

## Spiritualitás – a vallás mélydimenziója

### I.

„Voltaképpen a vallással hogy állsz?” (Goethe: *Faust*, 3415. sor). Számos kortársunk válasza Margit híres kérdésére gyakran sokkal homályosabban hangzik, mint Goethe *Faust*-jában: „Úgy érti, szervezett vallás? Nem járok templomba, nem hiszek az egyházi dogmákban, de nem vagyok ateista, sem pedig materialista. Van személyes istenem és egyéni spiritualitásom.” Az európai vallás egy olyan folyóhoz hasonlatos, amelynek sok ágát a kiszáradás fenyegeti. A spiritualitás nevű ágban azonban olyan dinamikus az áramlat, hogy még a régi, túlságosan szűk partot is magával ragadja. Vajon azért van ez így, mert a spiritualitás fősodrát napjainkban – a globalizáció és a „világok kereszteződésének” következtében – egy halom távolabbi tengerekből érkező mellékfolyó táplálja? Vajon azért van ez így, mert csődöt mondott az egyház ősidők óta tartó fáradozása, hogy szabályozza és szigorúan kordában tartsa a spiritualitást? Vajon azért van ez így, mivel a modern kor extrovertált civilizációjának lármája kifárasztotta az embereket, és ezért arra vágyakoznak, hogy a kifelé irányuló terjeszkedést a saját bensejükben való elmélyüléssel egyenlítsék ki? Vajon azért van ez így, mert kortársaink olyan vallási formákat keresnek, amelyek rendkívüli élményeket és tapasztalatokat kínálnak, és nem terhelik meg az embereket túlzott erkölcsi igényekkel? Néhány szociológus állítja, hogy Nyugaton a vallás spiritualitássá alakult át. Miután a protestantizmus megpróbált a kereszténységből mindennemű *szerves* jelleget kiűzni, elárasztotta a vallásos élet kontemplatív dimenzióját a zene, Bach és Schütz oratóriumai. Vajon nem torkollik-e ma – abban az időszakban, amikor az egyházi intézmények vonzerejüket és hitelüket veszítik, amikor Isten házai egyre üresebbé válnak és amikor sok

keresztény felhagy az egyház erkölcsi előírásaihoz fűződő elköteleződésével – a „vallásos energia” olyan szabályozatlan *spiritualitásba*, ami több szabadságot, spontaneitást és kreativitást ígér?

Úgy tűnik, a hangsúlyosan spirituális vallás felel meg korunk emberének, mert féltékenyen védi egyéni útjához való jogát, ugyanakkor meg akar szabadulni magányosságától is. A spiritualitás *a hit személyes, belső megélése*, és más vallási alakzatoknál inkább kivonja magát az egyházi intézmények szabályozása és fegyelmezése alól. Ennek ellenére *nagyon intenzív kommunikációs forma* – mindenekelőtt „közvetlen érintkezés Istennel”. Gyakran persze meghitt kapcsolatba torkollik azokkal, akikkel ezen tapasztalatokat és élményeket az ember meg akarja osztani. A spiritualitás iránti érdeklődés semmi esetre sem pusztán bevezetés a csendes egyedüllétbe, hanem új mozgalmak bölcsője és forrása is, valamint kisebb csoportoké, amelyek tagjai azt az intim közelséget élik meg kölcsönösen, amit gyakran nemcsak a hagyományos templomi közösségből hiányolnak, hanem saját családjukban is nélkülözniük kell.

A spiritualitás – különösen legradikálisabb formája, a misztika – a kereszténység története során mindig átlépte azokat a partokat és határokat, amelyeket az egyházi intézmények és hagyományok a vallásos élet számára kijelöltek. A misztikusok ritkán feleltek meg annak az ortodoxiának, amelyet a hierarchikus egyház „tanítóhivatala” rögzített. Kétségtelen: néhány nagy teológus (mindenekelőtt legyen itt Ágoston megnevezve) misztikus volt, és néhány misztikus (Eckhart mester, Keresztes Szent János) sok filozófust, valamint teológust inspirált és inspirál ma is; napjainkban talán még többet, mint korábban. Az ortodoxia védelmezői azonban a misztikusokkal szemben mindig elővigyázatosak voltak. Gyakran (és sokszor nem indokolatlanul) gyanúsították őket szinkretizmussal, különösképpen a kereszténység gnosztikus elemekkel történő vegyítése miatt. Ernst Troeltsch viszont azon a véleményen volt, hogy a misztika a vallásnak az „egyház” és a „szekták” mellett valamiféle harmadik formáját – egyfajta univerzalista vallásfilozófiát jelent, ami az egyes vallásokon belül érvényesül.

A különféle vallások misztikusai között minden bizonnyal sok hasonlóságot lehet felfedezni. A spiritualitást ez a tény is vonzóvá teszi – különösen a mi korunkban, mely a távoli kultúrák pluralitása iránt nagyon nyitott és hódol azoknak, ugyanakkor egyetemességre és egységre is törekszik. A vallásközi dialógus néhány védelmezője azt állítja, hogy éppen a spiritualitás – példaképpen a közös meditáció és a szellemi élmények kölcsönös megosztása – lenne a találkozások és a dialógus eszményi helye. Míg az egyes vallások teológiai tanai (avagy vallásos doktrínái) és rituáléi lényegesen különböznek egymástól, mert a mindenkor adott kultúra kontextusába ágyazódnak, addig a spiritualitás és a misztika gyakran túllépnek ezen a kontextuson és – az erkölcsi

alapszabályokhoz hasonlatosan – valami közösré és egyetemesre utalnak. Napjainkban a szerzetesek és a kontemplatív gyakorlatot folytatók minden valláson átívelő „nagy ökumenéjéért” tett erőfeszítéseivel találkozunk. Némely keresztények, buddhisták és hinduk (valamint a misztikus áramlatok hívei az iszlámban és a zsidóságban) állítják, hogy ahol a különféle vallások hívői nem képesek egységre jutni (hitvallás és tanítás területein), mégis képesek a közös hallgatásra és meditálásra. Wittgenstein híres mondata – „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” – ebben a kontextusban tehát új értelmet nyer.

## II.

A mai keresztény spiritualitás iránt való érdeklődés kapcsán felmerülő hivatkozások és dilemmák megértéséhez egy rövid pillantást kell vetnünk a kereszténység történetére. A spirituális irányzatok legjellegzetesebb forrását a kereszténységben vitathatatlanul a „sivatagi atyák”, remeték, a keresztény szerzetesség későbbi alapítói képezik. Véleményem szerint számos keresztény kivonulása a 4. században, és később is, egyfajta tiltakozásnak és másvéleményűségnek tekintendő a többségi kereszténységgel szemben, ami a Római Birodalomban, az új szabadságban és új előjogokban túlságosan is gyorsan otthonossá vált. Valójában tehát keresztény radikálisok kísérletéről volt szó, hogy egy másfajta kereszténységet hozzanak létre a pusztaságban. Ez a sivatagi kereszténység megőrizte a korai közösségek „eszkatologikus eufóriáját”. A meghonosodott, az „evilággal” jelentős mértékben konform kereszténységhez képest, melyben az új föld és az új ég várakozása egy individualizált (a saját lelkének sorsában érdekelt) eszkatológiává alakult át, a korai szerzetesi közösségekben megmaradt az eszkatológiai távolság a világtól (*saeculum*), az aszketikus életmód formájában, továbbá a szerzetesi fogadalmakban (főként a szegénységre és a nőtlenségre vonatkozóan) jutott kifejezésre.

A régi egyház egyik leginkább figyelemreméltó teljesítményei közé tartozik, hogy elhárította az egyházzsakadást, s ezt a radikálisan eltérő kereszténységet a szerzetesrendek formájában magába integrálta és intézményesítette. A szerzetesség és a rendek a történelem folyamán nem pusztán a spiritualitás megújulásának forrásai voltak, hanem gyakran az azokkal összefüggésben álló egyházi és társadalmi reformok indikátorai is. Elég itt Cluny-re emlékeztetnünk, ami létrehozta a hatalom megosztását állam és egyház között, továbbá Lutherre, aki az egyház és később a társadalom demokratizálódásához járult hozzá. Az egyházi tekintély állandóan a spiritualításban rejlő radikalizmus szabályozásának és fegyelmelésének fűzője volt – különösképpen olyan esetek tapasztalata nyomán, amelyekben az efféle radikalizmus szikrái a klostorokból a világi rétegekbe terjedtek át, ezzel lánggra lobbantva

a forradalom csóvját. Ezek után nem csoda, hogy a misztikusok – beleértve azokat, akiket később kanonizáltak és egyháztanítói rangra emeltek – az egyházon belül gyanúban álltak és gyakori üldöztetéseknek voltak kitéve.

### III.

A spiritualitás régóta olyan robbanóanyagoknak számított, amit csak sokat próbált specialistákra lehet rábízni, és túl erős borként csak azoknak szánták, akik (majdnem kizárólagosan a kolostorokban) a „nagyobb teljességre” való törekvésnek szentelték magukat. Ők voltak azok, akik meghatározták, hány cseppben, avagy milyen hígításban legyen a bor a többi keresztény számára kívánatos. Nekik sokkal inkább az erkölcsi utasításokat, továbbá a rituálékön való passzív részvételt szánták. A spiritualitásnak csak kevés formáját kínálták fel a szélesebb néprétegeknek, ezek viszont hamar népszerűvé is váltak. A dominikánusok a rózsafüzért népszerűsítették, míg a ferencesek az érzelmi átélés két formáját tették lehetővé: a karácsonyi jászolt és a nagyböjti keresztútjárást. Fontos pozíciót foglalt el a világiak spiritualitásában a *Devotio moderna* [modern lelkeség: lelkeségi irányzat a 14–15. században, amely a katolikus egyház lelki és erkölcsi megújulását tűzte ki célul; ld. Kempis Tamás: *Krisztus követése (a ford.)*]. Keletkezéséhez nagyban hozzájárult a középkori laikusok gyakran fellépő szükségállapota is. A középkorban mértéktelenül alkalmazott interdiktum (az egyházi intézményrendszer egyfajta általános sztrájkja) odáig vezetett, hogy a szentségektől és egyáltalán a liturgiától megfosztott laikusoknak saját, közvetlen kapcsolatot kellett keresniük Istennel. Nem csoda hát, hogy ezen a módon, amellyel az egyházszervezet közvetítő szerepe nélkül segítettek magukon, előkészítette a talajt a reformáció számára.

A mai spiritualitáshoz való odafordulás éppenséggel a szükségállapot egyik kifejezése lehet olyan keresztények esetében, akik számára az Egyház mint intézmény hiteltelenné vált, és amelynek nyelve – a liturgikus és teológiai kifejezésmód – érthetetlen és „pszichológiailag nem kielégítő”, amely saját nyelvüktől és valóságfelfogásuktól jócskán eltávolodott. Egyébként a teológiai észtlől egy meghatározatlan kegyes érzés és élmény felé fordulás már Faustnak Margaréta kérdésére adott válaszában is fellelhető: „Minden csak érzés, hang és füst a név.” A teológiai értelemre támaszkodó hitet a felvilágosodásban (különösen Kantnál) felváltotta egy udvarias agnoszticizmus. A szabaddá vált térbe belép a romantikával az érzés és a „vallásos tapasztalás” – emlékezzünk csak ezen a ponton Schleiermacher „érzésére” és James későbbi „religious sentimentjére”. Ezek aztán a vallás tulajdonképpeni magjaként értelmezhetők: intézmény, dogma és rituálé ezen magnak csupán védőburkai avagy másodlagos értelmezései lennének.

Hit és értelem skolasztikus frigyéből hátramaradt egy kétségbe vonható utód: „A vallás az ész pusztá határain belül.” A már a középkori skolasztikában is egyre nagyobb szerepet játszó értelem isteníti magát a modernitásban, és mindössze annyit hagy meg a kereszténységből, ami megáll a felvilágosodott értelem ítélőszéke előtt.

A felvilágosodás „természetes vallásának” most tehát a hagyományos történelmen, kinyilatkoztatáson, hagyományon és autoritáson alapuló („pozitív”) vallásokat kell felváltania. A felvilágosodás számúzi a „pozitív” történelmi vallásokat az értelemnek hódoló értelmiségiek szalonjaiból, legfeljebb azok esztétikai és emocionális értékét ismeri el. Ugyanakkor a szépség és az érzés éppen az a két pillér, amelyekre a romantika majd a vallás rehabilitálását alapozza. A felvilágosodás a kereszténységet az értelem és a morál vallásává változtatta át; a romantika újraértelmezte a kereszténységet, és azt a szépség és érzés vallásává formálta.

#### IV.

A 18. század felvilágosodásvallása a 19. században létrehozta a tudomány pszeudovallásos kultuszát, a szcientizmust. A 19. század romantikus kereszténysége két, még ma is élő utódot hagyott hátra. Az egyik az esztétizáló tradicionalizmus a maga konzervatív ideológiájával és utópikusságával, középkor után vágyakozó nosztalgiájával (pontosabban aziránt, ahogyan a romantika elképzelte a középkort). A másik a pietista odafordulás a szív csöndes szentélyéhez, ahol az ember menedéket keres a modernitás lármája előtt. A „romantikus vallásosság ezen két utóda” olykor kiegészíti és kíséri egymást. Gyakran mindkettő megvetően fordít hátat a modern, „világi” társadalomnak, a „fogyasztás világának”, a technikai civilizációnak, és így tovább.

E két irányzat csupán két arca annak az 1848 és 1958 között uralkodó katolicizmusnak, amikor az egyház ellenségeitől körülvelt bátyaként tekintett önmagára. A katolicizmusnak ez az alakja az európai modernitással szembeni ellenkultúra, az „antimodernista küzdelem” katolicizmusa, amelyben a neotomizmus uralkodik hivatalos ideológiaként. Jellegzetes példája az akkori „hivatalos teológusok” korábbi misztikus hagyományokhoz fűződő viszonyára Garrigou-Lagrange kísérlete, aki Keresztes Szent János művét a neotomista metafizika szellemében értelmezi újra. Ez a mentalitás egy érzélgősen szentimentális spiritualitást idéz elő – és ezen olcsó, szentimentális giccs szellemében értelmezik a leginkább figyelemreméltó személyiségeket, mint például Lisieux-i Szent Terézt. Ezenkívül továbbra is eleven marad a Krisztus szenvedése által kiváltott szadamozochista bűvölet – példaként álljanak itt Anna Katharina Emmerick látomásai, a későromantika kultuszkönyve, illetve korunkban ennek *A passió*

című adaptációja a tradicionalista Mel Gibsontól, a hollywoodi akciófilmek rendezőjétől és színészétől.

## V.

Ezen a helyen szeretnék idézni egy találó kijelentést Thomas More kortárs írótól, a *Dark Eros* című könyvéből. A következőket mondja: „Miután a szent a felvilágosodás győzedelmes hadjárata nyomán az ész-és-erkölcs vallásának adta át a helyét, két övezetben települt meg, amitől a felvilágosodott ész folyvást szédelgett: a szexusban és az erőszakban.” Ez a belátás számomra egyszerre magyarázattal szolgál abban a tekintetben, hogy manapság miért a szex és az erőszak a domináns témái a tömegmédiák „spiritualitásának”. Cikkeimben és könyveimben gyakran védelemzem azt a tételt, hogy a tömegmédiák „korunk vallásává” váltak, miközben a kereszténység megszűnt vallásként funkcionálni. A médiumok a vallások egy sor jellegzetes szociokulturális szerepét is betöltik: magyarázzák a világot, döntenek arról, mi az igaz és a fontos (igaznak az mondható, amit az ember a „saját szemével” a képernyőn látott, míg fontosnak az, ami a hírekben az első helyen állt), nagy szimbólumteremtő erejük van, és felkínálják a történesekben való részvételt is, jelentős befolyásoló tényezői milliók gondolatvilágának és életstílusának. Vajon csak formáságokról van szó, vagy tartalmi kérdésekről is? Korunk médiumai kétségtelenül nem közvetítenek egységes alapelveket, sokkal inkább a vélemények pluralizmusa és tarka-barka összevisszasága jellemzi őket – csakhogy nem kínál fel bizonyos és igen befolyásos spiritualitást számunkra ez a sokszínű „szórakoztatóipar”? Hadd mondjak egy általános érvényes példát! Sok ember számára, akik életüket üresnek, banálisnak és értéktelennek élik meg, a televízió lehetőséget nyújt „titkos, titokzatos részvételre” (*participation mystique*) a celebritások vagy a tévésorozatok hőseinek virtuális életében. A II. Vatikáni Zsinat alatt az egyház lemondott az „ostromlott erődítmény” mentalitásáról és megnyitotta kapuit a párbeszéd felé: szándékát fejezte ki az ökumenikus párbeszédre, a vallásközi párbeszédre és a szekularizált világgal való párbeszédre. A zsinat utáni megújulás változásokat hozott a liturgia területén, valamint egyházi intézmények adott szerkezeteinek területén is, teret engedett a teológia új irányzatainak és a lelkipásztori gyakorlatnak. Érzésem szerint azonban ez a fajta megújulás nem járt a spiritualitás jelentős megújulásával – amennyiben spiritualitás alatt az általános egyházi „légkört” értjük.

A katolikus spiritualításban az új irányzatok túlnyomórészt csak később jelentkeztek, méghozzá ökumenikus és vallásközi kapcsolatoknak köszönhetően. Egyes katolikus körökben bensőséges érdeklődés támadt a keresztény Kelet és annak spiritualitása, liturgiája és művészete iránt. Protestáns oldalról, főként

az amerikai egyetemek evangélikus imaköreiből áterjedt a katolikus környezetre a pünkösdi spiritualitás szikrája, ami később karizmatikus megújulási mozgalom alakjában honosodott meg. Az erős érzelmi töltetű összejövetelek, a csodával határos „gyógyulások”, a „nyelveken imádkozás”, valamint az ördögűzés evangélikális stílusa mellett egyes katolikus karizmatikus csoportok átvették az evangélikális fundamentalista teológia néhány alapvonását, elsősorban az egyházon kívüli spiritualitás démonizálását. Ezzel szemben néhány katolikus misszionárius kapcsolata a távol-keleti kultúrákkal olyan kísérletekre vezetett, hogy a kereszténység spirituális gyakorlatát némely kívülről vett elemmel akarják gyarapítani – így átvettek elemeket a hinduizmusból (általában a rádza-jóga és az Advaita Védanta kombinációiról van szó) és a buddhizmusból (különösen a zenből, a théravádából és a tantrából). Az „interspiritualitás” vagy az úgynevezett „mélyökumenizmus” kísérletei a „sokrétű vallásos identitás” általános trendjéhez tartoznak. Jelenleg ezen a területen a buddhizmus és a judaizmus kombinációja tűnik a leginkább elterjedtnek; különösen kedvelt az Egyesült Államokban. Kétségteljesen jogos a kérdés, hogy mennyiben szól a „világok egymást áthatása” az egyes esetekben különböző civilizációk adományainak cseréjéről (ahogy ezt II. János Pál pápa a keleti és nyugati egyházzal kapcsolatban megjegyezte), avagy sokkal inkább utópikus fáradozások új variánsáról van szó, hogy „vallásos eszperantót” hozzanak létre.

Carl Gustav Jung azon a véleményen volt, hogy a kereszténység túlságosan az erkölcsre helyezte a hangsúlyt, valamint „Krisztus külsőséges követésére” mint „erkölcsi példaképre” összpontosított, míg elhanyagolta Krisztus követését mint a saját énjének Krisztusba transzformáló művészetét. Jung a „jóga” valamiféle párhuzamát kereste a kereszténységben, és ezt az alkímiában vélte felfedezni. Jung egyébként a posztmodern spiritualitás, a New Age keresztapjává vált, annak okkultista és ezoterikus bővületével egyetemben.

Amennyiben egy katolikus a posztmodern spiritualitás néhány vonását „eretneknek” nevezi, úgy érdemes felidéznie Chesterton meghatározását az eretnekségről: eretnekségnek mondhatók az örültté vált igazságok. Számomra az „eretnekségek” olyasvalamik, amelyek a mélylélektani komplexusokhoz hasonlatosak: az, ami elhanyagolt, alábecsült, a tudatos érzékelésből és gondolkodásból száműzött, nem szűnik meg létezni – a tudattalan mélyében ezek a részecskék egy halom lelki energiát vonzanak magukhoz, „konkurens énné” válnak, és megzavarják a lelki élet harmóniáját, amennyiben a tudattalan mélyéből nem halásszák ki és a bővülő tudatba újra nem integrálják őket. Amit az egyház figyelmen kívül hagyott, elutasított és alábecsült, az általában „eszét vesztett, megtévelyedett igazsággá” vált. A posztmodern spiritualitás néhány „vad formája” is gondolkodásra sarkallhatna a teológusokat arról, vajon nem a szabadság

elfeledett szempontjainak értékes töredékeit, „a logosz magvait” kellene-e bennük keresniük.

A kereszténység jelentős kritikusai, mint például Nietzsche és Jung, koruk kereszténységében nem azt lelték meg, ami különösen a szívügyük volt: a lehetőséget, hogy a *nappal igazságában*, úgy, mint az *éjszaka igazságában* jelen lehessenek, az értelem és a rend világát csakúgy, mint a tragikum és a szenvedély világát komolyan vehessék, és az „értelem pókhálójából” kiszabadulhassanak. Ehhez hasonló gondolatok keringhettek mesterem, Jan Patočka fejében is, amikor a kereszténységről mint „befejezettlen projektről” beszélt.

Teológiám a kereszténység ellaposodása elleni erőteljes tiltakozás, amely megelégszik a harmónia felett érzett örömmel. Ez kibékülés az észszerű renddel és az „intelligens tervvel”, természetben és történelemben egyaránt: az ilyesfajta „apollói”, illetőleg „esztétikai” hitet felszínesnek tekintem, alapvetően pogánynak és nem-kereszténynek – egyoldalú leegyszerűsítésnek. Az isteni rend harmóniája feletti örömmel csak egy aspektusát kellene képeznie hitünknek; azonban egyoldalú, „eretnek” marad, amennyiben a tapasztalat másik oldalát kiszorítja, amely – főként az előbbtől elhatároltan – sötét, kaotikus, abszurd és tragikus. Csak egy ilyen életfelfogást hagyhatunk jóvá, amelyben mindkét oldal – a „világos” és a „sötét” – teljes érvényű, s amely nem esik áldozatul a leegyszerűsítő egyoldalúság kísértésének, hanem teret kínál világ és élet kettős megtapasztalásának.

Nietzschének igaza volt abban, amikor kora kereszténységének szemére vetette, hogy túlon túl a nappal, a fény, a jó és az értelem „apollói” szelleme uralja. Ennek hagyományában emlékeztet bennünket Patočka utolsó és legfontosabb művében a *viszszafordulás* lehetőségére és szükségszerűségére, ami korunk – a „kései kor” – tragikus tapasztalatának gyümölcseként, a „nemlét éjszakájának fordulatából” sarjadzik. Az újkor keresztényei a bibliai történetekben és a keresztény hagyományban fellelhető istenhitet a felvilágosodás naiv-optimista premisszájára cserélték – és néhányan még ma is összetévesztik azzal; a premisszával, miszerint „valami van felettünk”, melynek feladata arról gondoskodni, hogy a világ képzeink és elvárásaink szerint működjön. Amikor az ateisták kijelentik, hogy ilyen isten nem létezik, akkor a keresztény teológusoknak kellene elsőként ezzel a kijelentéssel egyetérteniük.

Mélyen meg vagyok győződve arról, hogy a keserű történelmi tapasztalatok – a külső üldöztetés és a belső válságjelek –, valamint a kritika acélfürdője, amelyeken a kereszténység a modernitásban keresztülment, ma feltárja annak a *lehetőségét*, hogy a hit megértésében és átélésében elmélyüljünk. Egy felnőtt kereszténység (melyről Dietrich Bonhoeffer, a „vallásnélküli kereszténység” és a „drága kegyelem” prófétája fogságában áldozott) nem a „népek platonizmusa” lesz, sem pedig altatószer, hogy túlvilági jutalmunkról álmodozzunk. Arra vagyunk hiva-



tottak, hogy ne csak az „örvendezővel vigadjunk”, de a „szomorúakkal is sírjunk”.

Számomra ez arról szól, hogy a triumfalizmus és egy kiokoskodott apologetika olcsó trükkjei révén ne veszítsük el azoknak a „részigazságát”, akik a hitet mint vigasztalást elutasítják, mivel ők nagy szenvedések keresztjét hordják. Az „értelemvesztés” okozta szenvedés, a világ abszurd káoszaként való megélése (ahogy ezek példának okáért a kortárs művészet nagy részében kifejezésre jutnak) a megváltatlan világ értékes tapasztalatai.

## VI.

A könnyedén mosolygó kereszténységet, amely azonosul a jó folytonos haladását és növekedését hirdető ideológusok evolúciós optimizmusával, a valóságban sokkal inkább mint az emberek „ópiumát”, avagy másfajta fájdalomcsillapítóját kellene elvetni, mivel még hosszú távon is hatástalan, és vélhetőleg többet árt, mint amennyit használ.

Amennyiben nem ismerjük fel az *éjszaka* tapasztalatának jelentős spirituális és teológiai értékét (és ehelyett csak a „nappal logikájánál” veszteglünk), úgy teológiánk és spiritualitásunk sekélyes lesz. Nem jutunk el az igazsághoz, amennyiben egy el-lentmondásmentes és mindenre magyarázatot kínáló elméleten fáradozunk – csak tarka mozaikként fedezhetjük fel, amelyből még a színtelen kavics sem hiányozhat (és egyetlen kavicsot sem vethetünk el amiatt, mert az ízlésünknek nem megfelelő vagy szálla a szemünkben). Alapjában a becsületes teológiai és filozófiai foglalatosság megfelel egy szimfónia komponálásának, amelyből a diszharmonikus hangzásokat és a nem konvencionális hangsorokat előzetesen nem zárhatjuk ki.

A keresztény reménység optimizmus és pesszimizmus vitáján kívül áll – egyikükkel sem egybevágó. Egyik könyvemben megpróbáltam kimutatni, hogy a felvilágosodás hagyományának optimizmusa csupán kiüresedett, elvilágiasodott karikatúrája a reménység keresztény erényének. A pesszimizmus és a nihilizmus persze szintén „eltévelyedett igazságok” – amennyiben az ősbűn veszélyesen egyoldalú olvasatát és annak következményeit tanítják. Mindenesetre a mai keresztény nem arra hivatott, hogy diadalmasan megállapítsa: teológiája képes a régi illúziók felelevenítésével az újonnan megnyíló szakadékok áthidalására. Sokkal inkább arra van szükség, hogy kortársaink ezen tapasztalatait *együtt éljük át és hitünkben hordozzuk őket* – és így teljesítsük az egyháznak a legutóbbi zsinaton tett ígéretét, miszerint „korunk emberének öröme és reménye, szomorúsága és félelme Krisztus tanítványainak öröme és reménye, szomorúsága és félelme is”.

(Tillmann Ármin fordítása)