot tulajdonított a testtartásnak és más külső feltételeknek. Mi ezeket a dolgokat a gyakorlatban talán nagyon is alábecsültük. Pedig ha összehasonlítjuk azt, amit Déchanet a „légző imádság“ jóga-gyakorlatáról és a tulajdonképpeni elmélkedés módszeréről elmond, azzal, amit Szent Ignác az ima második és harmadik módjáról tanít, érdekes azonosságokat fedezhetünk fel: a szem

lehunyása vagy a tekintetnek egy meghatározott pontra való rögzítése, a légzés természetes ütemének átvitele az ima ritmusába. Az a segítség és eligazítás azonban, amelyet Szent Ignác a saját imatapszatalatai alapján nyújt, hasonlíthatatlanul egyszerűbb, mint az, amit a jóga követel. A figyelmet is sokkal kevésbé irányítja önmagunkra, miért is mindenki által különösebb nehézség nélkül végrehajtható. Elképzelhetjük, hogy egy keresztény négy lett indus nagyon sokat átvihet keresztény imájába és aszkézisébe abból a több ezer éves hagyományból, amely egész emberi lé-

nyét döntően formálta. Mi nyugatiak azonban, bármennyire készek vagyunk is mindannak befogadására, ami egyetemes érvényű találmunk a föld más népeinél, jobban tesszük, ha kitartunk a saját imahagyományaink és tapasztalataink mellett s ezeket alkalmazzuk hozzá a változott viszonyokhoz. Annál is inkább, mert ma már maga az indus is, aki belépett a mi európai technikai civilizációnkba, az elé a súlyos feladat elé került, hogy belső kulturában kapott kétségkívül hatalmas örökségét összhangba hozza új életformáival.

## A KIS ÚT

*Nem kívánok beleszólni a modern egyházművészet problémáiba, egyszerűen csak csodálom, hogy az angyalok ábrázolása, legalább itt Magyarországon, nem találja meg a szerintem sokkal megfelelőbb módot: az angyalok férfialakban való ábrázolását. Pedig Szűz Mária hogy megijed, mikor szűzi magányában váratlanul megjelenik előtte Gábor főangyal és mint férfi „köszönté Szűz Máriát”! Nemcsak az angyaltól, hanem a férfiútól rémül meg. Előttem mindig csak nőalakban, esetleg kisgyermekként állnak az angyalok és valahogy nem érzem őket valóságnak. Vagy talán még sincs igazam?*

Dehogy nincs! Szívből örülünk, hogy ezt az évszázadok óta tehetetlenül pihenő kérdést megpiszkálja! De hogy jobban lássunk, kissé vissza kell mennünk a liturgikus ábrázolások, sőt általában a nem látható személyek ábrázolásának történetében.

Az angyalok, miként az Ūristen, test nélküli pusztá szellemek. Ábrázolásuk ezért, de meg a mózesi törvény szigorú tilalma miatt is az ószövetségi időkben úgyszólván lehetetlen volt. Így tehát az sem jött szóba, hogy vajon milyen neműeknek, férfiuinak vagy nőnek jellemezhetők-e inkább, pl. öltözettel és hajviselettel.

De mielőtt ábrázolásuk elkezdődött, már szerepeltek angyalok a zsidók körében, persze látomások alakjában. De ezek a látomások is

döntő módon befolyásolták a zsidók közt elképzelésüket. Az elárvult paradicsom titokzatos fájának őrzésére angyalokat rendel az Ūristen lángpallossal és az angyalokat keruboknak hívja a Szentírás, alighanem a férfialakban megjelent Erő jelzésére. A két angyalt, aki az Ūr kíséretében megjelenik Ábrahámnak Mambre völgyében, maga a Szentírás férfiainak mondja. És a három főangyalt ugyancsak férfinevvel jelöli: Michael, Isten harcainak győztes megvívója az égben; Gábrriel, az angyali üdvözlét fonnebb említett meghozója; végül az ifjú Tóbiást a gyógyító Ráfáel kíséri veszélyes útján. Az Ószövetség olvasója és hallgatója ezek után nem képzelhette az angyalokat másként, mint férfialakban.

Mikor tehát lassan eljött az áb-