



Tomáš Halík

A spiritualitás – a vallás mélységi dimenziója

I.

„Mondd csak, hogy állsz te a vallással?” Sok kortársunknak Gretchen kérdésére adott válasza sokkal ködösebb, mint Goethe Faustjének: „A szervezett vallásra gondol? Templomba nem járok, az egyházi dogmákban nem hiszek, de nem vagyok sem ateista, sem materialista. Megvan a személyes Istenem és a személyes spiritualitásom.”

Az európai vallás ahhoz a folyóhoz hasonlít, amelynek sok ága kiszáradóban van. A spiritualitás nevű ágban azonban olyan dinamikus az áramlás, hogy még a régi, túlságosan szűk partot is magával ragadja. Azért van-e ez így, mivel a spiritualitást manapság – a globalizáció és „a világok egymást áthatása” következtében – távoli tengerek egész sor folyócskája táplálja? Azért van-e ez így, mivel csődöt mondott az egyház ősidők óta tartó fáradozása, hogy szabályozza és szigorúan őrzött határok között tartsa a spiritualitást? Azért van-e ez így, mivel a modern kor extravertált civilizációjának lármája kifárasztotta az embereket, és ezért arra vágyakoznak, hogy a kifelé irányuló terjeszkedést saját bensejükbe való behatolással egyensúlyozzák ki? Azért van-e ez így, mivel kortársaink olyan vallási formát keresnek, amely rendkívüli élményeket és tapasztalatokat kínál, és nem terheli meg az embereket túlzott erkölcsi igénnyel?

Egyes szociológusok azt állítják, hogy Nyugaton a vallás spiritualitássá alakul át. Miután a protestantizmus megpróbált minden „szerzetesi jellegű dolgot” küzni a kereszténységből, a vallási élet kontemplatív dimenziója spontánul a zenébe, Bach és Schütz oratóriumaiba áramlott át. Ma – abban a korban, amikor az egyházi intézmények veszítenek vonzerejükből és hitelességükből, a templomok egyre inkább kiürülnek, és sok keresztény úgy érzi, hogy az egyház erkölcsi előírásai már nem kötelezik – vajon nem arról van-e szó, hogy a „vallási energia” a nem szabályozott spiritualitásba áramlik, amely több szabadságot, spontaneitást és kreativitást kínál?

Úgy tűnik, hogy a spiritualitáshangsúlyú vallás megfelel korunk

emberének, aki féltékenyen őrzi az egyéni úthoz való jogát, egyúttal azonban el akar menekülni magánya elől. A spiritualitás *a hit személyes, bensőséges megélése*, és mint ilyen, más vallási formáknál jobban kivonja magát az egyházi intézmények szabályozása és fegyelmzése alól – viszont gyakran torkollik bizalmas kommunikációba azokkal, akikkel az ember saját elhatározásából osztja meg effajta tapasztalatait és élményeit. Ennek ellenére a spiritualitás egyúttal *igen élénk kommunikációs forma* – mindenekelőtt „közvetlen kommunikáció Istennel”. A spiritualitás iránti érdeklődés egyáltalán nem csupán a csendes magányba vezet el, hanem bölcsője és forrása új, befolyásos mozgalmaknak is, vagy kisebb csoportoknak, amelyekben a tagok megtapasztalják azt a bensőséges, kölcsönös közelséget, amelyet sokszor nemcsak a hagyományos egyházközösségekben, hanem saját családjukban is nélkülöznek.

A spiritualitás – és különösen leg-radikálisabb formája, a misztika – gyakorlatilag a kereszténység egész történelme folyamán átlépte azokat a partokat és határokat, amelyeket az egyházi intézmények és hagyományok jelöltek ki a vallási élet számára. A misztikusok csak nagyon ritkán feleltek meg annak az ortodoxiának, amelyet a hierarchikus egyház „tanítóhivatala” rögzített. Kétségtelen: néhány nagy teológus (példaként szolgáljon Agoston) misztikus volt, és néhány misztikus (Eckhart, Keresztes János) sok filozófust és teológust inspirált és inspirál, manapság talán még inkább, mint korábban, az ortodoxia őrei azonban mindig óvatosak voltak a misztikusokkal szemben: gyakran (és talán nem mindig igazságtalanul) bizonyos szinkretizmussal gyanúsították őket, különösen azzal, hogy gnosztikus elemeket visznek bele a kereszténységbe. *Ernst Troeltsch* úgy vélte, a misztika a vallásnak valamiféle „harmadik formáját” alkotja az „egyház” és a „szekta” mellett – egyfajta univerzalista vallásfilozófiát jelent, amely érvényre jut az egyes vallásokon belül.

A különböző vallások misztikusai között valóban sok hasonlóságot le-

het találni. Ez a tény is igen vonzóvá teszi a spiritualitást – éppen korunkban, amely nagyon nyitott a távoli kultúrák sokfélesége iránt, és hódol azoknak, ugyanakkor azonban egyetemességre és egyesülésre vágyik. A vallásközi párbeszéd számos védelmezője azt állítja, hogy éppen a spiritualitás – például a közös meditáció vagy a lelki tapasztalatok megosztása – az ideális helye a találkozásoknak és a párbeszédnek. Miközben az egyes vallások teológiai tanai (a vallási doktrínák) és rituáléi jelentősen különböznek egymástól, mivel a mindenkori kulturális rendszerhez tartoznak, a spiritualitás és a misztika gyakran túllép ezeken a rendszereken, és (az etikai alapszabályokhoz hasonlóan) valami közöset és egyetemeset mutat föl. Ma azt látjuk, hogy minden vallásban vannak, akik a szerzetesek és a kontemplatív gyakorlatot folytatók „nagy ökümenéjéért” fáradoznak. Számos keresztény, buddhista és hinduista (de az iszlám és a zsidóság misztikus áramlatainak nem egy híve is) állítja, hogy ahol a különböző vallások hívei nem képesek egyezsége jutni (azaz a hitvallás és a tanok területén), mégis képesek közösen hallgatni és meditatálni. Ebben az összefüggésben új jelentést kap *Wittgenstein* híres mondata: „Amiről az ember nem tud beszélni, arról hallgatni kell.”

II.

Hogy megértsük azokat a felhívásokat és dilemmákat, amelyek elé a spiritualitás iránti érdeklődés állítja a mai kereszténységet, röviden át kell tekintenünk a kereszténység történetét. A kereszténység spirituális áramlatainak egyik jellegzetes forrását vitathatalanul a „sivatagi atyák” jelentik, ezek a remeték, a keresztény szerzetesség későbbi megalapítói. Véleményem szerint az, hogy a 4. században és később is sok keresztény kivonult Palesztina, Szíria és Egyiptom pusztáiba, egyfajta tiltakozást és ellenkezést jelentett a többségi kereszténységgel szemben, amely túlságosan otthonossá vált a Római Birodalomban, az új szabadságban és a kiváltságokban – tehát tulajdonkép-

pen radikális keresztények ama kísérletéről volt szó, hogy alternatív kereszténységet valósítsanak meg a pusztában. Ez a pusztai kereszténység megőrizte a korai közösségek „eszkatologikus eufóriáját” [eszkatológia = az emberiség és a világ végső sorsát tárgyaló bibliai, ill. teológiai tanítások összessége]. Eltérően a többségi, az „e világgal” tekintélyes mértékben kiegyező kereszténységgel, amelyben az új ég és új föld várása individuális (az egyén lelkének sorsa iránt érdeklődő) eszkatológiává változott, a korai szerzetesi közösségek megőrizték a világtól való eszkatologikus távolságtartást, ami az aszketikus életstílusban és a szerzetesi fogadalmakban fejeződött ki (főként a szegénységben és a házasságtól való lemondásban).

Az ókori egyház egyik leginkább figyelemreméltó teljesítménye abban áll, hogy elejét vette a nyílt egyházszakadásnak azáltal, hogy szervesen beépítette és a szerzetesrendek alakjában intézményesítette ezt a radikálisan alternatív kereszténységet. A szerzetesség és a rendek az egész történelem folyamán nemcsak a spirituális megújulásnak voltak a forrásai, hanem gyakran az egyház és a társadalom azzal összekapcsolódó reformjának is. (Sok más helyett csak a clunyi reformra emlékeztettek, amely az állam és az egyház közti hatalommegosztást eredményezte, illetve Luther reformját, amely az egyház, majd később az állam demokratizálásához járult hozzá.) Az egyházi tekintély folyton a spiritu-

ális radikalizmus szabályozásán és megfégyelmezésén fáradozott – különösen az olyan esetek tapasztalata után, amikor e radikalizmus szikrái a kolostorokból átugrottak a laikus rétegekre, és forradalmi tüzeket gyújtottak. Nem csoda hát, ha a misztikusokat – beleértve azokat is, akiket később szentté avattak és egyháztanítókká emeltek – gyanú övezte az egyházban, és gyakran üldözték őket.

III.

A spiritualitás hosszú időn át olyan robbanóanyagoknak számított, amelyet csupán kipróbált specialistákra lehet rábízni, és túl erős borként csak azoknak szánták, akik (szinte kizárólag a kolostorokban) a „nagyobb tökéletességre” törekvésnek szentelték magukat. Az ő dolguk volt meghatározni, hány csepp vagy milyen hígítású bort lehet megadni a többi kereszténynek, akiknek inkább az erkölcsi rendelkezésekből és a szertartásokon való passzív részvételből kellett táplálkozniuk. A spiritualitásnak csak kevés formáját kínálták föl a széles néprétegeknek, azok viszont hamar népszerűekké is váltak. A domoskosok a rózsafüzért népszerűsítették, a ferencesek pedig Krisztus ember voltának érzelmi megközelítéseként a karácsonyi jászolt és a nagybőjti keresztútját.

Fontos helyet foglal a spiritualításban a *Devotio moderna* [„modern lelkiség”]: lelkiségi irányzat a 14-15.

században amely a katolikus egyház lelki és erkölcsi megújulását tűzte ki célul; ld. Kempis Tamás: Krisztus követése]. Úgy tűnik, ennek létrejöttéhez a középkori laikusok gyakran fellépő szükséghelyzete járult hozzá. A középkorban mértéktelenül alkalmazott interdiktum [egyházi tilalom, kiközösítés], az egyházi intézmény afféle általános sztrájkja ugyanis oda vezetett, hogy a szentségektől, s egyáltalán a liturgiától megfosztott laikusoknak saját, közvetlen és bensőséges istenkapcsolatot kellett találniuk. Nem csoda, hogy ez a módszer, amellyel az intézményes egyház közvetítő szerepe nélkül segítettek magukon, előkészítette a talajt a reformáció számára.

Meglehet, a mai odafordulás a spiritualitáshoz szintén bizonyos keresztények „szükséghelyzetének” kifejeződése; azokénak, akik számára az intézményes egyház hiteltelenné vált, akik számára az egyházi nyelvezet – a liturgikus és a teológiai kifejezőmód egyaránt – érthetetlen és „lélektanilag megközelíthetetlen”, mivel messze távol áll az ő nyelvezetüktől és valóságfelfogásuktól.

A teológiai értelemre támaszkodó hitet a felvilágosodásban (különösen Kantnál) fölváltotta az udvarias agnoszticizmus [„a valóság nem ismerhető meg megbízhatóan”]. A romantikával aztán az érzelem és a „vallási tapasztalás” lép be a szabaddá vált térbe, ezeket tartják a vallás tulajdonképpeni lényegének, az intézményt, a dogmákat és a szertartásokat pedig pusztán e lényeg védőburkának vagy másodlagos értelmezésének.

A hit és az értelem skolasztikus házasságából származó, lázongó ivadék „a pusztá értelem határai között maradó vallás”. A már a középkori skolasztikában is egyre nagyobb szerepet játszó értelem a modern korban önmagát isteníti, és csak azt hagyja meg a kereszténységből, ami megáll a felvilágosult értelem bírói széke előtt.

A felvilágosodás „természetes vallásának” a rendeltetése immár az, hogy helyettesítse a hagyományos, a kinyilatkoztatásra, hagyományra és tekintélyre épülő („pozitív”) vallásokat. A felvilágosodás elűzi a „pozitív” történelmi vallásokat az értelemnek hódoló műveltek szalonjaiból, és legfeljebb azok esztétikai és értelmi értékét ismeri el. De a szépség és az értelem éppen az a két oszlop, amelyre aztán a romantika a vallás rehabilitálását alapozza majd. A felvilágosodás az értelem és a morál vallásává alakította át a kereszténységet; a romantika újraértelmezte a kereszténységet, és a szépség és az érzelem vallásává változtatta.



IV.

A 18. század felvilágosult vallása a tudomány álvallásos kultuszát, a szcientizmust szülte meg. A 19. század romantikus kereszténysége két, még ma is élő utódot hagyott hátra. Az egyik az esztetizáló tradícionális magá konzervatív ideológiájával és utópiájával, valamint a középkor iránti nosztalgiájával (pontosabban az iránt, 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 vallás e két utóda” olykor kiegészíti és kíséri egymást. Gyakran mindkettő undorral fordít hátat a modern „világias” társadalomnak, „a fogyasztás világának”, a technikai civilizációnak és így tovább. E két irányzat csupán két arca annak a katolicizmusnak, amely 1848 és 1958 között uralkodott, amikor az egyház ellenségek által ostromolt bástyának látta magát. A katolicizmusnak ez az alakja az európai modernitással szembeni ellenkultúra, az „antimodernista harc” katolicizmusa, amelyben a neotomizmus uralkodik hivatalos ideológiaként.

Ez a mentalitás édeskés, szentimentális spiritualitást hoz létre, s haladéktalanul ezen olcsó, szentimentális giccs szemlében értelmezik még a rendkívül figyelemreméltó személységeket is, például *Lisieux-i Terézt*. Ezenkívül továbbra is életben marad a Jézus szenvedése által kiváltott szadomazochista bűvölet – amelynek példája a késői romantika kultikus könyve, *Anna Katharina Emmerich látomásai*, amelyeket Jézus Krisztus szenvedései [nálunk A passió] címmel írt át filmre a tradícionalista *Mel Gibson*, hollywoodi akciófilmek szerzője.

V.

Ezen a ponton szeretném idézni a kortárs író, *Thomas Moore* találó kijelentését, mégpedig *Dark Eros* c. könyvéből. Azt mondja: A Szent, amely meghatrált a felvilágosodás „értelem- és morálvallásának” diadalmos menetelése előtt, azon a két területen telepedett le, amelytől a felvilágosult értelmet mindig szédülés fogta el: a szexualitásban és az erőszakban. Nekem úgy tűnik, ez a meglátása a magyarázata annak, miért éppen a szexualitás és az erőszak alkotja manapság a kereskedelmi tömegtájékoztató eszközök „spiritualitásának” uralkodó témáját. Egyetértek azzal a tézissel, hogy a tömegtájékoztató eszközök lettek „korunk vallásává”,

miközben a kereszténység megszűnt vallásnak lenni. Manapság a médiumok töltik be a vallások jellegzetes társadalmi-kulturális szerepeinek egész sorát: ők értelmezik a világot, ők döntenek arról, mi igaz és fontos (igaz az, amit az ember „a saját szemével” lát a TV képernyőjén, és fontos az, ami a hírekben az első helyen áll), ők kínálnak fel nagy jelképeket és részvételt az eseményekben, ők gyakorolnak erős befolyást emberek millióinak gondolkodás- és életmódjára. Vajon itt csupán a vallás formális oldaláról van-e szó, vagy a tartalmiról is? Korunk tömegtájékoztatói eszközei nyilván nem közvetítenek egységes *doktrínát*, a véleményeket tekintve sokfélék és színesek – de ez a színes „szórakoztatóipar” nem kínál-e egy bizonyos és igen befolyásos spiritualitást? Csak egyetlen példát említsünk: Igen sok ember számára – akik üresnek, banálisnak és értéktelennek érzik saját életüket – a televízió gazdag kínálatot nyújt ahhoz, hogy „titkos, titokzatos módon részt vegyenek” (*participation mystique* = misztikus részesedés) a celebek vagy a tv-sorozatok hőseinek virtuális életében.

A II. Vatikáni zsinaton az egyház lemondott „ostromlott erődítmény”-mentalitásáról, és meghirdette készségét a párbeszédre: az ökumenikus párbeszédre, a vallásközi párbeszédre és a „világias” világgal való párbeszédre. A zsinat utáni megújulás változásokat hozott a liturgia területén, valamint az egyházi intézmények bizonyos struktúráiban, teret nyitott a teológia és a lelkipásztori gyakorlat új irányzatai számára. Érzésem szerint azonban ez a megújulás nem eredményezte a spiritualitás kifejezett megújulását – föltéve, hogy spiritualitáson nem pusztán az általános egyházi „légkört” értjük.

A katolikus spiritualitás újabb áramlatai csak később jelentkeztek, mégpedig ökumenikus és vallásközi kapcsolatok révén. Egyes katolikus körökben őszinte érdeklődés nyilvánult meg a keresztény Kelet, annak spiritualitása, liturgiája és művészete iránt. Protestáns oldalról, különösen az amerikai egyetemek fundamentalista imaköreiből katolikus környezetbe is átcsapott a pünkösdista spiritualitás szikrája, és később a karizmatikus megújulás mozgalmának alakjában vált elfogadottá. (Az erős érzelmi töltetű összejövetelek, látványos „gyógyítások”, „nyelveken imádkozás” és az „ördögűzés” pünkösdista stílusa mellett bizonyos katolikus karizmatikus csoportok a fundamentalista teológia némely jelleg-

zetes vonását is átvették, mindenekelőtt a kereszténységen kívüli spiritualitás démonizálását.) Az viszont, hogy egyes katolikus misszionáriusok kapcsolatba kerültek a Távól-Kelet kultúrájával, magával hozott olyan kísérleteket, amelyek a kereszténységen kívüli spiritualitásokból, a hinduizmusból és a buddhizmusból átvett elemekkel akarták gazdagítani a kereszténység lelkesítő gyakorlatát. Az „interspiritualitás” vagy az ún. „mélyökumenizmus” kísérletei a „sokrétű vallási identitás” általánosabb vonulatába tartoznak. (Úgy tűnik, ezen a területen jelenleg a buddhizmus és a judaizmus kombinációja a legelterjedtebb, különösen az USA-ban kedvelik.) Kétségtelenül jogos azonban az a kérdés, hogy a „világok egymást áthatásának” ezen eseteiben mennyire van szó a különböző civilizációk „ajándékainak cseréjéről” (ahogyan II. János Pál pápa nevezte a keleti és a nyugati egyház kapcsolatainak összefüggésében), avagy inkább csak a „vallási eszperanto” megteremtésére irányuló utopisztikus fáradozások újabb változatával van dolgunk. [...]

Carl Gustav Jung azt állította, hogy a kereszténység túlságosan az erkölcsre, illetve „Krisztusnak mint erkölcsi példaképnek a külsőséges követésére” összpontosított, és elhanyagolta Krisztus követését mint saját önünk krisztusivá alakításának művészetét. Jung a „jóga” valamiféle megfelelőjét kereste a keresztény hagyományban, és úgy vélte, hogy az alkímiában találta meg azt. Egyébként ő volt az egyik keresztapja a posztmodern spiritualitásnak, tudniillik a New Age-nek, annak az okkultizmus és az ezoterika általi elbűvöltségével együtt. [...]

A kereszténység nagy kritikusa, például *Nietzsche* vagy *Jung*, nem találták meg koruk kereszténységében azt, ami különösen a szívügyük volt: azt a lehetőséget, hogy mind *a nappal igazságában*, mind *az éjszaka igazságában* jelen legyenek, hogy az értelem és a rend világát, illetve a tragikum és a szenvedélyek világát egyaránt komolyan vehessék, és kiszabadulhassanak „az értelem pókhálójából”. [...]

Az én egész teológiám tiltakozás a kereszténység ellaposítása ellen, az ellen, hogy megelégedjünk a természetben és a történelemben megmutatókozó harmónia, értelmes rend és „intelligens terv” miatt érzett csodálkozó örömmel. Az effajta „apollói”, illetve „esztétikai” hitet felszínesnek, alapjában éve pogánynak és kereszténytelennek, egyoldalú leszűkítésnek tekintem. Az isteni rend harmóniáján

érzett örömmel csak hitünk egyik vonásának kellene lennie; egyoldalú és „eretnek” ez a viszonyulás, ha kiszorítja a tapasztalat másik oldalát, amely – főleg elszakítva az előbbtől – sötét, kaotikus, abszurd és tragikus. Egyetértésünket csak az életnek az a felfogása érdemli meg, amelyben mindkét oldal, a „világos” és a „sötét” is teljes joggal érvényesül, amely tehát nem válik áldozatává a leegyszerűsítő egyoldalúságnak, hanem teret ad a világról és az életről szerzett mindkét tapasztalatnak.

Nietzschének igaza volt, amikor szemére vetette kora kereszténységének, hogy túlságosan aláveti magát a nappal, a világosság, a jó és az értelem „apollói” lelkiületének. [...] Az újkor keresztényei sokszorosan összetévesztették (és egyesek még ma is összetévesztik) a bibliai történetek és a keresztény hagyomány istenhitét a felvilágosodás naiv-optimista előfeltevéssel; ez az előfeltevés azt mondja ki, hogy van „valami fölötünk”, aminek igenis törődnie kell azzal, hogy a világ a mi elképzeléseink és elvárásaink szerint működjék. Amikor ateisták azt állítják, hogy ilyen Isten nem létezik, a keresztény teológusoknak kellene elsőként kifejezniük egyetértésüket.

Mély meggyőződésem, hogy a kemény történelmi tapasztalatok – a külső üldözések és a belső válságok –, valamint a kritika „acélfürdője”, amelyen a kereszténység átment a modern korban, e kettő megteremti a keresztények számára annak *lehetőségét*, hogy elmélyítsék hitük értelmezését és megélését. A felnőtt kereszténység (amelyről Dietrich Bonhoeffer, a „vallás nélküli keresztény-

ség” és a „drága kegyelem” prófétája a börtönben álmódott) nem lesz sem „a népnek szánt platonizmus”, sem altatószer ahhoz, hogy túlvilági jutalmakról álmodozunk. Arra vagyunk hivatva, hogy ne csak „együtt örüljünk az örvendezőkkel”, hanem „együtt sírjunk is a sírókkal”.

Számomra arról van szó, hogy a triumfalizmus és a kiesztelt apologetika olcsó trükkjének vonzásában ne feledkezzünk meg azoknak a „részigazságáról”, akik elutasítják a hitet mint vigaszt, mert valamilyen nagy szenvedés keresztjét hordozzák. A szenvedés mint „az élet értelmének elvesztése”, a világ abszurd káosz-ként való megélése (ahogyan ez például a kortárs művészet nagyobbik részében kifejeződik) értékes tapasztalat a megváltatlan világról.

VI.

A könnyedén mosolygó kereszténységet, amely azonosul a jó folytonos haladását és növekedését hirdető ideológusok evolúciós optimizmusával, valójában inkább meg kellene vetni mint az emberek „ópiumát” vagy más fájdalomcsillapítóját, mivel hosszú távon hatástalan, és inkább árt, mint használ.

Ha nem ismerjük föl az *éjszaka* megtapasztalásának nagy teológiai és spirituális értékét (és ehelyett megmaradunk csupán „a nappal logikájánál”), akkor teológiánk és spiritualitásunk sekélyes lesz. Az igazsághoz nem azáltal jutunk el, hogy ellentmondásmentes és mindent megmagyarázó elmélet létrehozásán fáradozunk – hanem csak színes mozaik-ként fedezhetjük föl, amelyből a

színtelen kövecskék sem hiányozhatnak (és egyetlen kövecskét sem dobhatunk el csak azért, mert az nem felel meg az ízlésünknek vagy szálla a szemünkben). A becsületes filozófiai és teológiai munka alapján véve a szimfóniakomponáláshoz hasonló, annak során ugyanis nem szabad eleve kizárni a diszharmoniaikat vagy szokatlan hangmeneteket sem.

A keresztény remény kívül áll az optimizmus és a pesszimizmus közötti vitán, ezek egyikével sem azonos teljesen. A felvilágosodás hagyományának optimizmusa csak a remény keresztény erényének kiüresedett, elvilágiasodott karikatúrája. Persze a pesszimizmus és a nihilizmus is csak „tévútra futott igazság”, ha az eredeti bűnről és következményeiről szóló tanítás veszélyesen egyoldalú értelmezéséből adódik. Mindenesetre a mai keresztény nem arra hivatott, hogy győzelmesen megállapítsa: teológiája képes áthidalni a régi illúziók aktualizálása által újonnan megnyíló szakadékokat. Inkább arra van szükség, hogy mi is átéljük, és hittel hordozzuk korunk emberének tapasztalatait, és így teljesítsük az egyháznak a legutóbbi zsinaton tett ígéretét, vagyis hogy „korunk emberének öröme és reménye, szomorúsága és félelme Krisztus tanítványainak öröme és reménye, szomorúsága és félelme is”.

A szerző katolikus pap, teológus és szociológus. A prágai Cseh Keresztény Akadémia vezetője, a szociológia professzora a Károly Egyetem filozófiai karán.

Forrás:

„zur debate”, 2013/7 (csekély rövidítéssel)