

A SZENT ÉS A MODERN EMBER

Szent Pál apostol gyakran nevezi a keresztény hívőt „meghívott szent”-nek: klétosz hágios. A „meghívott” jelző utal arra, hogy a hívőt az Isten ingyenes irgalma Jézus Krisztus vérében megtisztítva emeli ki a bűn hatalmából és vezeti be szeretett Fiának országába (Kor. 1, 13). A „szent” ezt az új állapotot jelenti. Akit az Isten kiválasztott, hatékonyan meghívott, az részese lett a messiási ország ígéreteinek, új teremtményé vált, Isten fogadott gyermeke és a Szentlélek temploma lett, részese a titokzatos közösségnek, amely egy testet alkot Krisztus fősége alatt. A „szent” hivatva van arra, hogy részt vegyen az újszövetség istentiszteletében. Ennek feltétele, hogy élete legyen tiszta és Istennek tetsző áldozat, „szent és élő áldozat Isten színe előtt” (Rom. 12, 1). Pál gondolkodásában a „szent” nem szatirikus fogalom. Pál szembe állítja a keresztényt, aki már eljutott a szent élet teljességére, aki tökéletes, „teleios”, azzal, aki oktalan gyermek módjára tapogatózik az új élet útján (1 Kor. 2, 1). A „hagios” tehát állapot és cél, modern szóval talán azt mondhatnám: magatartás és eszmény. Jelzi, hogy a keresztény Isten szolgálatára van lefoglalva, szentelve, de jelzi azt is, hogy ennek az új életnek a valósága még nem teljes bennünk. „Kiválasztott, hogy szentek és szeplőtelenek legyünk színe előtt” (Ff. 1, 4). „Mert ez az Isten akarata, a ti megszentelődésetek” (1 Tesz. 4, 3).

Mikor Pál a keresztényeket „szent”-nek nevezi, az ószövetségi kinyilatkoztatás legmélyebb vallásos fogalmát alkalmazza a hívőkre. Szent a megközelíthetetlen isteni fenség, a mindenekfelett álló isteni lét, az Isten emberi tekintet előtt fel nem táruló belső világa, amely előtt a hódolat szavával borul le a teremtmény és az angyalok énekével zengi: „Szent, szent, szent a seregek Ura, Istene.” Az ószövetségben a szent elsősorban kultikus fogalom, amelyhez természetesen csatlakozik az etikai mozzanat. Mikor Pál a megkeresztelt emberre alkalmazza, akkor kidomborodik az etikai jelleg: aki a szent Isten szolgálatában áll, akit Isten lefoglalt, annak tisztának és szeplőtelennek kell lennie életvitelében. Minthogy pedig ez a szentség a kegyelmi megszentelődéssel nem érte még el teljességét, azért a keresztény élet szünet nélkül haladás a teljesség felé, „míg mindnyájan el nem jutunk a hit egységére, férfiúi életkorra, amelynek mértéke Krisztus teljessége” (Ef. 4, 13).¹

Talán mondanunk sem kell, hogy Szent Pál embereszménye, a „szent” sohasem hatotta át teljességgel a keresztény világot. Vonzóereje is csökkent az idők folyamán, ma pedig csaknem idegenné vált a modern ember számára. A ma embere azt hangsúlyozza, hogy az embernek a földhöz kell hűnek lennie. Eszménye nem a „szent”, a titokzatos Numen kegyelmi ajándékából élő vándora az örökkévalóságnak, hanem a hős, aki saját elméjének és akaratának mértéke szerint uralkodik a világ felett. A „szent” feledésbe merül, elveszti korábbi tekintélyét. A modern ember a tudomány és a művészet embere, a hatalom embere. A nagy tömegek pedig a mindennap gondjai és örömei közt élnek, idegenkedve és ellenségesen mennek el a hajdan világot mozgató eszmény mellett.

A modern ember életútja

Az emberi szellem története változás és fejlődés képét mutatja. Hitünk szerint is csak az abszolút Ósvalóság bírja változatlan teljességgel a szellemi létet. Ezzel szemben a teremtett szellem korlátozott, lehetséges

értékeit nem képes egyszerre megvalósítani. Az emberi szellem polarítások feszültségében bontakozik ki. Polárisnak, sarkítottak nevezünk olyan értékeket, amelyek egymással szemben állanak, de egymásra vannak utalva. A test és a lélek, a természet és a szellem, az egyén és a közösség, a szabadság és a kötöttség, az alanyi és a tárgyi világ, a teremtmény és az Isten, a természet és a kegyelem, a tudás és a szeretet, az ész és az irracionálé az emberi létnek alapvető sarkai. Az ellentétek feszültségében és kiegyensúlyozódásában bontakozik ki az egyéni sors és az emberi történelem.² A középkor az elhaló antik világ romjain, a germán népek friss egyéniségétől megtermékenyítve, építi fel a megkeresztelt hellén kultúra keretében kulturájának sajátos világát. A középkor az egység és kötöttség kora, egy az Egyház, egy az imperium, egy a kultúra. A közösségi gondolat az egyén fölé emelkedik, objektív normák korlátozzák a szabadságot, az értékrend uralkodik az alany fölött, a transzcendens isteni gondolat, az Isten országa a végső szabálya az emberi életnek. A középkori lélek lényegesen vallásos lélek, meghajol az Isten, a „szent” előtt, és alázaatos a vallása által elébe tárt abszolút értékek irányában. A középkor alkonyán új kor hajnala virrad. Az ellentétes polus új utakat keres. Az ember egyéniségének szabad, korlátlan kibontakozását keresi. A hierarchikus rend, az objektív egyetemességekben gyökerező kultúra helyébe lép az autonóm személyiségnek egyéni kulturát teremtő igénye. A kultúra egyes területei lassan kiszakadnak a korábbi kötöttségekből. Az ujkori ember úgy érzi, hogy nem szorul támaszra. Tudatosan kezd elszakadni a tekintélytől. Saját tapasztalatának és független értelmének bizonyosságára támaszkodva törekszik életét berendezni, amelynek sikeréért nem érzi magát felelősnek senki előtt. A bontakozó modern szellemet különösen két mozzanat jellemzi: a humanizmus és a természettudományos gondolkodás. A középkor is ismerte a humánusmot, de az embert összes vonatkozásaiban, vagyis közösségi és transzcendens távlataiban szemlélte. Az ujkor humanizmusának eszménye a klasszikus, kötetlen emberideál, az emberiség autonóm, korlátlan kibontakozása. A humanista szellem ébredésével együtt jár a fokozódó érdeklődés a természet világa iránt. A természet azonban nemcsak esztétikai tárgy, amelynek szépségét felfedezi az ujkor költője, hanem az embernek az az adott környezete, amelyet meg kell hódítania. Az új tudomány a tapasztalás és a matematikai következtetés útján indul, amelynek végső célja a természet hozzáalakítása az ember érdekeihez.³

A ma embere valóra váltotta, amiről a renaissance és a felvilágosodás álmodott. Létrejött a független, autonóm ember evilági beállítottságú kultúrája. Az ember ezzel elszakadt a „szent” ideáljától is, mint életeszmenytől. Nem azt jelenti ez, hogy a társadalmi közösségek életében és az új kulturában nem érvényesülnének továbbra is keresztény gondolatok. De megszűnt a kereszténység normáinak intézményesen ható jellege.

A második világháború után az autonóm modern ember két vonalon keresi az új társadalmat építő erőket. Az egyik továbbra is az individualista liberalizmus útján halad és helyesli ennek a lelkeségnek gazdasági életformáját, a kapitalizmust. A másik szembefordul az individualista autonómiával, eszménye újra a közösségi ember, de immár a szocialista és a kommunista társadalomban. Közös vonásuk azonban, hogy nyíltan vagy hallgatólagosan mindketten elutasítják azokat a transzcendens kötöttségeket, amelyeket a kereszténység hirdet. A mai ember mindkét életformájában — nagy általánosságban — csakis evilági normákhoz igazodik. Irányító tényező számára a természet tudományos megismerése, a saját

emberi természetének megismerése is, aminek segítségével mindinkább ki akarja bontakoztatni uralmát egyfelől a környezete, másfelől a maga társadalmi elrendeződése fölött. Legfőbb feladatának vallja, hogy ennek a természetfölötti uralomnak révén biztosítsa a tömegek jólétét, aminek szempontjából közömbösnek, vagy idegennek itéli a túlvilági élet és természetfölötti rendeltetés kérdését. A szent eszménye így feledésbe, ködbe merül a modern kultúra lüktető életáramlásában.

Ilyen körülmények között nem csodálkozhatunk azon, hogy sok keresztény gondolkodó riadtan idézi Krisztus szavait: „... midőn az Ember Fia visszatér a földre, fog-e ott még hitet találni?” (Luk. 18, 8), mert az utolsó időkben meghal a szeretet sokaknak szívében (Mát. 24, 12). Egy szociológus-professzor fölteszi azt a kérdést is, hogy az egyházak nem lesznek-e kénytelenek visszahúzódni lángoló, de kicsiny embercsoportok körébe? S valóban nem kétséges, hogy az új kultúra elsősorban a mi számunkra, hívó keresztények számára vet fel sarkalatos problémákat.⁴

A szocialista társadalom, amelyben mi is élünk, határozottan optimista beállítottságú. Hisz abban, hogy a természet megismerése és leigázása útján, a közösségben tömörült emberiség megteremtheti a békés és boldog együttélés feltételeit. Harcos forradalmisága elfogadja és értékeli, amit az emberi szellem a „humanum” terén alkotott, de a „divinum” nem érdekli. A kapitalista társadalmak szóvivőinek állásfoglalása nem egységes. A „krízis”, a pesszímista lemondás hangjai gyakran megszólalnak. Lelkiségének tipikus kifejezője, az egzisztencializmus. Nem mondhatjuk, hogy az egzisztencializmus a nyugat hivatalos vagy egyetemes ideológiája. De mindenesetre elterjedt és divatos világnézet ott, ahol a liberális individualizmus eszméi: a mechanikus gondolkodás, a gazdasági életérzés és a technika uralma útján fenyegetik az egyéni emberi sorsot. S ez az egzisztencializmus vitathatatlanul pesszímista világnézet. A magára maradt ember elhagyatottság élményéből fakadó metafizika. Képviselőinek fejtegetéseiből az kép rajzolódik elénk, hogy a túlvilági és evilági kötöttségekből kiszakadt ember a szorongás és a gond nyomasztó élményében mered a Semmibe, ahonnan jött és amely elnyeléssel fenyegeti. Elmenekül a Semmi és a megsemmisülés nyomasztó látomása elől. A munka, az élvezet, a szórakozás, a feloldódás a közvéleményben, a „das Man”-ban feledtetik szorongató belső érzését. Az elmúlás és a halál gondolatát kiszorítja tudatából. „Meg kell halni, de miért épp most és éppen nekem?” — mondja. A bölcs azonban ráeszmél a lét igazi létlehetőségére. A szorongás élményében megtapasztalja, hogy az ember-lét halálra, megsemmisülésre ítelt lét. A bölcs vállalja a sorsot, a tudatosan átélt saját halált, az elkerülhetetlen megsemmisülést. Ez az ember létlehetőségeinek emberhez méltó beteljesedése.⁵

Megvan tehát az oka, amiért a marxizmus ellene fordul az egzisztencializmusnak, amelyet mi, katolikusok is elutasítunk. Nagy tévedések vagy eltévelyedések azonban nincsenek, amelyekben több-kevesebb igazságot is ne fedezhetnénk fel. A mi témánk szempontjából például az egzisztencializmus sötét tanításában is, annak mélyén, megszólal a lélek vágya a „túlemelkedés”, a „szent” után. Georges Bataille, a francia ateista egzisztencializmus képviselője például a keresztény misztikusok kritikájából kiindulva új misztikát keres. Megtartja a misztikus tapasztalás formái, lélektani kereteit, de elutasítja tartalmát. A keresztény misztika szerinte téves utakra sodródik, amikor elhagyja az ember világát és az emberen kívül fekvő valóság, az Isten felé orientálódik. „Az ember csak ember ... csak embernek lenni annyi, mint nem lépni ki az emberiség köréből.”

Az igazi emberi misztikus tapasztalás a teljes függetlenség útján bontakozik ki. Ennek az utazásnak a vége a magány, a reménytelenség, a lázadás és a kudarc bizonyossága. Az ember megtapasztalja, hogy végleges, gyógyíthatatlan és elviselhetetlen magánosságra ítelt, az ember-lét „magány az üres éjszakában”. A magányhoz kapcsolódik a csüggedés. Az ember az üres semmiben ébred magára, kapcsolatot a létezőkkel nem talál. Átmeneti csillapítókerek ellenére újra meg újra felfakad a lélek nyugtalansága. Az utazás végső szava a lázadás a kudarcral szemben, „összetört élet szilánkjai vagyok; ez az élet szorongás és szédülés, amely a végtelen semmire nyílik, szétszaggatja és kimeríti önmagát ebben az ürességben.” Ez a tapasztalás az Istentől elszakadt, magános ember mélységeinek megtapasztalása. Az ember megszabadul a kötöttségektől, az üdvösség igényétől és eljut a tökéletes semmihez. A semmiben, amelyet nem határol a valóság, egyedüláll, amelyet nem népesít be senkinek a jelenléte, az ember felleli a gyógyíthatatlan magánosságot. A Bataille lelki utazása: a gögtől a csüggedésig, Isten elutasításától az ember szorongásáig, „szentség”, túlemelkedés, Isten nélkül, az emberben, az emberért, az ember által. Az ember nem szétszaggatott valóság, hanem valaki, akit szeretnek (P. Blanchard). Az utazás az emberi lehetőségek határáig az igazi szentség elutasítása. Mégis feltárja a modern lelkiség egyik típusát, amely sóvárog a „több”, az emberfelé emelkedés után. Eldobja az Istent, de keresi a mélységet, a megoldást, a túlemelkedést. Misztikájának nyugtalansága jelzi az igazi mélység szavát, amely túlmutat az emberen és az út végén az Isten mélységei felé vezet.⁶

Vannak tehát az egzisztencializmusban — akár a társadalmi háttérben, akár a bölcséleti tanításában — elemek, amelyeket a magunk szempontjából is értékelhetünk, mint ahogy vannak ilyen elemek bűven a marxizmusban is. A helyes kérdésfeltevés ezek után a mi oldalunkról csakis úgy hangozhatnak, hogy mi az a tényleges jelentőség, amellyel a szentség keresztény életeszmenye a modern ember számára bír. Értve ezen azt a jelentőséget, amelyet az egész társadalmi közösség számára értéknek tekinthetünk. Legelőször ismerkedjünk meg tehát azzal, hogy miként szemléli és állítja be a keresztény teológia a szentet.

A „szent” Isten ajándéka

A „szent” misztérium: az Isten kegyelmének és az ember titokszerű meghajlásának és önátadásának misztériuma. Nehéz fogalmakba öltöztetni. A szent élő konkrétumban jelent meg az Úr Jézus személyében és folytatódik Krisztus misztikus testében, a „sancta Ecclesia”-ban. A „szent” válság az isteni ajándékra, felelet a hívő szóra, amelyet Isten kegyelme szólaltat meg az emberben. Elkötelezettség a legnagyobb kalandra, a belső élet, az emberi rendeltetés tökéletes megvalósításának kockázatos vállalkozására.

A „szent” Isten műve. De ez a mű bennünk és általunk teljesebbé válik. Az emberlét polaritásai között legnagyobb a szentség mélyén feszülő polaritás, az emberi szabadság és a kegyelem, a természet és a természetfeletti, isteni élet sarkitottsága. Az önértékű személy saját belső törvényei szerint Istenre irányul, teljességét, tökéletességét csak az Isten által szentesített értékek alázatos szeretetében és szolgálatában éri el. A természetfeletti rendben az értéktelenség nem a teremtmények homályos tükrében, hanem belső valóságában lép az ember elé. A rendeltetés ajándék és kegyelem, amely előtt tehetetlenül áll meg az emberi erőfeszítés. De az

ajándék elfogadásában is szót kér és nyer az emberi személyiség magva, a szabad és öntudatos állásfoglalás.

A kinyilatkoztatás nem hagy kétségben: a „szent” az Isten műve. Isten előbb szeretett minket, mielőtt mi lettünk volna. Az Isten szeretete teremti és árasztja a jóságot a dolgokra, mondja Szent Tamás.⁷ „Ebben áll az ő szeretete — írja a szeretet apostola — nem mi szerettük az Istent, hanem Isten előbb szeretett minket.” (1 Ján. 4, 10.) Az Üdvözítő tanítja... „nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket...” (Ján. 15, 16). „Nélkülöm semmit sem tehetek” (Ján. 15, 5). „Senki nem jöhet hozzám, ha az Atya, aki engem küldött, nem vonja őt magához” (Ján. 6, 44). Pál a római levélben a gondviselés távlataiban rajzolja meg az ember sorsát. Isten előre elrendelt és kiválasztott bennünket, hogy szent Fiának hasonlóságára alakuljunk (Rom. 8, 29—30). Az ember életútja ennek az isteni rendeltetésnek a megvalósítása, amelynek minden állomásán ott öröklik az Isten megszentelő és segítő kegyelme. Az apostol törekszik a célt megragadni, de ezt csak azért teheti, mert őt előbb már Krisztus megragadta (Fil. 3, 12). Isten kegyelme által lett azzá, ami, Isten kegyelmével dolgozott az apostoli munkában... „nem én, hanem az Isten kegyelme vélem” (1 Kor. 15, 10).

Amikor az Üdvözítő és apostolai annyira hangsúlyozzák kiválasztásunk és üdvözülésünk ingyenes ajándék voltát, nem szűnnek meg figyelmeztetni emberi felelősségünkre. „Aki szeret engem, megtartja parancsaimat és az én Atyám szeretni fogja őt...” (Ján. 14, 21). Az Isten, aki előbb szeretett minket, hogy elindulhassunk az üdvösség felé, szeretni fogja azt, aki követi a hívó szót. Ime a szent élet paradoxonja, termékeny feszültsége.

A keresztény lelkiség történetében is előfordult, hogy mellőzték egyik vagy másik sarkot. A pelagiánusok például kizárólag az emberi akaratra, a kvietisták kizárólag az isteni kegyelemre hivatkoztak, egyházunk azonban mindkettőt mint téves egyoldalúságot ítélte el. Ma, mint már szóltunk róla, a kor szellemisége megint egyedül az embert emeli ki. Nietzsche „Übermensché”-nek erkölce csak saját hatalmi akarására támaszkodhat. Sartre a teljes szabadságot magasztalja. A tökéletes emberi autonómia a forrása minden értéknek, amely csak egy rosszat ismer, a megbánást. A Saint-Exupéry, a pilóta-költő belátja, hogy az embernek, túl kell emelkednie önmagán. De eszménye a Hős, nem a Szent. A Hős az akarati embere, a Szent a kegyelemé, a Hóst áthatja erejének tudata, a Szent átéli tehetetlenségét. A Hős az ember dicsőségét munkálja, a Szent az Isten dicsőségét keresi. A Hősnek csak emberi érzéke van, a Szent megérzi az Istent, — írja Pierre Blanchard.⁸ Korunk pelagianus és voluntarista. Elutasítja, férfiatlannak tartja a kegyelemre hagyatkozást, elutasítja a meghajlást és passzivitást. A „szent” felfigyel a Szentlélek szavára, átengedi magát vezetésének és férfias önátadással együttműködik ezzel a vezetéssel. Ráhagyatkozása aktív beleegyezés, nem gyengeség és önmagunk elhagyása.

A modern egzisztencializmus szeret dobálózni a Semmi fogalmával. A Szent előtt is feltárul a Nem-lét titka, nem Heidegger és Sartre Semminek terméketlen üressége, hanem a saját lét-elégtelenségének beismerése. Felismeri létének igazi sorslehetőségét: az isteni lét felé kitaruló, az isteni létet befogadó lehetőséget. Felismeri, hogy Isten szeretetének ajándékából lépett az életbe, öntudatára ébred Istentől nyert léte értékének és vállalja a felelősséget, amelyet az isteni ajándék jelent. Alapbeállítottsága az alázas meghajlás: a meg nem érdemelt, ki nem érdemelt, a semmiből az istenfiúságra emelt kegyelemnek elismerése, amely szemé-

lyes felelősséggel vállalja az isteni ajándékot. „Az ember semmi, akit körülvesz az Isten, aki rászorul az Istenre, aki képes befogadni Istent és megtelik Istennel, ha akar”, — írja Bérulle bíboros.⁹

A „szent” messze jutott a modern embertől.

A „szent” a hétköznapiak hőse¹⁰

Vessünk most még egy pillantást az isteni ajándék tartalmi gazdagságára. Nézzünk fel azokra, akiket Isten egyházának csálhatatlan tekintélye „szent”-nek nyilvánított. Az Egyház, amelyet Pál szentnek nevez, amelyet tagjaiban is szentnek tart, egyes tagjait ünnepélyes módon a „szent” jelzővel tiszteli meg. Az Egyház gyakorlatában a szenttéavatás perdöntő és alapvető kérdése, vajon kimutatható-e, — a vértanúság esetét nem számítva —, hogy az illető hősies fokban gyakorolta a hitet, reményt, a szeretetet és az erkölcsi erényeket.¹¹ Az erények hősies gyakorlása a szent élet lényege és tartalma. Bár az ideált csak Isten kegyelmének kiválástottjai érik el, mégis minden ember számára ez az út, amelyen a keresztségi szentség a férfiúi érettség és gazdagodás felé halad.

A heroikus erény konkrét értékelésében az egyház gyakorlata jelentős haladást árul el. A szenttéavatás mai joggyakorlata lényegileg XIV. Benedek pápa hatalmas jogi munkájára támaszkodik. Érdekes azonban, hogy a pápa, aki követeli a szentség megállapításához az erények hősies fokban való gyakorlását, nem ad világos és szintetikus fogalmat arról, hogy miben is áll az erények hősies fokban való gyakorlása. A korábbi gyakorlat inkább jogi alapon járt el. A hiteles tanúk által igazolt tények segítségével vizsgálták az egyes erényeket és állapították meg a tényt, hogy az erények hősies gyakorlása valóban fennforog az adott esetben. Az újabb emberszemlélet nagy helyet enged a történeti és lélektani szempontoknak. Ez a szemlélet érvényesül az elmúlt évtizedekben a szenttéavatásnál is, különösen amióta XV. Benedek pápa segítőtársának, a későbbi bíborosnak, Verde-nek közreműködésével a hősies erénygyakorlat világos és konkrét fogalmát megadta. „A hősieség — mondja a pápa — a személyes feladatok és köteleességek hősies és állandó teljesítésében áll.” Még pontosabban kifejtette azt a pápa egyik dekretumában: „A szentség sajátosan egyedül az Isten akaratával való megegyezésben áll, amely kifejezésre jut az állapotbeli köteleességek állandó és pontos teljesítésében. Isten pedig azt kívánja tőlünk, hogy parancsait teljesítsük és hűek legyünk állapotbeli köteleességeink szolgálatában.” A hűség természetesen kizár mindennemű szándékos tökéletlenséget, amely nélkül nem lehetséges a hűséges köteleességteljesítésben rejlő nagylelkűség.

XI. Pius pápa egyik beszédében megkapó képet rajzolt a mindennapi köteleességteljesítésben rejlő hősies erőről. „... alázatos szolgája volt Istennek — boldog Benild, egyszerű iskolatestvér boldoggáavatásáról van szó, — akinek élete csendben és szerénységben telt el, közönséges és hétköznapi módon. De mennyi nem-közönséges és nem-hétköznapi rejlik ebben a hétköznapiságban! A mindennapi, amely mindig egyformán tér vissza, amelynek mindig azonosak a feladatai, amely mindig ugyanazon gyengeséget és nyomorúságot hozza magával, méltán nevezhető a „rettenetes mindennapinak”. Mily erőre van szükség, hogy az ember védekezzék e rettenetes, nyomasztó, egyhangú, bénító mindennapi ellen... Rendkívüli körülmények ritkán jelentkeznek az ember életében. Jaj lenne nekünk, ha a szentség a rendkívüli esetek számára lenne fenntartva. Mit

tehetne akkor az emberek nagyobb része? Mert le kell szögezni: a szent életre való hivatás szól mindenkinek, minden megkülönböztetés nélkül.”

Ennek a szentség-fogalomnak a szolgálatában alapította meg XI. Pius pápa 1930-ban a Ritus kongregáció keretében a történeti szakosztályt, amelynek konzultorai hivatásos történészek. Feladatuk, hogy a modern történeti kutatás eszközeivel segítsenek megvilágítani Isten szolgájának életét, egyéniségét. Ma még nem kerültek nyilvánosságra akták, de a kongregáció egyik konzultorának tanúságtétele szerint az eredmények megfelelnek a kutatás legmodernebb követelményeinek és gyakran igazi szellemi kincset jelentenek az olvasó számára.

Korunknak a kereszténységtől elszakadó áramlataival szemben az újabb pápák erélyesen hangsúlyozzák, hogy minden ember hivatva van a tökéletességre: a „szent” egyetemes és minden ember számára érvényes életeszmény. A szentségnek az Egyház gyakorlatában kibontakozó élményszerű fogalma hatékonyan mutat rá, hogy a szentségnek az Egyház által jóváhagyott útja minden ember számára járható. Nem kíván rendkívüli életformákat és teljesítményeket. A mindennapi élet feladatainak művelésében valósítandó meg. A szent ideálja közel jutott a modern ember életkeretéhez. Végére is — meg kell mondanunk — nemcsak a kereszténység ismer el „szenteket”, szentjeik vannak nem-keresztény vallásközösségeknek, sőt szentként tisztelt hősei nem-vallásos világnézeti irányoknak is. Nyilván azért, mert kitörölhetetlen jellegzetessége az embernek, hogy a „tökéletes” embert idealizálja, legfeljebb a „tökéletességről” táplál eltérő fogalmakat. A modern ember szereti a munkát, kész teljesíteni kötelességét, imponál előtte a hősiesség, vágyódik a szép és a jó, a humánus élményszerű megragadása után, ha hidegen is hagyja a túlvilági élet ígéréte.

A szentség nosztalgiája

Am „a lélek fúj, ahol akar” — mondja az Üdvözítő. S mi sem aggódunk, nem szabad aggódnunk a mondottak miatt. Mi úgy érezzük, hogy a modern emberben is él valami, ami a szentség felé vonz. Mondhatnók: megvan benne a szentség nosztalgiája. Nosztalgia, amelyik nem határozott vágy, csak sejtés és sóvárgás. Jaspers alighanem jól látja, hogy a kerlelhetetlen folyamatok mélyén jelentkeznek kulturális valóságok, amelyek — s ezt már mi mondjuk — bennünket, keresztényeket is reménységgel tölthetnek el.¹² A kulturális realitások között kétségtelenül első helyen áll a világ szociális megújulása, amely szembe fordul az individualizmus bomlási termékeivel. A „corpus Christi myticum” jegyében sürgetik az újabb kor pápái is a világ szociális reformját. Ez a szociális szellem lépés a szent eszménye felé. S mi meg vagyunk győződve arról, hogy eljön az idő, amikor a szociális ember és a vallásos ember kezefog egymással s együttesen munkálja ki a teljes emberiség végső feltételeit.

A Gondviselés titka, milyen jövőt és sorsot szán Isten az emberiségnek, milyen keretben és milyen mértékben marad fenn az idők végezetéig Krisztus soha meg nem szűnő Egyháza, hogyan végződik a titokzatos kegyelmi hívás, amely minden egyes emberi léleknek szól.

Aquinói Szent Tamás a Summa theologica második részében az ember-lét rendeltetésének problémáját vizsgálja.¹³ Plátói-augusztinuszi és arisztoteleszi hagyomány cseng ki Tamás fogalmazásából, amikor a kinyilatkoztatás és az ész fényénél megállapítja, hogy az ember legfőbb értéke, törekvéseinek célja a boldogság, a „beatitudo”. A boldogság klasszikus

fogalma nem azonos a közfelfogás és az irodalom sekélyes, alanyi, érzelmi kielégülés élményével. A boldogság tárgyi értéket tételez, az emberi természet, a teljes értelemben vett „humanum” megvalósulását. A boldogság a tökéletesség. Szent Tamás az emberi értékek és a rájuk irányuló hajlandóságok elemzéséből kimutatja, hogy a boldogító tárgy nem lehet más, mint a Lét forrása, az abszolút értéktelenség, a legfőbb Jóság, az Isten. Az igazságot határtalanul szomjazó értelem, a jóság teljességét igénylő akarat nem nyugszik meg, míg meg nem találja hajlandóságainak egyedül megfelelő tárgyat, a legfőbb Jót és a legmagasabbrangú igazságot, az Istent. A szenttamási elgondolás nem utasítja el a természet és az ember világának értékeit. De mindent a legfőbb Érték távlatába állít és az Isten által megkívánt rendben ismeri fel az emberi cselekvés legfőbb irányító normáit.

„Profán misztika”

A humanumnak igent mondó és az emberi értékek felől az isteni, a „szent” felé tájékozódó lelkiség tükröződik az újabb idők konvertita írójának, Charles du Bosnak életútján.¹⁴

Saját magát „keresztény Proust”-nak tartotta. Van is hasonlóság életük és életművük között. Mindkettő beteges, mindkettő mestere a lélek végtelen finomságait figyelő eszmélkedésnek. Proust megmarad az élmény mellett. A pillanat benyomásából kiindulva göngyöli fel az „eltűnt Idő nyomában” az emlékek kimeríthetetlen kincsházát, az emberi lélek bensőséges rezdüléseit. „Nem életének eseményeit mondja el, nem is belső fejlődését... hanem valami olyasmit... azt, hogy mit hagytak benne hátra az évek, mint belső valóságot. Nem a világot tárja fel, amelyiken keresztülment, kifelé nézve, hanem emlékezetét, befelé nézve, amint a világ keresztülszűrődött rajta. Az emlékezet műve az emlékezetről szól.”¹⁵ Proust az emlékezetben megtalálta és megörökítette: Marcel Proust-ot. Charles du Bos naplói is az emlékezés útján járnak. De az élmény és az emlékezés túlmutat önmagán. Du Bos szemben találja magát a valósággal, a teljes valósággal, amely elvezeti a valóság végső forrásához, az Istenhez, a természetfeletti hithez, ahol az ember, a „moralista”, mint önmagát nevezi, letérdel és igen-t mond a hívásnak. „Ő az a gondolkodó, író, aki a leghatékonyabban eszmélkedett a lét és a szentség kapcsolata fölött. A szentségben találta meg a kereszténység egyedüli eszményét.”¹⁶

A kegyelem lassan győz ebben az őszinte, szünet nélkül kereső lélekben. Végigjárja az utat a „szentség kísértésétől” a végső beleegyezésig. Megérti, hogy a szentség minden emberi érték végső megszentelése. Keresztül ment Proust, Nietzsche, Bergson, Gide. Megtanulta tőlük az elemzést, a kevélység mámorát, a túlemelkedés szédületét, a tapasztalás értékrendi felsőbbbségét és az érzelmi világ kimeríthetetlen igazságát. Ezek a korlátai. De mégis igen-t mondott és ezért minden, ami benne emberi, felemelkedett a „szent” magasabb értéksíkjában. Az irodalmi kritikában visszaállította a szellem és a misztika jogait. Tanúja lett korunknak, mert ragyogó vonásokban rajzolta meg a modern lelkiség vezérlő motívumait. Du Bos utat mutat. Meggyőződése, hogy „a modern ember nem vezethető vissza a valláshoz közvetlenül a vallás útján, az egyenes úton... Ha az ember bizonyításokba kezd, a játszma eleve elveszett. A „profán misztika” az egyedüli út, amely a modern embert visszavezetheti nemcsak a szent misztikához, hanem magához a hithez.”

A modern ember életútján szakadékok és mélységek között járunk, a mélységekből azonban felsóhajt a sóvárgás, a megváltás, a jobb, a szebb, a több élet, a „szent” után. A modern ember magános lett és elvesztette biztonságát. Ugyanakkor önmagában bíz, csak önmagára épít és nem akar segítő kezet elfogadni. Megrészesül a világ szépségétől és láthatatlan javakért nem hajlandó lemondani a kézzel foghatóról. Mégis itt nyílik meg a kapu, ahol elindulhat a szent, az Isten felé. A magános ember megtanulja az alázatosságot és ráeszmél arra, hogy magánosságát, veszélyeztetettségét csak ott oldhatja fel, ahol megnyílt az út a felé, aki elmondhatta: „Én vagyok a kapu...” Akkor talán megéri, hogy ha visszatér Istenhez, visszatér önmagához, mert nem állhat meg önmagában, ha nem gyökerezik Istenben (Agoston). Ráeszmél, hogy nem szegyenletes legyőznie az Isten által, mert „a legnagyobb győzelem az Isten győzelme bennünk” (Szent Bernát). A „profán misztika” útján, az igazi földi értékek őszinte szolgálatában és szeretetében megtanulhatja, hogy az Isten világa nem homályosítja el ennek a világnak a szépségét, hanem az örökkévalóság hajnalpírját vonja a semmibe és elmúlásba hanyatló értékek világa fölé.

Jegyzetek:

- 1 Kittel. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament: „hagios“ és „klétos”, címszavak.
- 2 K. Joel. Wandlungen der Weltanschauung.
- 3 Überweg. Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Neuzeit.
- 4 Idézi: P. Blanchard. Sainteté aujourd'hui. Etudes Carmelitaines 1954. 9 l.
- 5 Heidegger: Sein und Zeit.
- 6 Georges Bataille. L'expérience interieur: l. Blanchard 110 skv.
- 7 Summa Theologica I. Q. 20.
- 8 Blanchard, 53 l.
- 9 u. o. 54 l. — A megelőző gondolatokhoz l.: A. Dempf: Ethik des Mittelalters. — Garrigou—Lagrange: De Deo uno. De gratia.
- 10 A szentté nyilvánítás mai gyakorlatához l.: P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, a ritus kongregáció konzultorának tanulmányát: „Normes actuelles de la sainteté”, az Etudes Carmelitaines: Trouble et lumière c. kötetében, 1949. 175. l.
- 11 Codex Juris Canonici. can. 2104.
- 12 Id. Blanchard, 11 l.
- 13 Summa Theologica I—II Q 2. és 3.
- 14 Ch. du Bos-ra vonatkozóan l. P. Blanchard i. m. 161 skv.
- 15 Szerb Antal: A világirodalom története, III. 379.
- 16 Blanchard, i. m. 162 skv.