10.24395/KRE.2026.001

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

HITTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLA

Prof. Dr. Balla Péter

Szászné Lázár Eszter Csenge

Spirituális fordulat a protestáns gyakorlati teológiában

Spiritualitás a tapasztalat, a tradíció és a transzformáció mátrixában

Témavezető: Prof. Dr. Siba Balázs

Alprogramvezető: Prof. Dr. Németh Dávid

BUDAPEST, 2025

10.24395/KRE.2026.001

Tartalom

Bevezetés 6
1. Kutatásmódszertani kérdések 7
2. Bevezetés a társadalomtudományi kontextushoz 10
2.1. Társadalomtudományi kontextus: Posztmodern és nonmodern 11
3. Fogalomtisztázás: Spiritualitás, spirituális fordulat 19
3.1. Bevezetés 19
3.2. Spiritualitás 20
3.2.1. Antropológiai megközelítés 24
3.2.2. Pneumatológiai megközelítés 26
3.2.3. Református – protestáns spiritualitás 29
3.3. Spiritualitás és vallás 31
3.4. A spiritualitás alterületei 35
3.4.1. Misztika 36
3.4.2. Misztagógia 39
3.4.3. Aszketika 40
3.4.4. Kegyességtan 41
3.5. Összegzés 43
3.6. Spirituális fordulat 43
3.6.1. Paradigmaváltás 43
3.6.2. Fordulatok és megközelítések 44
3.7. A spirituális fordulat jellemzői 45
3.7.1. A spirituális fordulat mint szintézis 45
3.7.2. A spirituális fordulat és a pneumatológiai fordulat kapcsolata 46
3.7.3. A spirituális fordulat és az esztétikai fordulat kapcsolata 48
3.7.4. A spirituális fordulat és az élettörténeti megközelítés kapcsolata 50
3.7.5. A spirituális fordulat mint a nonmodernre adott apologetikus válasz 51
Tapasztalat 53
1. Istenismeret: kognitív vagy tapasztalati megismerés 53
2. A megismerés folyamata és a tapasztalat 54
2.1. A külső tapasztalat 55
2.1.1. Érzékelés 55
2.1.2. Észlelés 56
2.1.3. Külső tapasztalat mint esztétikai élmény 58
2.2. A belső tapasztalat 59

2.2.1. *Embodiment* ... 59
2.2.2. Affektív tapasztalat ... 61
2.2.3. Élmény ... 66
3. A spirituális tapasztalat aspektusai és jellemzői ... 76
3.1. Az Istennel való találkozás és a misztikus egységélmény kettőssége ... 77
3.2. Isten és ember szerepe és a spirituális gyakorlatok kapcsolata ... 88
3.3. Hétköznap és ünnep a protestáns spiritualitásban ... 92
3.4. A spirituális tapasztalat célkitűzése ... 94
3.5. Közösség és egyén kapcsolata ... 96
3.5.1. Megtéréstapasztalat ... 98
3.5.2. Eksztatikus tapasztalat ... 99
3.5.3. Látomás és hallomás tapasztalata ... 99
3.5.4. Intuitív tapasztalat ... 99
3.5.5. Transzcendens tapasztalat ... 99
3.5.6. Inkarnációs tapasztalat ... 100
4. Összefoglalás ... 100
Tradíció ... 104
1. Történeti bevezetés ... 104
2. A tradíció fogalmának definíciója ... 107
2.1. Különbség kultúra és tradíció között ... 109
2.2. Tradíció különböző perspektívákból ... 110
2.2.1. A társadalmi szint ... 110
2.2.2. A teológiai/egyházi szint ... 112
3. Tradíció-modell ... 114
3.1. Exkluzivizmus ... 117
3.1.1. Helyettesítés ... 117
3.2. Inkluzivizmus ... 119
3.2.1. Beteljesítés alapú megközelítés ... 119
3.2.2. Elfogadás alapú megközelítés ... 120
3.3. Pluralizmus ... 120
3.3.1. Párbeszédalapú megközelítés ... 120
4. A spirituális fordulat tradícióíve ... 123
4.1. Protestáns spiritualitás és hermeneutika ... 124
4.2. A tradíció hermeneutikát meghatározó szerepe ... 125
5. Fordulatok ... 127
5.1. Kérügmatikus fordulat és a Szentírás értelmezés dogmatikai súlypontjai ... 127

5.2. Empirikus fordulat és a társadalomtudományok szerepe ... 128
5.3. Spirituális fordulat és a felfedezett vallási tradíciók ... 128
5.3.1. A spirituális fordulat felfedezi a reformáció előtti örökséget ... 129
5.3.1.1. Magány, csend és a kivonulás – a sivatagi atyákról ... 131
5.3.1.2. Nonverbalitás és a projekciómentesség – Evagriosz Pontikosz ... 133
5.3.1.3. Nárcizmus és misztikus egyesülésélmény – Clairvaux-i Bernát, Eckhart Mester 135
5.3.1.4. Rend, rendszeresség – Bencés-rend ... 138
5.3.2. A spirituális fordulat felfedezi a többi keresztyén felekezet hagyományát ... 141
5.3.2.1. A lélek sötét éjszakája, a nem kívánt csend – Keresztes János ... 143
5.3.2.2. Önismeret és elvonulás – Avilai Teréz ... 144
5.3.3. A spirituális fordulat felfedezi a nem keresztyén vallások tradícióit ... 145
6. Összefoglalás ... 146
Transzformáció ... 149
1. Fogalmi bevezetés ... 149
2. A változás és annak két típusa ... 149
3. A transzformáció jelentése ... 150
3.1. Transzformáció mint keretváltás ... 151
3.2. Transzformáció mint a személyiség radikális változása ... 152
3.2.1. Episztemikus transzformáció ... 153
3.2.2. Perszonális transzformáció ... 154
3.3. Transzformáció mint élettörténeti jelenség ... 155
3.4. Spirituális transzformáció mint a növekedés és a stabilitás metszéspontja ... 157
3.5. Transzformáció mint a személyiségfejlődésének teológiai alapfogalma ... 162
3.6. Üdvözítő transzformáció ... 163
3.7. Transzformáció mint új életbe születés ... 165
3.8. Transzformáció mint az emberiség és a személyiség üdvtörténeti vonatkozása ... 166
4. Transzformáció a spirituális fordulatban ... 168
4.1. Belső formálódás mint dialektikus spirituális út ... 168
4.2. Transzformáció mint a belső növekedés útja ... 170
4.3. Transzformáció mint spirituális megújulás ... 174
4.4. Transzformáció mint Isten erejének megnyilvánulása ... 177
4.5. Transzformáció és a spirituális gyakorlatok szerepe ... 178
5. Következtetések ... 179
5.1. A transzformációt nem idézi elő mások tapasztalatának elmesélése. ... 180
5.2. A transzformáció mint a nonmodern gondolkodás velejárója ... 182
A spirituális fordulat hatása a gyakorlati teológiára ... 184

1. Bevezetés 184
2. A spiritualitás hatása a gyakorlati teológiára és a lelkészképzésre 185
2.1. A protestáns gyakorlati teológia spirituális fordulata 185
2.1.1. A gyakorlati teológiai aldiszciplínák és a lelkészi szerep 186
2.2. Spirituális fordulat a lelkészképzésben 195
3. Következtetések 208
Befejezés 210
Bibliográfia 213
Melléklet 238
A spirituális fordulat (nem magyar származású) teológusai 238
Rezümé 246

Bevezetés

A gyakorlati teológia létrejötte óta bizonyos időszakonként újradefiniálja önmagát. Jelen dolgozatban azt vizsgáljuk, hogy az elmúlt ötven év alatt kibontakozó spirituális fordulata miben mutatkozott meg és mi váltotta ki azt. A doktori disszertáció hipotézise, hogy a nyugati kultúrában kibontakozó új szellemtörténeti váltás, a posztmodern és modern dichotómiáját felülíró nonmodern és az azt meghatározó új keretrendszer, benne a valóságot rendező elvvel korrelál[1] a gyakorlati teológia spirituális fordulatával. Másodsorban bizonyítjuk, hogy ez a fordulat egyszersmind szintézisként működik a korábbiakban tézis-antitézis ellentétet mutató kérügmatikus és empirikus fordulatban, ugyanis azok egyazon paradigmán belül foglalták el az egymással szembenálló helyeket. A spirituális fordulat egy új szellemtörténeti kontextus eredménye, mely így szintézisszerűen tudja feloldani a korábbi ellentétet. Mindez a gyakorlati teológia tudományát, a lelkészképzést és a lelkészi szolgálatot is meghatározza, ugyanis egy új megközelítés új szempontokat és új eszközöket is ad a szolgálatot végző lelkipásztorok kezébe. Sőt ennél többről is szól, ugyanis nemcsak a gyakorlat(ok) változását vonja maga után a spirituális fordulat, hanem a teológiai nyelvezet változásával és a vallási, felekezeti határok átjárhatóságával a gyakorlatot meghatározó teológia maga is változik. A disszertáció egy fogalmi tisztázással kezdődik, mely a spiritualitáshoz kötődő fogalmi zűrzavarban igyekszik rendet vágni. Ezt követően három kulcsfogalom mátrixában értelmezzük a fordulatot és azok segítségével járjuk körbe, hogy miben gondolkodik a spirituális fordulatnak köszönhetően a gyakorlati teológia másként, mint ahogyan azt az empirikus vagy a kérügmatikus megközelítés tette volna. A tapasztalatban a nonmodernre jellemző, azt uraló episztemológiai módot ismerhetünk meg, mely a korábban domináns kognitív megismerést kívánja ellensúlyozni azáltal, hogy a testet és az érzékszerveket bevonja az istenismeret folyamatába. A tapasztalat vagy tapasztalás a nonmodern számára egy meghatározó ismeretelméleti lehetőség, melynek okát a tradícióról szóló következő fejezetben kutatjuk. Állításunk szerint a tapasztalat rehabilitációjának oka, hogy a tudás már nem csupán egy zárt vallási, nemzeti vagy felekezeti kultúrán belül öröklődik tovább azáltal, hogy a következő generáció beleszületik, majd eltanulja azt az elődöktől, hanem a különböző vallási, felekezeti és kulturális tradíciók közti átjárhatóság miatt az emberek inkább saját élményeik és tapasztalataik révén ismerik meg a többszörös valóságból azt, amit szeretnének. Ugyanakkor a spiritualitás állítja, hogy az Isten

[1] kiváltja, hátterét adja és meghatározza azt

megismerése nem az emberi kezdeményezés műve, tehát a tapasztalat és a tapasztalás is passzív szerepet tulajdonít az embernek. A második kulcsfogalmat körbejáró fejezetben bizonyítjuk, hogy a nonmodern és az azt megelőző posztmodern is – mely a spirituális fordulat bölcsője – visszanyúl a tradícióhoz, tehát a modernitás tradíciótagadását elutasítja, azonban nem csak a saját gyökereihez tér vissza, hanem összeválogatott patchwork-tradíciót hoz létre saját maga számára. A tradíciók, mint a gyakorlati teológia forrásai így egy tágabb teológiai horizontot hoznak létre a teológián belül: ez egyrészt nyelvi, másrészt elméleti keretet, harmadrészt gyakorlati eszközöket érintő változást okoz. Láthatjuk, ahogyan a szóhasználatban megjelennek a korábban katolikus vagy más vallási tradíciókhoz tartozó kifejezések – mint amilyen a spiritualitás fogalma is. A spiritualitást középpontba helyező gyakorlati teológiai diskurzusteret vizsgálva nézzük végig azokat a társadalmi és kulturális jelenségeket, melyekre különböző vallási tradíciókból merített gyakorlatokat, elméleti hátteret javasolnak. A harmadik fejezet a transzformációval foglalkozik, mely a modernitáshoz képest egy teljesen új változásmodellt javasol és amely egyben teológiai célkitűzés is a spirituális fordulatban: az ember holisztikus változásáért való gyakorlati teológia. Ebben a fejezetben szeretnénk szemléltetni, hogy milyen alapvető belső logikai váltás történik meg az új fordulattal. Az utolsó fejezetben pedig azt vizsgáljuk meg, hogyan valósul meg a változás, miben érinti a gyakorlati teológia tudományát, milyen hangsúlyváltást és szemléletváltást eredményez, valamint milyen következményei vannak a lelkészképzésre. A spiritualitás lelkészképzésbe való beemelésének szükségességéről értekezve hangsúlyossá válhat számunkra az is, hogy a spirituális fordulat nem kizárólagosságot jelent, hanem a gyakorlati teológia akadémiai jelenlétéből hiányzó monasztikus teológia helyreállítását. Mielőtt a témát kifejtenénk érdemes ránézni, hogy milyen módszerek alkalmazásával született a disszertáció.

1. Kutatásmódszertani kérdések

A spirituális fordulat vizsgálatakor számtalan olyan fogalmi tisztázásra van szükség, melyek a ma kulturális és társadalmi kontextusában leginkább homályos, sokszor mindenféle logikai következetességet nélkülöző módon jelennek meg a diskurzusterekben. Vizsgálatom tárgyát maga a fordulat, a spiritualitás mint elterjedt új szemléletmód képezi, annak elméleti alapjai és megvalósulásának kísérőjelenségei.

A témaválasztásnál fontos szempontnak bizonyult az aktualitás és a kutathatóság feltétele. Mindkettő egyszerre megvalósulni látszik, hiszen a nyugati protestáns gyakorlati teológiai

diskurzustérben már régóta jelen van a spiritualitás, az azzal kapcsolatos új megközelítés megvitatása. Ezzel szemben Magyarországon alig pár évtizede került a figyelem középpontjába a korábbi gyakorlati teológiai megközelítések mellett – mint amilyen a kérügmatikus vagy az empirikus – a spiritualitás. Jóllehet a római katolikus és a keleti egyházak teológiai hagyománya számára nem volt idegen, mégis református szempontból egészen friss vitatéma. A gyakorlati teológiát is több szempontból lehet vizsgálni. Többek között példaként említhetjük a történeti kutatásokat, melyek segítenek megérteni azt, ami a jelenhez vezeti a diszciplínát vagy az empirikus kutatásokat, melyek a jelenlegi helyzet leírásában és számszerűsítésében jelentenek fontos eszközt. Jelen disszertáció azonban egy ezektől független kutatási megközelítést alkalmaz, mely egy adott jelenséget igyekszik megvilágítani. Egyfajta elméleti-fenomenológiai módszerrel[2] közelítjük meg a témát, melyben egy, a gyakorlati teológiát érintő jelenséget vizsgálunk. Ezt kiegészítve fontos még megemlíteni, hogy a diskurzuselemzés módszerét is használtuk[3], mely egy olyan kvalitatív kutatási módszer, amelyben a nyelvhasználat kerül a figyelem középpontjába. Vizsgálhattuk volna mindezt empirikus nézőpontból, mélyinterjúkat készítve olyan lelkipásztorokkal, akik esetleg a teológiai tanulmányaik során már szembesültek ezzel a megközelítéssel, vagy azokkal, akik a Spiritualitás és misszió képzésen vagy egyéb műhelyekben készségszinten is elsajátíthatták mindezeket, mégse ezen az úton indultunk el. Sokkal inkább alkalmazunk kvalitatív módszert, elméleti síkon végigvezetve az olvasót, mely egyben azt is jelenti, hogy a gyakorlatot is inkább elméleti oldalról mutatjuk be. Így a spirituális fordulaton belül e disszertáció nem taglalja a spirituális gyakorlatok jelentőségét: az imádság, a bibliaolvasás, az elmélyülés, a zarándoklat, a dicsőítés és éneklés hatását és megjelenési formáit. A kutatás szekunder, tehát nem első kézből származó adatokat dolgozunk fel – ahogyan erre utaltunk is – hanem a gyakorlati teológiában meghonosodó spiritualitás témakörében megszületett irodalmat vizsgáljuk meg és azt körbejárva metaszinten igyekszünk megfogalmazni azokat a gyökérproblémákat, melyek megváltoztathatják a gyakorlati teológia belső szerkezetét, alapvetéseit és ezzel párhuzamosan, hosszútávon akár a lelkészi gyakorlatot is. A szekunder kutatás forrásai képezik a disszertáció alapját, ezért érdemes arról is írni, hogy milyen szempontok alapján választottuk ki a vizsgált szakirodalmat. Ha a spiritualitásról szólna a dolgozat, akkor a kegyességi és spirituális irodalom került volna nagyító alá. A

[2] Janet Mola Okoko, Keith D. Walker, Scott Tunison: *Varieties of Qualitative Research Methods. Selected Contextual Perspectives,* Springer International Publishing, (e-book), 2023, 379kk.
Schleicher Nóra: *Kvalitatív kutatási módszerek a társadalomtudományokban,* Századvég, Budapest, 2007, 12-15.
[3] Earl Babbie: *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata,* Balassi Kiadó, Budapest, 2003, 83.

protestánsokra is hatást gyakorló Avilai Teréztől[4] kezdve a reformátorokon, a pietistákon és puritánokon keresztül egészen C. S. Lewisig számtalan a kegyességet és spiritualitást formáló könyveket olvashattunk volna, vizsgálva, hogyan hat ki a vallásos gyakorlatra mindaz, amit ezek a könyvek bemutatnak. A spiritualitás történetéről azonban gazdag szakirodalmat vehetünk kézbe, melyek bemutatják többek között az előbb felsorolt teológusok és irodalmárok gondolatait is. Magyar spiritualitástörténetről szóló összefoglalás még várat magára. Jelen esetben inkább egy elmélet reflexió készült el, melyben megpróbáltuk feltárni a gyakorlati teológia új megközelítésének elméleti alapjait és igyekeztünk modellezni, hogyan változik meg a gyakorlati teológia maga az új jelenségtől. A szakirodalomban a protestáns művekre összpontosítva néztük meg, milyen új gondolatok, a jelenkor társadalmi és kulturális kontextusából átvett szellemi hatások jelennek meg bennük, illetve azt is vizsgáltuk, hogy a korábbi korszakokból ismert teológiai alapvetések hogyan nyernek új értelmezési keretet azáltal, hogy új, átalakult társadalomfilozófiai hátterük van. A szakirodalom elsődlegesen azokból a nyugati és magyar protestáns gyakorlati teológiai munkákból áll össze, melyek a spiritualitásról szólnak, illetve annak különböző szegmenseit tárgyalják. Köztük találhatunk protestáns amerikai, angolszász, de német, svájci, illetve skandináv evangélikus és református munkákat is. Kivételként érdemes megemlíteni Simon Peng-Kellert, aki katolikus lévén azért kerülhetett a kánonunkba, mert erőteljes protestáns hatást érezhetünk ki teológiai gondolkodásából, ezért is hivatkoznak rá sokszor protestáns szerzők. Bár maga a spirituális fordulat sok szempontból felekezetközi színezetű, mégis határt kellett húzni a katolikus és a protestáns olvasat között, így nem kerültek fel a szakirodalmi palettára a római katolikus körökben ismert és elismert teológusok, akik ezzel a témával behatóan foglalkoznak.[5] Gyakorlati teológiai szempontból is szükséges elválasztani a spiritualitás református adaptációját a katolikus megközelítéstől, jóllehet hatását fel lehet fedezni, így nem csak az egyház tanításában, de gyakorlatában is jelentős különbséget lehet felfedezni mindannak ellenére, hogy sok olyan gyakorlat van, melyek ennek hatására kerültek fel a protestáns egyházi gyakorlat készlettárába.[6] A

[4] Peter Zimmerling: *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2003, 74-92., Bradley P. Holt: *Thirsty for God. A Brief History of Christian Spirituality,* Fortress Press, Minneapolis, 135-137.

[5] Többek között hivatkozhatnánk itt: Bernard McGinn, Sandra M. Schneiders, Elisabeth Dreyer könyveire és írásaira. Ebben azonban nem lehet szigorú következetességet elvárni, ugyanis vannak olyan katolikus szerzők, akik nagy hatást gyakoroltak a protestáns gondolkodókra. Philip Sheldrake is közéjük tartozik, hiszen a spiritualitás történetéről szóló könyvét alapmunkának tekinthetjük.

[6] Többek között a zarándoklat, a gyónás: L. Klaus Nagorni: „Kommt, Kinder, lasst uns gehen…" Pilgern als Ausdrucksmittel protestantischer Spiritualität, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck & Ruprecht Gmbh & Co. KG, Göttingen, 2019, 725-740.; Peter Zimmerling: *Studienbuch Beichte,* Vandenhoeck&Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen, 2009;

szakirodalom mint forrás akár bővebb is lehetne – vizsgálva a keleti, afrikai keresztyénség spiritualitását – azonban erre nem ad lehetőséget a meglehetősen szűk terjedelmi keret, illetve a dolgozat koherenciáját is megpróbálná a teljesen eltérő kulturális és társadalmi kontextusban megjelenő gyakorlat és elmélet vizsgálata. Erre az összehasonlító, kulturális antropológiai háttértudást igénylő feladatra sem vállalkozik ez a disszertáció. A fókuszunk tehát a nyugati társadalmak protestáns egyházainak, azon belül leginkább a szellemi hátteret biztosító gyakorlati teológia elméleti alapjainak feltárására helyeződik át.

A dolgozat leginkább leíró, tehát deskriptív, mely azt is jelenti, hogy a jelenség leírásánál nem értékeljük annak hatását. A normatív erejét az értelmező, azaz az olvasó biztosítja, így a szerzői szándék igyekszik az objektivitás talaján maradni és a jelenségek leírására koncentrál. A dolgozat a gyakorlati teológia terepén igyekszik maradni és azon belül mozogni, mégis szükséges, hogy bizonyos kereteken belül az interdiszciplinaritás eszközét használva megvilágítsuk a jelenséget több oldalról, így folyamatosan kitekintünk más diszciplínák, köztük a társadalomfilozófia, a pszichológia és a teológián belül pedig a dogmatika területeire is. Az interdiszciplinaritás elméleti kerete megágyaz a fordulat értelmezésének, így a disszertáció egy filozófiai eszmetörténeti bevezetővel kezdődik, mely segíti az olvasót az értelmezésben. A nem teológiai szakirodalom széles spektrumát szűkítette, hogy felhasznált könyvek mennyire relevánsak az adott téma megértéséhez: így a fogalomtisztázáshoz szükséges irodalmaknál törekedtünk az aktualitásra és a relevanciára, melyet leginkább a teológiára gyakorolt hatásában lehetett felismerni, illetve egy-egy témakör jelentős befolyással bíró kutatóinak is helyet adtunk – mint amilyen téma például az *embodiment*.[7] A disszertáció nem nélkülözheti a fogalmak definiálását, ugyanis ebben a témakörben talán ez okozza a legnagyobb kavarodást. Szükséges volt az elméleti alapozást az értelmezési keret megalkotásával kezdeni, melynek így alapvető eleme lett a fogalmi tisztázás. A dolgozat törzsét a spirituális fordulat alapvető elméleti kritériumai és megjelenési formái alkotják, míg végül a gyakorlati teológiára gyakorolt hatásának kifejtésével zárul a disszertáció.

2. Bevezetés a társadalomtudományi kontextushoz

Az elmúlt évtizedek társadalmi és kulturális változásai alapvető kérdéseket hoztak a felszínre. Az ún. nyugati társadalmakban, Európában és Észak-Amerikában, a

[7] Merleau-Ponty, Antonio Damasio, George Lakoff és Mark Johnson vagy Thomas Csordas így került a disszertáció látóterébe.

posztindusztriális világban teljesen új gazdasági szemlélet bontakozott ki, amelyben a tömegtermelést a szolgáltatási szektor váltotta. Az eladhatóság és az értékesség mércéjének jellemzően inkább azok a fogyasztói cikkek és szolgáltatások feleltek meg, melyek többé már nem a szabványt követő tömegtermelés kritériumainak, hanem sokkal inkább az egyediség és innováció elvárásainak tettek eleget.[8] Minél különlegesebb termékkel vagy ötlettel állt elő valaki, annál inkább számíthatott piacra és felvásárlóerőre. Az innováció a 21. századra vezető elvárás lett a nagy cégek, de a kisebb vállalkozások fejlesztéseiben is. Ez a modern kor indusztriális alapelveitől merőben különböző szemlélet új gazdaságfilozófiát teremtett, mely a társadalomra is hatást gyakorolt.[9] Az értékesség kérdésköre nem csak a piaci szférát érinti, hanem a társadalom értékei, normái is értékességük szerint maradnak elsődlegesek vagy tűnnek el, ahogyan például ez a lovagiassággal vagy a hazaszeretettel történt, melyek érvényességéről ma már vitatkoznak.[10] Így tehát az értékesség kérdésköre nem csak a gazdasági gondolkodásmódban, de az etikában, a teológiai eszmefuttatásokban, az önmagunkról és másokról alkotott ítéleteinkben is visszaköszön. Ha pedig az értékesség alapja az innováció, a különleges, az egyedi, akkor – szemben a modern által hangsúlyozott szabványszerű, szabványnak megfelelő jelzőktől – teljesen új normapalettát kell összeállítani, mely az eladhatóságra, a fogyasztási kedv erősítésére és megtartására apellál.[11] A posztmodern, metamodern, poszt-posztmodern és egyéb jelzőkkel ellátott eszmetörténeti szakasz sok szempontból kapcsolódik ehhez az új gazdasági szemléletalapú értékrendváltáshoz. Ugyanakkor fontos látni, hogy bár van kapcsolat, nem fedezhetünk fel egyértelmű ok-okozati összefüggést a gazdasági szemlélet változása és a modern-posztmodern váltás között. A posztmodern kialakulása ugyanis jóval összetettebb folyamat volt és ma pedig már egy poszt-posztmodern világot látunk magunk körül.

2.1. Társadalomtudományi kontextus: Posztmodern és nonmodern

Jameson nagyon tisztán és lényegre tapintóan teszi fel a kérdést: „Hogy miért volt szükségünk a posztmodern szóra olyan sokáig anélkül, hogy tudtuk volna, hogy egymással

[8] Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne,* Suhrkamp Verlag, Berlin, 2017, 111-180.
[9] Bővebben: Uo.
[10] Az értékrend átalakulása sem pusztán gazdaságfilozófiai alapon történik. Erre jó példa Adorno és Horkheimer felmérése, amelyet Amerikában végeztek a 20. században. L. Theodor W. Adorno: *Studien zum autoritären Charakter,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, 40-104.; a jelenség kultúrában való meggyökerezéséről bővebben olvashatunk: Reckwitz, 2017, 201-370.
[11] Reckwitz, 2017, 174-179.

összeférhetetlen alakok valóban tarka-barka társasága miért sietett elfogadni abban a pillanatban, ahogy megjelent…”[12] A posztmodernről gondolkodni, azt összefoglalni nehéz vállalkozás, ugyanis ahhoz, hogy valaminek a lényegét megragadjuk szükségünk van egy hipotézisre, annak igazolására, és egy abból keletkezett definícióra. Könnyen kudarcot vallhatunk ezt a módszert és eljárást alkalmazva, ugyanis mindez a modernitás eszköztárából származik. Ennek ellenére többen is kísérletet tettek arra, hogy leírják és bemutassák a modernitás utáni vagy azon kívüli paradigmát. „A posztmodernt olyan kulturális, politikai és intellektuális korszakként szokás definiálni, amelyet a modernitás eszmevilágának kudarcaira adott válaszok határoznak meg.”[13] A korszakot jelölő elnevezések sokszínűsége is már önmagában sokat sejtet arról, hogy nehezen foglalható össze egy egységes és letisztult meghatározásban. A tudományos diskurzusban a korszakot jelölő kifejezések között megtaláljuk a későmodern, a metamodern és a poszt-posztmodern kifejezéseket is. Míg az előbbi szorosan kötődik a modernitáshoz és folytonosságot sugall, addig ez utóbbi kettő a posztmodern meghaladását hangsúlyozza.[14] Andreas Reckwitz – bár fenntartja a modernitás és a későmodern közötti kontinuitásról szóló tézisét – mégse vitatja el, hogy e kettő között strukturális törés fedezhető fel, melynek okait két dologban határozza meg. Egyik ok a korábban jellemző indusztriális gazdaság kultúrkapitalizmussá alakulása. Azaz a kapitalizmus már nem csak az anyagi, hanem a szellemi és kulturális javakra is alkalmazott elvvé vált. A másik a digitális forradalom következménye, miszerint a gazdaság sokkal inkább a specializációkra, a kreatív energiákra épít. Ez jelentős váltás a korábbi indusztriális szemlélethez képest, mely a szabványt és a normatívát tartotta szem előtt.[15] Korábban a kulturális logika az általános és mindenkire alkalmazható sémákon, azoknak előirányzásán alapult. A szabályszerűségek így megfigyelhetővé és előírhatóvá váltak, azok a társadalomban normatív szerepet tölthettek be.[16] Ehhez képest merőben új és más logika

[12] – ezek olyan rejtélyek, amelyek egészen addig tisztázatlanok maradnak, amíg nem sikerül megragadnunk a fogalom filozófiai és társadalmi funkcióját, ami azonban lehetetlen addig, amíg nem vagyunk képesek valahogyan megragadni a kettő közötti mélyebb identitást.”
L. Fredric Jameson: *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája,* Noran Libro, Budapest, 2010, 13-14.

[13] Olay Csaba, Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*, L’Harmattan, Budapest, 2011, 447.

[14] Részletesebben későmodernnel kapcsolatban: in: Reckwitz, 2017
a metamodernnel kapcsolatban:
Robin van den Akker, Alison Gibbons, Timotheus Vermeulen: *Metamodernism. Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*, Rowman&Littlefield, London, New York, 2017
a poszt-posztmodernről:
Jeffrey T. Nealon: *Post-Postmodernism or The Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism*, Stanford University Press, Stanford, 2012

[15] Reckwitz, 2017, 15-16.

[16] Uo., 30.

alakult ki a különlegesség (Reckwitznél *szingularitás*) logikájának előretörésével, mely így a jelenben a különlegest, a megismételhetetlent, a leutánozhatatlant, az egyszerit és a páratlant jelenti.[17] Mindezt nem megfigyeljük, hanem felismerjük, felfedezzük és nem a normális vagy abnormális, hanem a különleges és általános (Reckwitz szóhasználatában: szakrális és profán) tengelyen helyezkedik el.[18] E logikát követve a társadalmat és főleg a szolgáltatóiparra épülő gazdaságot a különlegességre, a páratlanságra való törekvés jellemzi, mely annyiban különbözik az individualizálódás folyamatától, hogy ebben az esetben nem csak szubjektumokra vonatkoztatható, hanem eladandó termékekre, szolgáltatásra és akár életérzésre, sőt az identitásra is. Mindennek a következménye, hogy a társadalomban egyre inkább a sokoldalúság, sokféleség válik elérendő céllá szemben az egyoldalúsággal, egyféleséggel.[19] Hasonló tendenciáról számol be Jean-François Lyotard is, aki a közösségi identitást kijelölő és azokat erősítő nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságról ír.[20] A modernitás hajtóerejének tartott metaelbeszélések kijelölik a társadalom és a benne élők beteljesítendő célját.[21] A metanarratívák iránt kialakult bizalmatlanság maga után vonja a társadalom egészére ható kohéziós erők gyengülését. A *teloszt*, azaz a beteljesedésre váró célt az egyén határozza meg. Ahogyan Lyotard fogalmaz: „Mindenki önmagára van utalva, de mindenki tudja, hogy ez az önmaga kevés."[22] Abban a társadalomban, ahol nincsenek nagy történetek, azaz a közösség identitását alakító és fenntartó narratívák, ott elkezdődik az atomizálódás folyamata: a társadalom részekre bomlik.[23] Olyannyira jellegzetes ez, hogy Wolfgang Welsch szerint ez az origó: „A posztmodern ott kezdődik, ahol az egész megszűnik létezni"[24]. Mindebből kirajzolódik, hogy a posztmodern a sokszínű társadalmat, a közösség szétesését, az egymástól elszakadt és elszigetelődött egyéneket és az ellentétes emberi tapasztalatokról szóló narratívákat is mind magában foglalja.[25] Ha három szóval

[17] Uo., 54.
[18] Uo., 60-66.
[19] Uo., 205-206.
[20] Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot, in Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas Jean-François Lyotard Richard Rorty tanulmányai,* Századvég Kiadó, Budapest, 1993, 8.
Ihab Hassan a modernt és a posztmodernt összehasonlító modelljében szintén megjelenik a narratíva mint nagy történet (Grand histoire) és az anti-narratíva mint elbeszélések (petite histoire) közti különbségtétel.
L. Ihab Hassan: *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature*, The London University of Wisconsin Press, London, 1982, (2. kiadás), 268.
[21] Lyotard, 1993, 147.
[22] Uo., 37.
[23] Sabine Bobert a társadalmi kontextus felvázolásában hangsúlyozza az atomizálódásnak és az emberi élettörténetek fragmentálódásának folyamatát. Az individualizálódást pedig a metafizikai otthontalansággal vonja párhuzamba.
Sabine Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik,* Vier-Türme Verlag, Kiel, 2012, (2. kiadás), 106-107.
[24] Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne,* Akademie Verlag, Berlin, 2008, (7. kiadás), 39.
[25] Welsch szerint az „egész felszámolása" a posztmodern pluralitás egyik előfeltétele. in: Welsch, 2008, 32.

kellene jellemezni ezt az időszakot, melyet a posztmodern kifejezéssel fémjeleznek, akkor az a pluralizmus, az esztétika és a szubjektivitás lenne.[26] Ugyan sokkal színesebben tárja elénk Ihab Hassan a modernitás fogalmaival hasonlította össze a posztmodern kulcsszavait, mégis a mi sorvezetőnk inkább az előbb felsorolt három kifejezés.[27]

Korunk alapja a radikális pluralizmus, mely szerint az ember választási lehetősége – ahogyan egyébként erre Reckwitz is utalt a későmodern kultúrkapitalizmusról szóló tézisében[28] – az élet metaszintjén is megmutatkozik. Így választhatunk magunknak tudásformát, életutat,

[26] Szándékosan nem nevezem posztmodernnek, ugyanis arról folyik a diskurzus, hogy vajon a posztmodern vagy a modern/későmodern jegyei e három.
Jameson posztmodern kapcsán egyenesen a szubjektum haláláról ír. Jameson, 2010, 182.
Ugyanakkor Válóczy József és Németh Dávid is a posztmodern jegyei közé sorolják, sőt azt meghatározó fogalmakként írják le.
Válóczy József: *A megosztott Logosz. Posztmodern gondolkodás és a kereszténység újrafogalmazásának kísérletei a teológiában,* Szent István Társulat, Budapest, 2013, 26.;
Németh Dávid: *Pasztorálantropológia*, KRE-L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012, 127-141.

[27] Hassan*,* 1982*,* 268-269.

Modernitás	Posztmodern
fenn-lenn – vertikális kapcsolódás	jobb-bal – horizontális kapcsolódás
romantika, szimbolizmus	patafizika, dadaizmus
forma (konjunktív, zárt)	antiforma (diszjunktív, nyitott)
célok	játék
tervezés	esély
hierarchia	anarchia
uralom/Logosz	kimerülés/hallgatás
művészeti alkotás/befejezett munka	folyamat/performansz/történés
távolság	részesedés/részvétel
teremtés/összegzés	dekonstrukció/dekreáció
szintézis	antitézis
központosítás	szétszóródás
műfaj/határ	szöveg/intertextualitás
szemantika	retorika
paradigma	szintagma
alárendelés	mellérendelés
metafora	metonímia
kiválasztás	kombináció
gyökér/mélység	rizóma/felszín
interpretáció/olvasás	interpretáció ellen/félreolvasás
jelzett	jelző
olvasói	írói
narratíva/ nagy történet	anti-narratíva/ kis történet
tünet	vágy
típus	mutáns
genitális/fallikus	polimorf/androgün
paranoia	skizofrénia
eredet/ok	különbség-különbség/nyom
Isten az Atya	a Szent Szellem/Szentlélek
metafizika	irónia
determinizmus	indeterminizmus
transzcendencia	immanencia

[28] Reckwitz, 2017, 106.

működési modellt, sőt tradíciót is.[29] A választás lehetősége sejteti, hogy több, egymás mellett létező tradícióból lehet szemezgetni. Az individuálisan összeállított patchwork-tradíció a modernitás előtti korra jellemző, a hagyományban és az autoritásban gyökerező közösségi identitás és az ezt összeforrasztó nagy metaelbeszélés szerepének elhalványodásáról árulkodik. Következménye az autoritástól áteredő tradíció gondolkodást, szemléletet és értelmezést meghatározó kizárólagos jellegének elvesztése.[30] Azaz többé nem létezik a kívülről kapott örökség, melyhez az egyén életútja és küldetése alkalmazkodik, hanem sokkal inkább egyfajta belülről felépített és összeválogatott, különböző tradíciók elemeiből összeszőtt paletta épül fel az egyén igényei és elképzelései alapján. Az egyént tehát semmi nem irányítja kívülről, a társadalom megszűnik fegyelmező, korlátozó társadalomként működni, a külső korlátok helyét a belső teljesítés/teljesítmény és – mintegy megállás nélküli mikromenedzsment – az élet minden területére kiható korlátlan választási lehetőségben megélt folyamatos döntési helyzet veszi át, mely végső soron a „kiégés társadalmát" eredményezi.[31] Előbb a posztmodern, majd a nonmodern tradícióhoz való viszonyában is erősíti ezt a folyamatot, ugyanis szemben a modernitással – mely gyökerestül elutasította azt – a tradíciók sokszínűsége és egymás mellettisége lehetővé teszi a ma élő ember számára, hogy ne egy külső viszonyítási pont legyen, az ősöktől kapott örökség, hanem valami, amiből egyénileg válogatni lehet, és újragondolni azt. Saját kulturális örökségünk rögtön vegyíthetővé, más tradíciókkal összeköthetővé és egybeolvaszthatóvá vált, ezzel pedig az egyén számára ugyancsak végtelenné váltak a lehetőségek.[32] A pluralizmus nem csak gazdaságfilozófiai és társadalomfilozófiai jelenség, hanem a vallást és a vallásosságot is meghatározó szemponttá vált. Zhihe Wang igyekezett megvilágítani azt a folyamatot, mely a vallási pluralizmushoz vezetett. A vallási pluralizmus nem pusztán sok vallás egymás mellettiségét jelenti, hanem sokkal inkább egy olyan szemléletet, melyben az összes vallás legitimnek minősül, egyik sem jogosult a kizárólagosságra.[33] A vallási és kulturális sokszínűséghez képest a pluralizmus tehát annyiban jelent újdonságot, hogy nem normatív módon rangsorolja a palettán létező kultúrákat és vallásokat, hanem mindegyiket legitim és

[29] Welsch, 2008, 4-5., Siba Balázs: A reményteljes múlt és a választott örökség, in: *Studia Theologia Reformata Transylvanica,* Universitatis Babeş-Bolyai 66/1, 2020, 190-191.
Welsch, 2008, 320.
Welsch alapvetően pozitívan mutatja be a pluralitást, ugyanis az a totalitás ellensúlyozására, vagy annak felszámolására tett kísérlet lehet. Erre utal, amikor a demokráciától elválaszthatatlannak mutatja be. in: Welsch, 2008, 5. Ennek történeti oldaláról, a háború utáni időkről ír. in: Welsch, 2008, 40.
[30] Welsch, 2008, 91-93.
[31] Byung-Chul Han: *A kiégés társadalma,* Typotex Kiadó, Budapest, 2019 (2010), 21-27.
[32] Welsch, 2008, 105. Welsch a transzformáció fogalmával írja körül ezt a jelenséget.
[33] Zhihe Wang: *Folyamat és pluralizmus. Kínai elmélkedés a sokszínűség harmóniájáról,* Pallas Athéné Könyvkiadó, Budapest, 2020, 23-24.

egymás mellett élő lehetőségnek és az igazság hordozójának tekinti. A pluralizmus tehát az exkluzivizmus ellentéte, mely utóbbi lényege és értelme, hogy egyetlen „igazság" létezik, és a többi hamis, illegitim megközelítés, kultúra vagy vallás.

A posztmodern három fontos jelzőjéből elsőként bemutatott pluralizmus mellett egymással szorosan összefüggő két fontos vezérfogalmunk az esztétika és a szubjektivitás. Könnyen félreérthetjük az esztétika fogalmát, ha pusztán művészeti kategóriaként kezeljük, ezért ki kell emelni, hogy jelen esetben antropológiai fogalom áll előttünk, mely az érzékelés képességét jelöli.[34] A posztmodern ember számára az érzékelés és az átélés lényegi, ebben fő szerepet az érzékszervek kapnak. Mivel az érzékelés mindig az érzékelő személyéhez kötött, így a szubjektivitás a korábbi struktúrák alapjául szolgáló objektivitást váltja. Featherstone szerint mindennek az okát a társadalom tagjait elárasztó információban kell keresni, melyet ellensúlyozni kíván az érzékelésre, a szubjektivitásra és a megélésre való törekvés.[35] A szubjektum tapasztalata az ismeret elsődleges forrásává, önmaga pedig önmagának elsődleges eligazítójává válik. A szubjektum célja a teljes önazonosság: megtalálni önmagában azt, akinek hihet, akitől az igazságot elfogadhatja, önnön autoritását.[36]

Hogy az előbb felvázolt három fogalom a posztmodern jegyei lennének-e? – vita tárgyát képezik. Maga a posztmodern is sok szempontból vitatott kifejezés, ezért érdemes kitekintenünk más megközelítések irányába. Sokat adhat saját korunk megértéséhez, ha megismerkedünk a „kívüliség szférikus elméletével, a nonmodernnel"[37]. A fő hipotézis,

---

[34] Welsch, 2008, 236., Válóczy, 2013, 23.
Az esztétikai elmélet ugyanakkor Adorno nevéhez kapcsolódik, aki a modernitás tradíciótörésével hozza kapcsolatba azt. Adorno elméletét Jürgen Habermas is tovább gondolja, erről részletesebben lehet olvasni:
Theodor W. Adorno: *Aesthetic Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997
Jürgen Habermas: Egy befejezetlen projektum – a modern kor, in Bujalos István (összeáll): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas Jean-François Lyotard Richard Rorty tanulmányai,* Századvég Kiadó, Budapest, 1993, 151-178.

[35] Mike Featherstone: *Consumer Culture & Postmodernism,* SAGE Publications, London/Newbury Park/New Delhi, 1991, 33.
A megélésre való törekvést mint a hétköznapokra jellemző esztétikai aktust jeleníti meg Gerhard Schulze élménytársadalmi modelljében is. L. Gerhard Schulze: *Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1992, 98kk

[36] Hassan a posztmodern másik fő tendenciáját a minden vallási visszhangot nélkülöző immanencia fogalmában, mely leginkább az önazonosság megtalálásának folyamatát igyekszik magába foglalni a szimbólumok és absztrakciók segítségével. L. Hassan, 1982, 270.
Autoritással kapcsolatban vö.:
Szászné Lázár Eszter Csenge: Hová tűntél tekintély? – A '68-as autoritáskrízis és az empirikus fordulat kapcsolata a gyakorlati teológiában, in Furkó Péter (szerk): *Az önképtől és tudásreprezentációtól a hatalommegosztásig. Tanulmányok a bölcsészettudomány, a hittudomány és a jogtudomány területeiről,* Budapest, KRE-L'Harmattan, 2019

[37] Czopf Áron, Horváth Márk, Lovász Ádám: *Nonmodern. A kívüliség szférikus elmélete*, Batthyány Lajos Alapítvány, Budapest, 2024

melyet a filozófus-eszmetörténész triász – Bruno Latour alapján – megalkotott, így szól: „Nem a modernitás van válságban, hanem a modernitás maga is válság”.[38] Egy merőben új javaslattal éltek a korszellem vizsgálatával kapcsolatban, melynek alapja, hogy nem egyfajta hegelianus modernitástagadásban keresendő korunk megfejtése, hanem sokkal inkább egy új paradigmában, mely szétfeszíti a modernitás kereteit. Érdemes tehát összevetni, hogy a modernitás milyen igényekkel lépett fel, majd megnézni, hogy a posztmodern, illetve saját szóhasználatukkal élve a nonmodern mit képvisel. „A modernitás az abszolútum immanentizációja, tehát minden metafizikai transzcendenciaigény kizárására törekszik.”[39] A modernitás célul tűzte ki maga számára, hogy egy olyan rendszert építsen fel, mely – többek között példaként említve az emberi kontrollnak, a technológiának és a racionalitásnak köszönhetően – képessé teszi az emberiséget arra, hogy a korábban rajta kívül lévő erőknek és viszonyoknak való kiszolgáltatottságát megszüntesse. Maga a szerző is kifejti, hogy a modernitás számára az immanencia azért egy kulcsfontosságú fogalom, mert lehetővé teszi az ember számára, hogy képes legyen olyan rendszert létrehozni, amelyben fejlődési célja valamilyen szekuláris eszkatológia.[40] E szemlélet szerint az emberiség fejlődése, haladása lineáris, melyben folyamatosan meghaladja önmagát: ennek a fő genezise a 19. század. Némiképp árnyalja a modernitásról alkotott képünket a 20. század, hiszen kontextustól függően már nem beszélhetünk pozitív evolucionista gondolkodásról.[41] A minderre válaszként és új paradigmaként berobbanó nonmodern nem ellenfogalma a modernitásnak, hanem egy új keretrendszer, mely „életmódok, értékek és kultúrák sokféleségének kibontakozását mozdítja elő”[42]. Rehabilitálja a tradíciót azáltal, hogy „merít a tradicionális gondolkodásból”[43]. Szférikus gondolkodásának köszönhetően nem egymásutániság jellemzi, hanem dimenziók sokszínűsége, melyek „szférák és hálózatok végtelen heterogenitását”[44] hozzák létre. A valóság értelmezésének nonmodern kategóriája felbontja a binearitásra épülő eddigi keretrendszert, melyet nagy részben Hegelhez is köthetünk.[45] A nonmodern és helyenként önmagukat posztmodern gondolkodóknak vallók között leginkább azt figyelhetjük meg, ahogyan a világot több dimenziós, egymásba átjárható hibrid

[38] Czopf et. al., 2024, 13., vö. Bruno Latour: *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány,* Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 225-226.
[39] Czopf et. al., 2024, 16. – Erre a kijelentésre árnyalandó reakció a következő mondat, melyben a szerző kifejti, hogy azért rengeteg olyan jelenség kísérte a modernitást, melyek paradoxonként jelentek meg: ezoterizmusok, gnoszticizmus, szekularizált apokaliptikusság…
[40]Czopf et. al., 2024, 18-19.
[41] Az emancipatorikus modernség kifulladásáról részletesebben: l. Czopf et. al., 2024, 21.
[42] Czopf et. al., 2024, 23.
[43] Czopf et. al., 2024, 24.
[44] Czopf et. al., 2024, 24.
[45] Czopf et. al., 2024, 250.

rendszerekben ragadják meg. Ez merőben eltér a modernitás vagy/vagy, elvágólagos felfogásától, mely a szubjektum-objektum, a természet-társadalom egymástól elkülönített dualizmusában igyekszik értelmezni mindazt, ami körülveszi. Ezt felszámolandó vázol fel egy egészen újféle paradigmát, melyben a paradoxon, a hibrid, és a szférák sokféleségét láthatjuk egymás mellett.[46] Lázár Imre is hasonlóképpen írja körül a valóságot az értelmezési keretet adó 5-T modelljének segítségével, melyben a technológia, a tudás(környezet), a társadalom, a természet és ötödik T-ként a transzcendencia dimenziói kapcsolódnak egymáshoz és jelölnek ki hibrid területeket.[47] Az emberiség történetének vizsgálatát is e dimenziók mentén lehet elvégezni, így bizonyos korszakokat bizonyos T-k határoztak meg. Az archaikus animista mágikus környezetkép alapja a természetelvűség, melyben az ember együtt élt az uralkodó természettel. A környezet vallásos koncepciója szerint a természet háziasítását követően egyfajta szociokratikus társadalom jött létre. A naturalista, varázstalanított környezetkép az ipari forradalomnak köszönhető, melyben a technológia kezdte el meghatározni az emberiséget. Végezetül a későmodern, haszonelvű vagy ökologikus, újravarázsolt koncepció az információs forradalom hatására a tudást emelte fel meghatározó dimenzióvá.[48] Mindezeket ötödik dimenzióként körbeveszi a transzcendens, melyet a szerző Teremtőként vagy Titokként aposztrofál és mindezzel szakralizálja az előbb felsorolt négy dimenziót: a természetet, a társadalmat, a technológiát és a tudást is.[49] Végezetül fel kell tennünk azt a kérdést, hogy mi különbözteti meg a posztmodernt a nonmoderntől? Miért nem hívhatjuk a mai korszakot simán posztmodernnek? A posztmodern a végek vége – egyfajta nihilista szemlélet, nihilista irónia. A nonmodern viszont mindebből kivezet.[50] De a legnagyobb különbséget talán úgy lehetne körbeírni, hogy a posztmodern végső soron a modernitáshoz képest határozza meg önmagát, hiszen azt meghaladó, a linearitásban értelmezhető „poszt” képzője által egyfajta modernitás utániságot fejez ki. Ezzel szemben a nonmodern premodern is egyben, mert az egész modernitást alapjaiban kérdőjelezi meg és nem meghaladja, mint ahogyan azt a posztmodern teszi.[51] A nonmodern úgy tesz, mintha a világ történelme folyamán sokáig meghatározó modernitás egy zárójeles tévút lett volna, és vissza igyekszik térni az azelőtti és belekapaszkodni az azutáni világlátásba. Nincs abban sem konszenzus, hogy a modernitás

[46] Czopf et. al., 2024, 243-255.
[47] Lázár Imre: Az élet kereke: A fenntarthatóság és folytathatóság környezetantropológiai kérdései, in: *Magyar Tudomány,* Budapest, 172/6, 2011, 688-691.
[48] Lázár, 2011, 691.
[49] Lázár, 2011, 692.
[50] Czopf et. al., 2024, 244.
[51] Czopf et. al., 2024, 245.

és a posztmodern hogyan viszonyul egymáshoz. Mindenesetre a posztmodern a kezdetek kezdetén megbontotta a modernitás szabályait a dekonstruktivizmus eszközével, majd a nonmodern a modernitás dilemmáit maga mögött hagyva a keretrendszert teljes átalakítására törekszik. „Azok, akiknek szemlélete régebben közvetlenül képeken és a rend alakzatain, koherencián és rendszerezett egységen keresztül valósult meg, most megtanulnak új kognitív kereteken keresztül látni hangsúlyozva a rendellenességet, a kétértelműséget és a különbséget."[52] Ebben az állapotban nem szükséges, de nem is lehetséges az ellentmondások feloldása és közvetítése. Egymás mellett megfér állítás és annak ellentéte, sőt a kettő szintézise is.[53]

3. Fogalomtisztázás: Spiritualitás, spirituális fordulat

3.1. Bevezetés

Mindezek a gazdasági, filozófiai, társadalmi és kulturális változások nem hagyták érintetlenül a teológiát sem: új kérdések, új értelmezések, új problémák jelentek meg, melyekkel legelőször a szolgálatukat végző lelkipásztorok, egyházi szolgálók találkoztak. Már a hatvanas években, az empirikus fordulatot elindító és azt formáló teológusok is arra hívták fel a figyelmet, hogy a társadalmat, az azokban megjelenő társadalmi és egzisztenciális problémákat nem hagyhatják figyelmen kívül az igehirdetők, a lelkészek, senki, aki a gyülekezetekben szolgálatot végez.[54] A gyülekezetekben és környezetükben tapasztalt valósággal a teológiának, de leghamarabb a gyakorlati teológiának kellett szembenéznie és választ keresnie arra, hogyan lehet időben reagálni az egyházat érő demográfiai és egyéb negatív tendenciákra. Akkor és most is éberen kell figyelnie mindazt, ami a világban történik, de ugyanilyen éles szemmel és értelemmel kell keresni a választ ott, ahol minden változatlan és örök: Istennél. Paul Tillich szerint kétféle teológiát folytathatunk.

[52] Featherstone a posztmodernről írja mindezt, de az általunk felvázolt értelmezési keretben a nonmodern leírásához is tökéletes ez az idézet, mely két fogalmat a valóságban nem különítik el oly élesen, mint ahogy azt a korábban említett szerző triász (Czopf, Horváth, Lovász) teszi. Featherstone, 1991, IX. in preface

[53] Balogh István, Karácsony András: *Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig*, Balassi Kiadó, Budapest, 2000, 194.

[54] Összefoglaló munkákból jól láthatóvá és értelmezhetővé válik ez a folyamat, így érdemes elsősorban ezeket a másodlagos forrásokat áttekinteni. Ernst Lange az elsők között jelezte ennek fontosságát, melyet azóta már azért többen kritizáltak is (pl. Christian Möller, akinek Lange ifjúsági lelkésze volt. L. Christian Möller: *Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität*, Calwer Verlag, Stuttgart, 2003, 20.); az összefoglaló munkákban Langéról itt olvashatunk bővebben: Christian Möller: *Einführung in die Praktische Theologie,* A. Francke Verlag, Tübingen, Basel, 2004, 136., 176kk; Isolde Karle: *Praktische Theologie,* Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, (2. kiadás), 2021,19-20., 202-207.; Christian Grethlein: *Praktische Theologie*, Walter de Gruyter Gmbh, Berlin, Boston, 2016, (2. kiadás), 59kk; Dietrich Rössler: *Grundriß der Praktischen Theologie,* Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994, (2. kiadás), 52-69., 106-117.

„Az úgynevezett kérügmatikus teológia … az üzenet (*kérügma*) változhatatlanságát hangsúlyozza, szemben a szituáció változó igényeivel."[55] Ezzel szemben nevezi meg a dogmatikus az apologetikus teológiát, mely „választeológia".[56] A kontextus ismerete a társadalom és az egyének kérdéseinek ismerete, amelyekre választ nyerhetnek az örök üzenet ismerete által. Apologetikát végezni nem lehet anélkül, hogy nem hallanánk meg a kérdéseket. Így e második megközelítést alkalmazva nézzük meg a diszciplínánk történetét, melyben észrevehetjük, hogy bizonyos időközönként újradefiniálta önmagát, változott a primer forrás (voltak időszakok, amikor a rendszeres teológia kizárólagos forrása volt a gyakorlati teológiának, de volt, amikor különböző társadalomtudományok felfedezéseit használva alakította ki saját megközelítését), sőt az empirikus kutatások alanyai, azaz a célközönség (a laikusok, a klérus, a szolgálatban állók, az egész keresztyén társadalom vagy az akadémiai közeg) is átalakult.[57] Az elmúlt évtizedek társadalmi és kulturális változásai újabb fordulatot eredményeztek: a gyakorlati teológia spirituális fordulatát fedezhetjük fel. Ez a fordulat nagyjából ötven évet ölel fel, melyet azonban nem tekinthetünk egységesnek, hiszen az internet, a közösségi média, az okoseszközök és a mesterséges intelligencia megjelenése előtti és utáni időszak nagyon eltérő. Nagy kihívás tehát a spirituális fordulatot mint összefüggő, egységes, homogén folyamatot bemutatni, mégis ebben a disszertációban igyekszem a nagyobb körvonalakat a saját paradoxonjaival együtt megrajzolni.

3.2. Spiritualitás

A spiritualitás egy elég tág értelmezési mezőt felölelő gyűjtőfogalom, mely önmagában nem korlátozódik a keresztyénségre, hanem a szekuláris közeg éppúgy használja, mint bármely keresztyén felekezet.[58] Corinna Dahlgrün, jénai gyakorlati teológus fel is hívja a figyelmet, hogy a spiritualitás nem keresztyén találmány, de a kezdetektől fogva elválaszthatatlan a keresztyénségtől.[59] A szekuláris közegben, az akadémiai területeken születésétől fogva interdiszciplináris, sőt még a keresztyén spiritualitást felölelő diszciplínák is rá vannak utalva az irodalomtudomány, a pszichológia és egyéb társadalomtudományok

[55] Paul Tillich: *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 24.
[56] Tillich, 2002, 25.
[57] Dietrich Rössler gyakorlati teológiáját három részre osztja a fent idézett okokból, így egyes gondolatok az egyén, az egyház és a társadalom szempontjából relevánsak. Ezt a felosztást látjuk könyvében és ezt például Grethlein összefoglalja saját könyvében is: Rössler, 1994, 73., 118., 456.; Grethlein, 2016, 63.
[58] Karle, 2021, 79.
[59] Corinna Dahlgrün: *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott,* Walter de Gruyter Gmbh, Berlin, Boston, 2018, 1.; vö. „A keresztyénség bölcsője egy, vallási és világszemléleti szempontból rendkívül sokszínű világban ringott." in: Németh Dávid: A biblikus – avagy protestáns – spiritualitás jellemzői, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor: *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 17.

elméleteire, melyek azonban a nyelvhasználat miatt nem szembetűnők.[60] Mivel elég széles körben használják, ezért szükséges, hogy különböző jelzőket vegyen fel, melyek irányultságáról árulnak el valamit, illetve keretezik a fogalmat. Így találkozunk többek között feminista, keleti, New Age, keresztyén, protestáns, katolikus, református spiritualitással.[61] A spiritualitást kutató teológusok jó része Pál apostol leveleit említik origóként, akinél lelki emberről, *anthropos pneumatikos*-ról olvashatunk.[62] A latin *spiritualis* kifejezés bibliai eredetű, a görög *pneumatikos* szó feleltethető meg neki, melyet Pál apostol a *sarkikos,* a testi ember fogalmával állít szembe.[63] Mielőtt azonban valamilyen testi-lelki dualista tévképzet alakulhatna ki ezzel kapcsolatban bennünk, érdemes szem előtt tartanunk, hogy a spiritualitás számára a test egy nagyon fontos, központi elem.[64] A fogalom történetének kezdete a Szentírásig nyúlik vissza.[65] A Biblia azonban a spiritualitás fogalmát nem ismeri, csakis a lelki, spirituális emberét, annak is görög megfelelőjét az *anthropos pneumatikos*-t. Így először spiritualitással, azaz a fogalom keresztyén használatával az 5. században találkozunk, azonban a szerzetesek és ókeresztyén gondolkodók már előtte is komolyan foglalkoztak a témával.[66] Az egész egyháztörténeten keresztül végigkövethetjük, hogyan alakul át a *homo spiritualis*-ról alkotott kép.[67] Mint akadémiai diszciplína egészen a

[60] Arthur Holder: Introduction, in: Arthur Holder (szerk.): *The Blackwell Companion to Christian Spirituality,* Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton, 2005, 2.; Sandra M. Schneiders: Approaches to the Study of Christian Spirituality, in: Arthur Holder (szerk.): *The Blackwell Companion to Christian Spirituality,* Blackwell Publishing, Oxford, 2005, 28-29.

[61] Németh, 2012, 114.

[62] „A lelki ember azonban mindent megítél, de őt senki sem ítéli meg." (1Kor 2,15) Én tehát, testvéreim, nem szólhattam hozzátok úgy, mint lelki emberekhez, hanem csak úgy, mint testiekhez, mint Krisztusban kiskorúakhoz." (1Kor 3,1) Testvéreim, ha valakit tetten is érnek valamilyen bűnben, ti, akik lelki emberek vagytok, igazítsátok helyre az ilyet szelíd lélekkel." (Gal 6,1)

[63] Sabine Hermisson: *Spirituelle Kompetenz. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf,* Vandenhoeck&Ruprecht Unipress, Göttingen, 2016, 26., Dahlgrün, 2018, 84.

[64] Karle, 2021, 80-81., Martina Kumlehn: Frömmigkeit/Spiritualität, in: Kristian Fechtner, Jan Hermelink, Martina Kumlehn, Ulrike Wagner-Rau (szerk.): *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch,* Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 2017, 269., Simon Peng-Keller: *Geistbestimmtes Leben*, Theologischer Verlag, Zürich, 2018, (3. kiadás), 25., Simon Peng-Keller: *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010, 10.
A disszertáció tapasztalatról szóló fejezetében bővebben kifejtésre kerül a test és a lélek viszonya és témája.

[65] Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2008, 23.; Holt, 2017, 1.; David B. Perrin: *Studying Christian Spirituality*, Routledge Taylor&Francis Group, New York, London, 2007, 27kk. (Mivel a szerző hatást gyakorolt többek között például Szabóné László Lilla spiritualitásról szóló munkáira is, így katolikus teológusként releváns.)

[66] Hermisson, 2016/a, 26.; Peng-Keller, 2010, 10., Dahlgrün, 2018, 84. vö. Sheldrake, 2008, 31-40.

[67] A spiritualitás történetéről több összefoglaló munka is született, ezek közül érdemes az alábbiakat végigolvasni. E disszertáció csak felvillantja azokat a sarokpontokat, melyek meghatározó szegletkövei egy-egy adott korszaknak, ám ezen keretek között a spiritualitás története részleteiben nem kifejthető.
L. Philip Sheldrake: *A Brief History of Spirituality*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton, 2007, 12-138.; vö. Holt, 2017, 59-140., Richard F. Lovelace: *Dynamics of Spiritual Life. An Evangelical Theology of Renewal,* Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1979, 27-60., Howard L. Rice*: Reformed Spirituality. An Introduction for Believers*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991, 11-19., Perrin, 2007, 27-32.

felvilágosodásig alakult és fejlődött a *theologia spiritualis*, különösen a késő középkor volt izgalmas, amikor az uralkodó skolasztikus iránnyal szemben megerősödött a tapasztalaton és megélésen alapuló teológiai irány, a misztika, majd később a 16. században Avilai Teréz és társainak köszönhetően az új misztika.[68] Egészen egyedi tradícióívet vázol fel evangelikál oldalról Richard F. Lovelace, aki egészen a montanistákig vezeti vissza az egyház megújítására és a hívők spiritualitásának felélesztésére irányuló törekvést, akiknek szigorúsága és szektás rigorozitása az egyház megosztottságát eredményezte, ezért keményen fel is léptek ellenük, mindezek után Augustinus mint kiemelkedő, a spiritualitással behatóan foglalkozó teológus jelenik meg mérföldkőként, aki Kálvin előképeként meghatározóvá vált a protestantizmus számára.[69] A reformáció időszakában is igyekeztek egyensúlyt találni a doktrínák, dogmák, hittartalmak és a megélt személyes hit között. Erre jó példa, hogy Luther a teológiát *sapientia experimentalis*-nak nevezte, azaz tapasztalati tudásnak.[70] A 16. század reformációs törekvései, melyek mozgalomszerűen söpörtek végig az országokon végül két irányba haladtak: egyfelől az ortodoxia próbálta a hittartalmakat rendszerezni és taníthatóvá tenni. Az ortodoxia egyoldalú olvasata szerint a személyes hittapasztalatot teljesen kiszorították tanaikból és ennek az egyoldalúságnak a következménye lett az ellenirányként megjelenő, személyes megtérés-élményre építő pietizmus és puritanizmus, melyeket az amerikai Nagy Ébredés gyökerének tekinthetünk.[71] Ezt a képet árnyalja a holland kálvinista ortodoxia egyik fő alakjának, Gisbert Voetiusnak munkája (*Ta asketika sive exercitia pietatis*[72]), melyben megalapozza *theologia ascetica* diszciplínáját, az ortodoxia lelki életről és kegyességről szóló tanításait összefoglalva. Ez a munka mutatja, hogy egyáltalán nem lehet éles határvonalat húzni elmélet és gyakorlat, hittartalmak és hitmegélés között. A *praxis pietatis*, azaz a kegyesség gyakorlása mind közösségi, mind individuális szinten is hangsúlyos. Spanyolországban például a pietizmus megjelenésével azonos időben virágzik az Avilai Terézhez is köthető új misztika, mely szintén az individuális hitmegélésre alapoz. Ennek fő elemei az imádság és a meditáció, melyek a személyes hit megéléséhez szükséges és megfelelő eszközökként értelmeződnek át, míg korábban közösségi gyakorlatok voltak. Három dologban lehet megragadni a

[68] Peng-Keller, 2010, 15-16., vö. Perrin, 2007, 28.
[69] Lovelace, 1979, 32. vö. Perrin, 2007, 29.,
[70] Hermisson, 2016/a, 37.
[71] Lovelace, 1979, 34-35.; vö. Sheldrake, 2008, 138-143.
[72] Gisbertus Voetius: Ta asketika…Gröningen, 42kk.; 157kk, 359kk, in: Gisberti Voetii Theol. in Acad. Ultraj. Prof. Ta askētika, sive Exercitia ... - Gisbertus Voetius - Google Könyvek
(letöltés dátuma: 2022.09.19.) vö. Simon Peng-Keller: *Einführung*, 16-17. vö. Heussi egyháztörténeti monográfiájában Voetiust a németalföldi pietista mozgalom mérvadó vezetőjének nevezi., l. Karl Heussi: *Az egyháztörténet kézikönyve*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 405.

reformáció utáni, főleg a déli országokra jellemző katolikus spiritualitást: különösen fontos számára az önismeret, Krisztus követése és az Istennel való egyesülés (*unio cum Christo*).[73] A reformációt követő időszakban az egyén szempontjai dominálnak mind egyházi, mind kisebb közösségi szinten. A felvilágosodás ehhez képest egy teljesen új színt hoz a maga modern, pozitív tudományszemléletével, racionalizmusával, mely háttérbe szorítja a spiritualitást mint teológiai diszciplínát, hiszen az nem felel meg a tudományosság kritériumainak. Ennek okaként leginkább a szubjektivitás dominanciáját nevezhetnénk meg, mely igencsak ellentétes az objektivitásra törekvés neutralitásával. Így csak a felvilágosodás virágkora után, azt követően kerül újra a fogalom az érdeklődés középpontjába. Egészen pontosan a 20. század elejére kell magunkat kalauzolni, hogy megtaláljuk a ma használt kifejezés genezisét: a franciaországi Domonkos-rendet kell felidézni lelki szemeinkkel, hogy felfedezhessük, hogyan haladta meg ez a rend a felvilágosodás egyetemi-akadémiai elvárásait és rehabilitálta aszketika és misztika tanszék alapításával a spiritualitást, visszatérve ezzel a 19. század előtti diskurzustérhez.[74] A felvilágosodás leginkább Európa teológiai-akadémiai térképét rajzolta át. Amerikában sokkal inkább törés nélküli kontinuitást tapasztalunk, mely Jonathan Edwardstól, a nagy ébredési mozgalmaktól egészen az evangelikál mozgalomig kihat.[75] Ugyanakkor azt látjuk, hogy a puritanizmus és pietizmus személyes megtérésélményét célzó spiritualitás végül egy antropológiai, az ember megélésére és élményére alapozó fogalomhoz vezetett, mely a 19. század második felében felekezet- és vallásközi színezetet nyert, felszabadult az egyháziasság, a hitvallásosság és a felekezeti hagyományok követelményei és kötelékei alól és megalapozta az angolszász antropológiai olvasatot.[76]

Az alábbiakban két megközelítést vizsgálunk meg közelebbről, de ahány spiritualitásról szóló munka, annyiféle felosztással, rendszerrel találkozhatunk. David B. Perrin, katolikus teológus szerint négyféle megközelítésben vizsgálható a témánk: teológiai, történeti, antropológiai és hermeneutikai módszerrel.[77] A szintén katolikus Sandra M. Schneiders hasonlóan osztja fel a keresztyén spiritualitás megértéséhez szükséges értelmezési keretek hálózatát: történeti, teológiai és antropológiai triásza hasonló az előbb említett Perrin-féle modellhez.[78] Ebben a disszertációban a modernitásra emlékeztető bináris felosztással

[73] Zimmerling, 2003, 74-75.
[74] Peng-Keller, 2010, 17.
[75] L. Lovelace, 1979, 25-56.
[76] Németh, 2021, 19.
[77] Részletesebben: Perrin, 2007, 35-44.
[78] Schneiders, 2005a, 19-28.

igyekszünk a spiritualitást mint antropológiai jelenséget és/vagy a spiritualitást mint pneumatológiai kategóriát bemutatni.

3.2.1. Antropológiai megközelítés

Christian Grethlein, münsteri gyakorlati teológus szerint az angolszász teológiai irányt inkább az antropológiai nézőpont, míg az európai azaz kontinentális teológiai szemléletet a pneumatológiai megközelítés jellemzi.[79] Ezt a rendszerezést azonban érdemes nagyvonalúan kezelni, ugyanis mind az európai, mind az angolszász teológiában megtaláljuk mindkét irányvonalat. A fent említett gyakorlati teológus szerint az angolszász spiritualitás teljes mértékben a kulturális, morális és mentális alapokra épül, nélkülözve annak teológiai aspektusát.[80] Az angolszász/amerikai teológiai diskurzusban oly sokszor feltűnő antropológiai olvasat, leginkább a katolikus teológusoknál jelenik meg.[81] Azonban, ha körbetekintünk az amerikai teológiai térképen, láthatjuk, hogy más elméletek ugyanúgy helyet kapnak. A protestáns evangelikál megközelítés szintén jogot formál a spiritualitás kifejezés használatára ellensúlyozva az akadémiai párbeszédben megjelenő értelmezést és sokkal inkább teológiai dimenzióban gondolkodik.[82] A Szentlélek munkájaként és annak az emberi tapasztalatban lecsapódó lenyomataként definiálja a fogalmat.

Azonban az akadémiai diskurzusban javarészt az antropológiai olvasat terjedt el, mely szerint a spiritualitás az ember alapvonásai közé tartozik.[83] Mivel a tudományos világban törekszenek az interdiszciplinaritásra – nem meglepő – hogy ez a téma a tudományterületek széles horizontján fellelhető, többek között az orvosi antropológiában, a magatartástudományban és a pszichológiában is.[84] Már az is nagy újdonságnak számított a 20. század közepén, hogy az ember nem pusztán biológiai, hanem bio-pszicho-szociális lény, majd a kilencvenes években Engel bio-pszicho-szocio modelljét kiegészítették egy negyedik tényezővel: a spirituális aspektussal.[85] Antropológiai nóvumnak számított, hogy felfedezték

[79] Grethlein, 2016*,* 178-179.
[80] Grethlein*,* 2016, 181.
[81] L. több tanulmányban is: Sandra M. Schneiders: The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline, in: Elizabeth Dreyer, Mark S. Burrows (szerk.): *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality,* The John Hopkins University Press, Baltimore, London, 2005, 26-28. vö. Schneiders, 2005a, Perrin, 2007, 40.
[82] Lovelace, 1979, 11-22., Perrin, 2007, 20-21.
[83] L. Perrin, 2007, 40., Schneiders, 2005a, 26-28.
[84] Lázár Imre: Az orvosi/antropológiai értelmezés logikái, in: dr. Lázár Imre, dr. Pikó Bettina (szerk): *Orvosi antropológia*, Medicina Könyvkiadó Zrt., Budapest, 2012, 166-183.
[85] George L. Engel: How much longer must medicine's science be bound by a seventeenth century world view? in: *Psychotherapy and Psychosomatics,* 57/1-2., 1992, 3-16.
Denise D. McKee, John N. Chappel: Spirituality and Medical Practice, in: *The Journal of Family Practice,* 35/2, 1992, 201-208.

az imádság, az elmélyülés, a meditáció, a kontempláció szervezetre gyakorolt jótékony hatását, így már az egészségtudományban is népszerűsítették ezeket a gyakorlatokat.[86] A spiritualitás teológiai megközelítésében pedig fontos lett az a gondolat, hogy az emberi lét része a spiritualitás iránti igény és vágy. Ez a szekularizációs tézisnek merőben ellentmondó gondolat – mely bizonyítást nyert a maga módján vallásosság nagy mértékű növekedésével – végülis arra vezeti az olvasót, hogy az emberi valóság részének tekintse a spirituális igényt, vagy ahogyan erről már könyv is született, a lelki éhséget.[87] Az angolszász világ antropológiai definíciója tehát abból indult ki, hogy az ember természetének része az, hogy önmagán túlmutató értelmet keres, az én transzcendentálására törekszik és az örök, végső értékek horizontját és annak megtapasztalását kutatja.[88] Nemcsak az angolszász világban terjedt el ez a nézet, hanem Európában is találunk olyan teológusokat, akik ezt képviselik. Traugott Rosertől olvasható egy idézet Németh Dávid protestáns spiritualitásról szóló tanulmányában:

> A spiritualitás az emberlét egyik dinamikus és intrinzikus aspektusa, amely által egyének a végső értelmet, a dolgok jelentését és a transzcendenst kutatják, és amely által sajátos kapcsolatot élnek át önmagukkal, a családjukkal, másokkal, a társadalommal, a természettel és a szentségessel. A spiritualitás hitképzetekben, értékképzetekben, hagyományokban és gyakorlatokban nyilvánul meg. Univerzálisan az emberléthez tartozik.[89]

Philip Sheldrake, a Cambridgeben, Durhamban és Oxfordban is sokáig oktató katolikus teológus a spiritualitás lényegét abban ragadja meg, hogy az ember hogyan keresi módját az Istennel való tudatos kapcsolatba kerülésnek és aztán hogyan fejezi ki a legmélyebb értékeit, hogyan dicsőíti Istent, hogyan alakít ki hitével összhangban megfelelő életstílust Istennel, és ehhez szorosan kapcsolódva a környezetével, embertársaival, saját magával és a teremtett világgal. Az akadémiai terepen a spiritualitás tudománnyá vált, ahol az emberi tapasztalat és az emberi viselkedés tudományos – teológiai, történeti, textuális – megközelítéseinek

[86] Traugott Roser: *Spiritual Care.Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang,* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2007, 266kk
[87] Máté-Tóth András: *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése,* Kolozsvár, 2014, 86-87.
Hubert Knoblauch: *Populäre Religion: Auf dem weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Campus Verlag Gmbh, Frankfurt, New York, 2009, 15-38.
[88] Schneiders, 2005a, 16.
[89] Németh Dávid fordítása. A definíció eredeti elérhető forrása - (Traugott Roser: *Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen,* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2017, 401kk) in: Németh, 2021, 18.

dimenziója kapcsolódik össze.[90] Az antropológiai megközelítés tehát az ember felől nézi és tanulmányozza az istenkapcsolatot, abban Isten szerepét is annyiban kutatja, amennyiben az az emberi tapasztalathoz hozzátesz valamit, tehát ily módon kapcsolódik a teológiához.

3.2.2. Pneumatológiai megközelítés

A szó pneumatológiai olvasata jelentősen eltér az előbb kifejtett álláspontól. Ahogyan Németh Dávid definíciójából is kiderül, a spiritualitás pneumatológiai megközelítése a „Szentlélektől való megérintettséget, vezetettséget és a Lélek általi kapcsolatápolás igényét”[91] foglalja magában. Gyökerét tekintve európai, hiszen története egészen Pál apostol levelezéséig, a bennük megírt lelki ember kifejezéséig nyúlik vissza. Az európai kifejezés latin (római) eredetű és a francia katolikus egyház, pontosabban az ottani Domonkos-rend kezdte el újra használni a 20. században, amikor újraalapította a misztikával és aszketikával foglalkozó tanszékét.[92] A felélesztett kifejezést német katolikus teológusok átvették és részletesen elemezték.[93] Így ismerhetjük mi a katolikus Hans Urs von Balthasar definícióját, aki az antropológiai és a pneumatológiai oldalt is egyaránt fontosnak tartotta. Szerinte a spiritualitás a dogmatika szubjektív oldala, egyfajta emberi viszonyulás, belső meghatározottság.[94] Erre reagálva később német teológusok hangsúlyozni kezdték, hogy ez a belső viszonyulás életformában, különböző gyakorlatokban, azaz *praxis pietatis*-ban fejeződik ki és forrása minden esetben külső, azaz Isten Lelkének köszönhető.[95] Protestáns körökben, csak a 20. század második felétől kezdett meghonosodni a fogalom Európában. Kezdetnek a Nairobiban tartott 1975-ös Ökumenikus Tanács gyűlését tekinthetjük, ahol a protestáns teológusok a spiritualitás szükségességére hívták fel a figyelmet.[96] Ez az esemény jelezte is, hogy a spiritualitás világszerte fontos témává vált az egyházakban. Amerikában megemlíthetnénk a karizmatikus mozgalmat, mely három hullámban érkezett meg a szövetségi államokba és a három hullám egy egész évszázadot felölelt.[97] A második hullám egy olyan szocio-kulturális térbe érkezett, mely alkalmas volt arra, hogy megfelelő táptalajt

[90] Philip Sheldrake: *Theological Trends. The study of spirituality,* 162-172., in: The Study of Spirituality (theway.org.uk) (letöltés időpontja: 2022.07.26.)
[91] Németh, 2021, 46.
[92] Misztikáról és aszketikáról, jelentésükről később lesz szó.
[93] Grethlein, 2016, 181.
[94] Hans Urs von Balthasar: Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche, in: Hans Urs von Balthasar (szerk.): *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie 3.*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967, 247.
[95] Zimmerling, 2003, 192-285., Kumlehn, 2017, 266-271.
[96] Hermisson, 2016/a, 27., Dahlgrün, 2018, 84.
[97] Peter Zimmerling: *Charismatische Bewegungen*, Vandenhoeck&Ruprecht GmbH&Co. KG, Göttingen, 2009, 15-21.

biztosítson a mozgalom elterjedéséhez. A posztmodern, az élménytársadalom, a hippi kultúra, a kommunák, az új ezoterika és a New Age, valamint az avantgárd szinte ajtót nyitott a karizmatikus mozgalmaknak az új generáció számára.[98] A karizmatikus mozgalmak spiritualitása erősen összefonódott a Szentlélek munkájának eksztatikus értelmezésével.[99] Az evangelikál protestáns spiritualitást – hasonlóképpen a szintén tengeren túli és inneni pünkösdi mozgalomhoz – a pneumatológia és a krisztológia határozza meg. Mintegy példaként említve a rengeteg lelki olvasmányt jegyző Eugene H. Peterson arról ír, hogy a valós spiritualitás az evangélium teljességében való élet, amit a Szentlélek végez el az emberben.[100] Másik könyvében pedig a keresztyén spiritualitást egyértelműen Jézus Krisztus követéseként definiálja.[101] Francis A. Schaeffer szerint az igaz spiritualitás nem vallásos tapasztalat utáni vágyakozáson vagy annak megélésén alapszik, hanem azon, hogy valaki elfogadja-e Jézus Krisztust megváltójának.[102] Richard F. Lovelace a spirituális élet középpontjában a Szentlélek aktív transzformáló munkáját helyezi. Lovelace szerint az evangelikál mozgalom előtörténete egészen a 16. századi reformáció előtti misztikáig (vagy az őket is időben jóval megelőző montanista mozgalomig) nyúlik vissza, majd a pietizmuson és puritanizmuson keresztül ível át máig.[103] Az európai német protestáns teológiában elsőként Manfred Seitz és Rudolf Bohren vállalták az úttörő feladatot. Mindkettejük gyakorlati teológiájában hangsúlyossá vált a Szentlélekről való gondolkodás, mely egyben lefektette a spiritualitásról alkotott gondolataik alapjait. Manfred Seitz, elsőként alapított Európában aszketika tanszéket protestáns intézményben. Abból indult ki, hogy az emberi lélek és az Isten Lelke alapvetően különbözik és ezt a különbséget nem szabad feloldani.[104] A valódi, igaz spiritualitás ennek az emberitől teljesen különböző, független és szabad Léleknek a munkája. Rudolf Bohren homiletikájában hangsúlyozta, hogy az emberi lélek és az Isten Lelke egymás mellett, egymással kölcsönhatásban működik együtt, ezért sem az emberi oldal nem elvetendő, sem az isteni nem hagyható ki a folyamatból.[105] Minden esetben

[98] Zimmerling, 2009a, 33-41.
[99] Zimmerling, 2003, 169-171.
[100] Eugene H. Peterson: *The Contemplative Pastor. Returning to the Art of Spiritual Direction*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1989, 4.
[101] Eugene H. Peterson*: A Long Obedience in the Same Direction. Discipleship in an Instant Society*, Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2000, (2. kiadás), 203.
[102] Francis A. Schaeffer: *True Spirituality. How to Live for Jesus Moment by Moment*, Tyndale House Publishers, h.n., 2001, 5.
[103] Lovelace, 1979, 27-36., 77.
[104] Manfred Seitz: *Praxis des Glaubens: Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität,* Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1978, 158.
[105] Rudolf Bohren: *Predigtlehre*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1972, 75-76.

a Szentlélek munkáját hangsúlyozták, megkülönböztetve azt az emberi cselekvéstől és hangsúlyozva a kettő közti különbséget.[106]

A legnagyobb kihívás számunkra, hogy ennek a folyamatnak melyik részét vizsgáljuk. Ha a fókuszunkban a Szentlélek áll, akkor leginkább azt nézzük, hogy a Lélek mit tesz: hogyan ismerteti meg magát velünk, hogyan világítja meg az olvasott igét, hogyan érteti meg az akaratát, hogyan váltja gyakorlattá azt, amit előtte megértetett velünk. Míg a Szentlélek munkájával kapcsolatos konkrét kérdéseink a rendszeres teológia területére tartoznak, addig a következmények, a gyakorlatra váltás kérdései már a gyakorlati teológiát és a spiritualitást érintik. A folyamat embert érintő része, hogy a Lélek munkája nyomán mi zajlik le bennünk, ezért hangsúlyozza a spiritualitás a tapasztalat szerepét. A protestantizmus sokszor használja a spiritualitást a kegyesség szinonimájaként.[107] Alister E. McGrath szerint a keresztyén spiritualitás nem jelent mást mint megélni kifelé, hogyan élünk Jézussal és mélyíteni az Istennel megélt tapasztalatunkat.[108] Ez három területet is magában foglal: egyfelől a beállítódásunkat, másfelől az értékeinket, valamint az életmódunkat. Az anglikán Arthur Holder szerint a spiritualitás a Szentlélek uralma alatti élet, amely mindig megélt keresztyén tapasztalattá válik és három szinten nyilvánul meg: egzisztenciális szinten, az átéltekről, a valóságról való tanítás szintjén és tudományos szinten.[109] A bécsi Sabine Hermisson szerint a spiritualitás hitből, a kegyesség gyakorlatából és életformából áll, amelyeken keresztül felismerhető a Lélek munkája.[110] Peter Zimmerling szerint az Istentől kapott hit tapasztalatáról, átéléséről és különböző gyakorlatokban való megjelenéséről van szó.[111]

Komplex folyamatot próbálunk összefoglalni: miként munkál ki Isten a Szentlelkével az emberben valamilyen mély, az ember egészét érintő radikális változást, azaz transzformációt. Mivel ennek a folyamatnak két szereplője van – attól függően, hogy a fókuszt hova helyezzük – lehet erősebb az antropológiai vagy a pneumatológiai aspektus. A keresztyén spiritualitás jelentősen különbözik a nem keresztyén spiritualitástól, ugyanis alapjait a hitvallásokban oly módon lefekteti számunkra, hogy nem egy általános

[106] Peng-Keller, 2010, 14., Hermisson, 2016/a, 26.
[107] Grethlein, 2016, 181., Kumlehn, 2017, 265., Erről részletesebben az alábbi tanulmányban írtam: Szászné Lázár Eszter Csenge: Spiritualitás és kegyesség: Nyelvelméleti megállapítások különös tekintettel a protestáns gyakorlati teológia spiritualitás szavának megjelenésével kapcsolatos nyelvi jelenségre, in: Dezső Tamás, Pócza István (szerk): *Batthyány Lajos Alapítvány Doktori Ösztöndíjprogram Tanulmánykötet 2022/2023*, Batthyány Lajos Alapítvány, Budapest, 2023, 440-453.
[108] Alister E. McGrath, *Christian Spirituality. An Introduction,* Blackwell Publishing, Oxford, 1999, 2.
[109] Holder, 2005, 1-5.
[110] Hermisson, 2016/a, 27.
[111] Peter Zimmerling: Zur Praxis der Evangelischen Spiritualität. Eine Einführung in Band 3 des Handbuchs Evangelische Spiritualität, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck&Ruprecht Gmbh & Co, Göttingen, 2019, 3-4. vö. Hermisson, 2016/a, 28.

transzcendenssel kapcsolatos élmény az, ami e fogalom mögött megbújik, hanem csakis a Szentháromságisten, az Atya, Jézus Krisztus, a Fiú és a Szentlélek az, akivel ez a folyamat megvalósulhat. A keresztyén spiritualitáson belül különbséget kell tenni a felekezetek között, ugyanis a katolikus, ortodox és a protestáns keretrendszer számos ponton eltér egymástól: ha messziről nézzük és a kivételeket nem tekintjük meghatározó elemnek, akkor végső soron megállapítható, hogy a római katolikus akadémiai spiritualitás-értelmezése inkább az antropológiai, míg a protestáns gyakorlati teológusok a pneumatológiai olvasatot részesítik előnyben. Árnyalandó a képet a protestantizmuson belül megannyi kegyesség, stílus, irányvonal létezik, míg a katolikus gyakorlatban is felismerhetünk olyan tendenciákat, melyek jellemzően protestáns hittételekből származnak és válnak gyakorlatuk alapjává.[112] Árnyalt, sok szempontból változatos tehát a keresztyén spiritualitás.

3.2.3. Református – protestáns spiritualitás

Magyarországról kutatva a kérdést – mit is értünk református spiritualitáson – egy nagyon szűk perspektívánk van, hiszen az európai és az angolszász, de a többi kontinens protestáns felekezetiségét is diverzitás jellemzi az általunk ismert református identitáshoz képest. Szükség van egyfajta értelmezésbeli tágasságra, hiszen a világot körbe utazva a protestantizmus színes képet mutat kezdve onnan, hogy Németország egyes tartományi egyházaiban az evangélikus és a református, azaz a lutheri és a svájci irány teljesen összefonódott, egészen odáig, hogy Amerikában teljesen más felekezeti különbségeket lehet felfedezni, mint hazánkban. Így amikor református spiritualitásról beszélünk, akkor valójában a protestáns alapokat szükséges megnevezni, melyek eltérnek a római katolikus vagy az ortodox iránytól, de a többi felekezettől is.

Gerhard Ruhbach, bielefeldi egyháztörténet-professzor öt kritériumot jelöl meg, melyeknek eleget téve protestánsnak nevezhető a spiritualitás. Az általa felvázolt gondolatmenet alapja, hogy a protestáns spiritualitás mindig a Szentírásra mint az Isten élő szavára, igéjére támaszkodik és abból indul ki. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy szükséges a Szentírással foglalkozni, azt komolyan venni, olvasni, abban elmélyülni, abból tájékozódni. Másodszor Krisztus követését nevezi meg kritériumnak, mely egy fontos krisztológiai alapvetés. A harmadik és negyedik pont felhívja a figyelmet, hogy szükséges a hívők közössége, a benne fellelhető öröm és szenvedés, illetve az ebből szükségszerűen következő küldetés: a világban való szolgálat és bizonyságtétel. Végezetül mindennek feltétele, hogy az ember

[112] Simon Peng-Keller katolikus gyakorlati teológusként hangsúlyozza a kegyelem elsőségét, és az emberi oldal másodlagosságát. in: Peng-Keller, 2018, 54-71.

belegyakorolja magát a hitbe, növekedjen benne: imádsággal, olvasással, folyamatos elmélyüléssel. Ha ez az öt elv teljesül, akkor beszélhetünk a német rendszeres teológus szerint protestáns spiritualitásról.[113] Németh Dávid mindehhez hozzáfűzi – mintegy hatodik és hetedik elemként, hogy a belső motiváció református szempontból mindig a szabadságra és a hálára épül, sosem a félelemre.[114] Összehasonlítva a katolikus felfogással kiemeli, hogy a protestáns szemlélet az Istennel való titokzatos egyesülés élménye helyett a dialogicitást hangsúlyozza. Isten lényegileg más, mint az ember. A *totaliter aliter* Teremtő és a teremtmény nem tekinthető azonos lényegűnek.[115] A másik jelentős különbség – Németh Dávid szerint – a megszentelődésben megnyilvánuló fokozatos tökéletesedés, azaz a katolikus „felemelkedési logika" és a Luthertől származó idézetben, a *simul iustus et peccator*-ban megfogalmazott gondolat közötti feszültségben érhető tetten. A protestantizmus ugyanis vallja, hogy az ember egyszerre bűnös és megigazult, így a bűn valóságával számolni kell a földi élet végéig.[116] Ezt erősíti Christian Möller, heidelbergi gyakorlati teológus is, aki szerint a református spiritualitás egyik fontos eleme – Luthert, Augustinust és Pál apostolt követve – a bűnök ismeretére való törekvés. Hangsúlyozza, hogy a mai korra jellemző, hogy elfelejtünk a bűnről beszélni, és fontos lenne, hogy a bűn mélységeivel szembenézzünk, azokat megnevezzük és megvalljuk, de ezt csakis Krisztus-ismerettel együtt, Krisztus bűnbocsánatának fényében lehet megtenni.[117] Nem elhanyagolható az sem, hogy a protestáns spiritualitás a hétköznapok valóságát szövi át, sohasem korlátozódik az ünnepekre, a kiemelt alkalmakra.[118] Sőt több rétege van: egyszerre az egyén, a közösség és a társadalom ügye.[119] Erre hívja fel a figyelmet Kálvin is, aki szerint a misztikus egységélmény mindig Krisztus és az egyén között jön létre, de ugyanakkor csakis közösségben élhető meg, valamint közügy is egyben, mert az egész környezetet, lakóhelyet érintő kérdés.[120] A protestáns gondolkodásban a keresztyén spiritualitás másik fontos része, hogy az emberi oldalról nem teljesíthető, de el sem érhető. Isten a

[113] Gerhard Ruhbach: *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens,* Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1987, 126-130. vö. Németh, 2012, 111-112.
[114] Németh, 2012, 112.
[115] Németh, 2012, 114-115.; Ezzel szemben azért érdemes szem előtt tartani azt is, hogy a misztikus unió már Kálvinnál is fontos szempont volt és a protestáns teológiának is része.
[116] Németh, 2012, 113.
[117] Möller, 2003, 47.
[118] Möller, 2003, 115. vö. Siba Balázs: *Hétfőtől szombatig. Lelki rítusok és spiritualitás a mindennapokban*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2022, 13-14.; Siba Balázs: Előírt szabályok helyett útikalauz. Szempontok a protestáns spiritualitás megéléséhez a mindennapokban, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor: *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 285-303.
[119] Sheldrake*,* 2008, 111.
[120] vö. Sheldrake, 2008, 111-112.

kezdeményező fél és az emberben az Isten kezdeményezésére adott válasz születik meg. Peter Zimmerling, lipcsei gyakorlati teológus professzor szerint a megigazulás tan olyan alapvetés, mely kizárja az emberi oldal kezdeményezéseinek lehetőségét és az ebben való hamis bizalmat.[121] A spirituális irodalomban olyannyira jellemző fejlődési utak (*via unitiva, via purgativa, via illuminativa)* vizsgálatánál érhető tetten, hogy a gondolatokat jegyző teológus valóban hiszi-e a lutheri fordulat alapját jelentő megigazulás tant. Különösen szembetűnő az, amikor katolikus oldalon jelenik meg ez a protestáns nézőpont: a berni katolikus Simon Peng-Keller számára a megvilágosodás, a *via illuminativa* megelőzi a katolikus logikára oly jellemző *via purgativa,* önmagunk késszé tételének, megtisztítását célzó út elsőbbségét.[122] A protestáns spiritualitás profilját megrajzolva szem előtt kell tartanunk azokat a dogmatikai és hitvallásainkból eredő alapvetéseket, melyek az egész református gondolkodást meghatározzák.

3.3. Spiritualitás és vallás

Fontos kérdés a gyakorlati teológiában, hogyan viszonyul a spiritualitás a vallás fogalmához és hogyan a teológiához. Nem csak amiatt, mert ezek között feszültséget érezhet a 21. század embere, hanem amiatt is, mert a fogalmak használata során sokszor átfedést tapasztalunk. Isolde Karle, bochumi gyakorlati teológusnő definíciója szerint „a spiritualitás egy olyan fogalom, mely a vallás mellé lép, mivel nyitottabbnak és individualisztikusabbnak tűnik, mint a vallás fogalma".[123] Ebből a definícióból is kitűnik, hogy az alapvető különbséget a szubjektív, individuális belső tapasztalat és a vallásban megnyilvánuló, az egyház által képviselt külső tudás, irányzék jelenti. A 19. században alkotó William James a 20. század fordulóján még markánsabban fogalmazott, ugyanis ő a vallásosságot külső és belső típusra osztotta fel.[124] A külső típusú vallásosságot az egyén kizárólag kulturális okból gyakorolja és utánzásban, szabályok elsajátításában és követésében merül ki. De van a vallásosságnak egy másik spirituális aspektusa is, amelyben a vallást „akut lázként élik meg".[125] A jezsuita spiritualitás kutatója, James Martin SJ szerint e kettő egymást szabályozza és mindkettőre szükség van az istenkapcsolathoz.[126] Az egyoldalú

[121] Zimmerling, 2019/d, 22.
[122] Peng-Keller, 2018, 206-207.; vö. Lovelace, 1979, 95-144.
[123] Karle, 2021, 80.
[124] William James: *A vallási élmény változatai. Tanulmány az emberi természetről*, Osiris Kiadó, Budapest, 2019 (eredeti kiadási éve: 1902), 20.
[125] uo.
[126] James Martin SJ: *Jezsuita spiritualitás. Gyakorlati útmutatás a hétköznapi élethez,* Ursus Libris, Budapest, 2013, 57.

spiritualitásról és spiritualitás nélküli vallásosságról így ír: „Spiritualitás nélkül a vallás könnyen dogmatikus állítások száraz halmazává alakulhat, és elszakadhat a lélek életétől. Ettől óvott Jézus. Vallás nélkül a spiritualitás pedig önközpontú és öntetszelgő lehet, és elszakadhat a közösség bölcsességétől. Ettől óvok én."[127] Manfred Josuttis, göttingeni professzor is kitér arra, hogy a spiritualitást csakis a Szentírás és a Szentlélek segítségével lehet megélni, azaz szükség van egy külső korlátra – jóllehet csakis a belső szabadság megléte mellett – mert az megvéd a tévedésektől és a tévutaktól.[128] Ez a különbségtétel nem új a teológia történetében, hiszen már az egyháztörténetből olyannyira ismert skolasztikus és monasztikus teológiai oktatás feszültségében is megjelent a belső, szubjektív tapasztalatra építő és az életközösségből fakadó gyakorlati tudás, valamint a teológia dogmatikai, rendszerességet igénylő és objektivizmusra törekvő tárgyiassága és ismerete közötti alapvető különbség.[129] Ugyanakkor e kettő közötti szakadék valójában a felvilágosodás óta mélyült el igazán és vált vitatémává. A középkorban nem lehetett igazán kettéválasztani e kettőt – utólag értelmezve tűnhet szétszálazottnak a skolasztika tudományosság-igénye, a szerzetesi lét és az azt jellemző misztika tapasztalati valósága.[130] Valójában az akkori egyetemeken tanító, skolasztikus gondolkodást képviselő tanárok javarészt szerzetesek voltak. Jó példa erre Eckhart mester, aki a misztika legnagyobb képviselői közé tartozott, mégis Párizsban elismert tudósként tanított az ottani egyetemen.[131] A reformáció ezen a téren is inkább az egységet képviselte, hiszen Luther számára a teológia *sapientia experimentalis*, azaz tapasztalaton alapuló bölcsesség volt, miközben a hit kognitív részét se vetette el, hanem kamatoztatva bibliai jártasságát, tanított Wittenbergben.[132] Látjuk azt is, hogy nem egy katechizmust írt, tehát szükségesnek tartotta a dogmatikai tudást már egy kisgyermek hitbeli nevelésében is.[133] Még az ortodoxia sem kívánta a kegyességet, a hitélet gyakorlati és tapasztalati részét szándékosan leválasztani a dogmatikai tartalmakról,[134] azokra mint a

[127] Martin, 2013, 57.
[128] Manfred Josuttis: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität,* Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1996, 49-50.
[129] Ulrich G. Leinsle: *A skolasztikus teológia története,* Osiris Kiadó, Budapest, 2007, 12-13.
[130] Leinsle, 2007, 107.
[131] Volker Leppin: *Die christliche Mystik*, C.H.Beck Verlag, München, 2007, 95-99.
[132] Leppin, 2007, 111.; Volker Leppin: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, C.H. Beck Verlag, München, 2017 (2. kiadás), 22-26.; Hermisson, 2016/a, 37., Zimmerling, 2003*,* 49-51.; vö. Fazakas Sándor: Luther és Kálvin kegyessége, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 81-93.; Leinsle, 2007, 233-236.
[133] L. D. Martin Luther: *Der kleine Katechismus*, Vandenhoeck&Ruprecht GmbH & Co, Göttingen, 2017 (1529); Martin Luther: *Der große Katechismus,* nexx Verlag, h.n., 2015 (1528) vö. Peter Zimmerling: *Evangelische Spiritualität,* 52-64.
[134] Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg Sabine Hermisson, aki a konfesszionalizmus, azaz a hitvallások rögzítéséhez köti az egység megtörését: L. Sabine Hermisson: Megatrend Spiritualität in der theologischen

hittartalmak ismeretének természetes következményeire tekintett. A teljes szétválasztásra a felvilágosodás korában került sor, amikor a gyakorlat és az elmélet teljesen szétvált és az egyetemi kritériumoknak nem megfeleltethető monasztikus tapasztalati tudás kiszorul az akadémiai életből.[135] A felvilágosodást követő modernnek nevezett időszakban teljesen új alapelvek érvényesültek a vallás területén is: az autonóm értelem, a haladás, a tradíció meghaladásának célkitűzése, az objektivitásra való törekvés, a tudományos rajongás, az optimizmus, az individualizmus és a mechanizmus jellemzői kerültek előtérbe, melyeknek következtében kiszorult a spiritualitásra jellemző affektív, szubjektív oldal, a megmagyarázhatatlan feletti öröm, a személyes tapasztalat egyedisége[136] és ezzel párhuzamosan a vallásosság az erkölcsre redukálódott. Nemcsak az akadémiai térben lehetett megtapasztalni ezt a váltást, hanem a vallás hétköznapi szintjein is. Az addig szervesen egymás mellett megjelenő aspektusok a 19. században egymásnak feszültek és a diskurzusteret elfoglaló racionalizmus kiszorította a szubjektív, tapasztalatra építő spiritualitást. A 20. században nyílt újra tér számára, majd a posztmodernnek és az abban érvényesülő gondolatiságnak köszönhetően a 20. század végére a spiritualitás nekifeszült a 19. század racionalizmusát és bélyegeit magán hordozó vallásképnek és lett egyre népszerűbb a másikkal szemben. Diana Butler Bass, amerikai egyháztörténész, akit a progresszív keresztyénség egyik fontos alakjának ismernek el, beszél arról a tendenciáról, mely az intézményes vallás időszakának végét jelzi és amelynek okait az intézményes vallásban felfedezhető konformitásban, kontrollkényszerben[137] és képmutatásban nevezi meg – ezzel szemben azt is hangsúlyozza, hogy ugyanakkor az amerikai népesség körében a spiritualitás iránti igény megállíthatatlanul megnőtt az elmúlt pár évtizedben, és ennek egyetlen magyarázataként a hit szabadságigényének szabad spiritualitásban való megvalósulását és kielégíthetőségét fogadja el.[138] Magyarországon a Századvég Alapítvány Társadalomtudományi Kutatócsoportja által 2017-ben elvégzett vallásosságot mérő kutatásban szintén érdekes adatokra lelhetünk, melyek alátámasztják, hogy a Bass által felvetett feszültség nem csak az Amerikai Egyesült Államokra jellemző. László Tamás, a

Ausbildung? Ein einleitender Überblick in: Sabine Hermisson, Martin Rothgangel (szerk.), *Theologische Ausbildung und Spiritualität,* Vienna University Press, Wien, 2016*,* 16.

[135] Zimmerling, 2003, 20.; Hermisson, 2016/b*,* 16-17.

[136] Holt, 2017, 142-143.

[137] Vö. „azokban az országokban, ahol az embereknek magasabb a kontrollélménye, kevésbé tartják fontosnak Istent" in: Makay Mónika, Kollár Dávid: A vallásosság tendenciái Európában, in: Gyorgyovich Miklós: *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi Tanulmányok,* Századvég Kiadó, Budapest, 2020, 39.

[138] Bővebben: Diana Butler Bass: *Christianity after Religion. The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening*, HarperOne, e-book; oldalszám nélkül, 24-27/309

Századvég kutatójának tanulmányában[139] elemezve a 2017-es adatokat arról ír, hogy a magyar társadalomban magas arányban jelenik meg az Istenre igent mondó, ám az egyházat elutasító attitűddel élők száma. Az istenkapcsolat és az istenhit erősségét és egymáshoz kapcsolódását vizsgálva egészen színes képet festhetünk a magyar társadalomról. Ha mindazokat az Istenre igent mondók kategóriájába soroljuk, akik legalább az istenkapcsolatra vagy az istenhitre igent mondtak, akkor a magyar társadalom 75%-a nem tagadja Istent.[140] Ez pedig azt jelenti, hogy a spiritualitás mint a transzcendenshez, Istenhez kapcsolt belső attitűd széles körben érinti a magyar társadalom tagjait, de a legszűkebb értelembe vett istenigenlés is több, mint a társadalom felére igaz, egészen pontosan az 54%-ra.[141] Azok, akik az egyházat elutasítják, hasonlóképpen heterogén csoportot alkotnak. Ezek között vannak kifejezetten egyházellenes attitűdűek, de van, aki csak távolságtartó vagy elutasító. A népesség 27%-a kötődik egyházi közeghez, míg a maradék 73% inkább egyháztól elszakadt kezdve a távolságtartóktól elegészen az egyházellenesekig.[142] Akik magukra nézve igaznak tartották az „Isten igen, egyház nem" gondolatot, azok közül a 77% mondta magát maga módján vallásosnak.[143] Ha időben szélesebb spektrumot fogunk be, akkor a Gyorgyovich Miklós neve alatt jegyzett tanulmányban láthatjuk, hogyan alakult a vallásosság Magyarországon 2014-2019 között.[144] A teljes népességet nézve csökkent az egyház tanítását követők száma (12,6%), míg a maga módján vallásosak aránya (55,7%) növekedést mutatott a 2017-ben mért 51,9%-hoz képest.[145] Az intézményes vallásosság csökkenő tendenciája egész Nyugat-Európára és Amerikára is jellemző. Ezzel szemben azonban a maga módján vallásosság, a spirituális beállítódás és igény viszont növekszik, mely jól mutatja a kettő közötti feszültséget és azt, hogy a kettő egyáltalán nem kapcsolódik annyira szorosan egymáshoz, sőt sokszor akár egymás ellentéteiként működnek.[146] A

[139] László Tamás: „Isten igen, egyház nem" – A vallási individualizáció egy manifesztációjáról, in: Gyorgyovich Miklós (szerk.): *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi tanulmányok,* Századvég Kiadó, Budapest, 2020

[140] László, 2020, 189-191.

[141] Uo.

[142] László, 2020, 199-200.

[143] László, 2020, 210.

[144] Gyorgyovich Miklós: Különböző generációk vallási attitűdjei, in: Gyorgyovich Miklós: *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi tanulmányok,* Századvég Kiadó, Budapest, 2020, 223.

[145] Uo.
A Századvég kutatása óta kijött népszámlálási adatok is sejtetnek bizonyos irányú változást: hozzávetőlegesen 16% nevezte magát nem vallásosnak, de a kérdésre a megkérdezettek 60%-a válaszolt csupán. Minden történelmi felekezetben nagy arányú csökkenést mértek a 2011-es adatokhoz képest. Máté-Tóth András szerint a mért adatokból arra lehet következtetni, hogy „a vallásosság intézményi formái, bekötöttsége jelentősen gyengült". L. hvg360 - Máté-Tóth András valláskutató: Magyarországon a vallásosság intézményi formái jelentősen gyengültek (letöltés: 2024.11.05.)

[146] Hermisson, 2016/b, 14.

spiritualitás vallásszociológiai olvasata szerint természeténél fogva intézmény- és szervezetkritikus, hiszen a transzcendens Isten szubjektív tapasztalatát hangsúlyozza.[147] Az egyházhoz való viszonyát leszámítva nem egyértelműen individualista jelenség, hiszen a spiritualitás számára a közösségi aspektus éppannyira fontos és szükségszerű, mint a szubjektív tapasztalat.[148] Tehát a határvonal nem közösség és egyén között húzódik ez esetben, hanem a kontroll és szabadság kérdéskörében kell keresni a feszültség forrását. Az egyház mint a kontroll gyakorlásának kerete valójában a tekintélykérdést veti fel. Ki vagy mi határozza meg számunkra az igazságot? Van-e olyan, hogy előírják számunkra vagy a cél, hogy ez teljesen az egyén feladatává váljon. Sabine Bobert, kieli gyakorlati teológusnő szerint a spiritualitás, annak is misztagogikus iránya a személyiség autonómiáját előfeltételnek és fontos célnak is tekinti. Kritikája, hogy a keresztyénségből kiveszett valami, ami segítené a személyiség formálódását.[149] A spiritualitás számára a külső vallásos autoritástól való elfordulás azzal a céllal, hogy aztán az egyén rátérjen az individuális tapasztalati belső útra, melyben így meg tud nyilvánulni a szabadság mint legfontosabb érték.[150] Összegezve azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az egyház és a közösség fogalmának szétválasztásában is megmutatkozó, az intézményes vallás és a spiritualitáshoz elengedhetetlen közösségi aspektus között felnövekvő feszültségteret a kontroll-, a hatalom-, és a tekintélykérdés gerjeszti.[151] A spiritualitás nekiszegezi a kérdést a 21. századi embernek, hogy van-e bármilyen felhatalmazása egy-egy intézménynek vagy rendszernek az egyén szabadságát korlátozni.

3.4. A spiritualitás alterületei

A következő részben szükséges definiálnunk a spiritualitás alterületeit, melyeket szinte szinonimaként használunk, de egymáshoz képest eltérő jelentéstartományuk van. Többek között ennek is köszönhető, hogy sok esetben többen is spiritualitásról beszélünk, de mégsem ugyanarra gondolunk. Az alábbiakban felvázolt négy különböző fogalomnak eltérő konnotációs mezője van, emiatt szükséges magyaráznunk: a misztikát, a misztagógiát, az aszketikát és a kegyességtant, azaz a *praxis pietatis*-t.

[147] Grethlein, 2016, 178-181.; Zimmerling, 2019/d, 30.
[148] Dahlgrün, 2018, 67., vö. Butler Bass, i.n., (e-book), oldalszám nélkül, 24/309.
[149] Bobert, 2012
[150] Bobert. 2012, 21.
[151] Tekintéllyel kapcsolatosan l. még: Szászné Lázár, 2019, 182-183., 187-189.

3.4.1. Misztika

Ha keresztyén misztikáról esik szó, leghamarabb a késő-középkor misztikusaira gondolunk. Nem véletlenül, hiszen Assisi Ferenctől kezdve, Eckhart mesteren át Siena-i Katalinig mindenki nagy hatást gyakorolt a keresztyénségre, felekezettől függetlenül. Ebben a korban sokkal inkább a kontempláció szót használták mindarra, amit az alcímben vett kifejezés takar.[152] Mindenesetre, ha az elmúlt kétezer év történeti ívére tekintünk, kijelenthetjük, hogy a spiritualitás szorosan összefonódik a misztika fogalmával. Ennek okát csak részben lehet a történeti gyökerekben keresni, ugyanis ma a misztikát a spiritualitás egyik alformájának tekinthetjük.[153] Peter Zimmerling szerint a misztika a spiritualitás intenzív formája.[154] Nem ritkán találkozhatunk azzal a jelenséggel, hogy egymás szinonimájaként használják, melynek okai egészen a 17. századig vezethetőek vissza. A kifejezés főnévi formájára és a spiritualitás fogalmával való összefonódására a 17. századi katolikus egyházban lehet rálelni, ahol mindkettő a transzcendensről való közvetlen, belső tudást fejezte ki.[155] Így elmondható tehát, hogy legalább annyira gyűjtőfogalomként működött anno, mint e doktori disszertáció témája is. Velős és tömör definíciója e fogalomnak a következő megállapítás: A misztika a teológia tapasztalati és kapcsolati oldala.[156] A teológiának tehát e definíció szerint több oldala van, melyekre mind szükség van: a tapasztalati és az értelemre építő oldalak kiegészítik és támogatják egymást, ugyanakkor egymáshoz képest ellentétes feladatot látnak el. Francis Schaeffer, amerikai presbiteriánus teológus a nem keresztyén misztikával összehasonlítva a következő megállapításokat tette: a keresztyén misztika nem intellektus- és értelemellenes, nem célja, hogy a benne részt vevő személy elveszítse személyiségét és egyéniségét szemben a keleti miszticizmussal.[157] A keresztyén misztika célja az Istennel, magával Jézus Krisztussal való találkozás és kapcsolat, amely a protestantizmus álláspontja szerint éppen annyira átélhető a hétköznapok egyhangúságában mint a csúcsélményeknek számító különleges spirituális élményekben.[158]

---

[152] Ray C. Petry: *Late Medieval Mysticism,* The Westminster Press, Philadelphia, 1957, 17-18.
[153] Peter Zimmerling misztikus spiritualitásról ír könyvében, melyben azt vizsgálja, hogyan jelenik meg a misztika a protestantizmusban. L. Peter Zimmerling: *„Mitten im Gelärm das innere Schweigen bewahren" Aspekte mystischer Spiritualität im Protestantismus,* Evangelische Akademie Baden, Karlsruhe, 2019, (2. kiadás)
[154] Zimmerling, 2003, 22.
[155] McGrath, 1999, 5.; vö. Leppin, 2007*,* 7. Jóllehet a főnévi formával először a 17. században találkozhatunk, mint melléknév „misztikus" már az ókor óta használatos.
[156] Zimmerling, 2019/c, 18.; McGrath, 1999, 6.
[157] Schaeffer, 1971, 35.
[158] Zimmerling, 2019/c, 19.

A misztika jellegzetességei

A misztika mindig kapcsolati: Istenről mint személyről nyilatkozik, akihez az embernek lehetősége van kapcsolódni.[159] A kapcsolódás a misztikus egyesülésben jön létre, melyről protestáns és katolikus oldalon is szó esik. Az *unio mystica* kifejezést Kálvin előszeretettel használta, számára lényegi volt, hogy a Krisztussal való titokzatos közösség nem egyenlő felek között jön létre, a Szentlélek munkája, így soha nem járhat együtt esszenciális keveredéssel.[160] Ugyanakkor több ez, mint egyszerű találkozás vagy Krisztushoz való tartozás. Az *unio mystica cum Christo* Krisztus testébe való betagozódást jelent, mely csakis a Szentlélek hatalma és munkája nyomán történhet meg.[161] Peter Zimmerling lutheránus oldalról is hangsúlyozza, hogy a misztikában a Szentlélek működéséről van szó.

A misztika mindig tapasztalati: Alister E. McGrath szerint ez a fogalom alkalmas arra, hogy kifejezzük egy keresztyén ember istentapasztalatának folyamatát és az abból eredő transzformatív változást.[162] A tapasztalat McGrath számára – ellentétben Francis Schaeffer előzőekben kifejtett gondolatmenetével – mindennemű kognitív megközelítésnek hátat fordítva sokkal inkább antiintellektuális és irracionális jelzőkkel illethető.[163] Hasonlóképp gondolkodik erről Peter Zimmerling is, aki a rációt és a tapasztalatot nemes egyszerűséggel állítja szembe egymással, mintegy kettéosztva a keresztyénséget kritikus racionalistákra és individuális tapasztalatot megélőkre.[164]

A misztika szemben a spiritualitással mindig individuális: tapasztalni csakis az egyén képes. Akkor valósulhat meg a misztikus egyesülés, ha az egyén a másokra való figyelés helyett inkább befelé figyel, elmélyül, és az introspekciónak köszönhetően találkozik a transzcendenssel. Ez a befelé figyelés a misztika egyik fő jellegzetessége, melyhez megfelelő eszköz a csend, az imádság, a kontempláció és a meditáció.[165] Nem véletlenül számít Avilai Teréz a misztika egyik nagy alakjának, akit az imádság és azon belül a kontempláció nagy mesterének tartanak.[166] Nem meglepő, hogy pont spanyol területről ismerjük a két legjelentősebb katolikus misztikust Avilai Terézt és Keresztes Jánost. Koruk

[159] Zimmerling, 2019/c, 13.
[160] Füsti-Molnár Szilveszter: „Eritis Sicut Deus". Betekintés Kálvin teológiájának a keresztyén lelkiséggel kapcsolatos összefüggéseibe, in: *Sárospataki Füzetek*, 18/4, 2014, 35. (29-38.) vö. Holt, 2017, 128.
[161] Füsti-Molnár, 2014, 35.
[162] McGrath, 1999, 6.
[163] Uo.
[164] Zimmerling, 2019/c, 14-17.
[165] Sabine Bobert: Den Himmel überall finden. Die Rolle von Schweigen und Meditation, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck&Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen, 2019, 494.; Leppin, 2007, 9.
[166] Holt, 2017, 135kk., Sheldrake*,* 2008, 125-127., Zimmerling*,* 2003, 74-92., vö. Peng-Keller, 2018*,* 225-226.

egyik legjelentősebb változása a spanyol inkvizíció és az egyház állapota által kikényszerített vallási megújulás volt, melyet a személyes istenkapcsolat megélésében, az individuális hitélményben lehet leginkább megragadni. Ez a személyes kapcsolódás át is írta az egyházi tisztségviselők, a klérus szerepét is, mely kisajátította a közbenjáró szerepkört, szükségessé téve a papságot az istenkapcsolat kialakításához.[167] Nem csoda, hogy a misztikával szemben nem volt egységes álláspontja a hivatalos egyháznak. Erre jó példa az említett két spanyol szerzetes élete, akik a határán voltak annak, hogy az inkvizíció meghurcolja őket.

A misztika célja: a Krisztussal való titokzatos egyesülés (*unio mystica cum Christo).* Ezt az egyesülést azonban a katolikus és a protestáns fél másként írja körül és vitájuk fő oka abban az igencsak nehéz dogmatikai paradoxonban feszül, hogy Isten transzcendens és mégis testet öltött Krisztusban, immanensé vált az inkarnáció által. Az inkarnáció több mint Isten immanenciájának legtökéletesebb kifejeződése, ugyanis abban egyértelművé válik, hogy transzcendencia és immanencia együtt, egymástól elválaszthatatlan módon van jelen Jézus Krisztusban.[168] A sákramentumokról szóló tanításban lehet leginkább tetten érni a felekezetek közötti különbségeket. Nem csak a katolikus felfogástól tér el a protestáns, de magában a protestantizmusban is megannyi irányzat fér el egymás mellett, mely másként definiálja a Jézus Krisztushoz kapcsolódást. A Zwinglihez köthető megközelítés nem beszél Krisztusból való részesedésről, amikor az utolsó vacsorára emlékszik, míg Kálvinnál az úrvacsoratanban a Szentlélek által Krisztussal egyesülünk.[169] Ugyanakkor fontos, hogy ez az *unio* nem teljesen problémamentes, hanem azzal a dialektikával írható le, melyet a hívők megélnek: hogy egyszersmind részesülünk Krisztusból az úrvacsora által, de mégis várjuk Krisztus második eljövetelét, azaz távol is vagyunk tőle.[170] A református (protestáns) misztika tehát paradoxonokra épül, ebben különbözik a katolikustól, mely a megszentelődés egyenes útján vezeti a hívőt és amelyben a folyamatos fejlődést fedezhetjük fel, amint a különböző szakaszokon végighalad az ember: a megvilágosodás, a megszentelődés és az egyesülés útján.[171]

---

[167] Zimmerling, 2003, 74-76., Sheldrake, 2008, 127-129.
[168] John Macquarrie: *Principles of Christian Theology*, SCM Press, London, 1966, 154-155.
[169] Kovács Gergő: Kálvin János és Thomas F. Torrance úrvacsoratanának összehasonlítása, in: Gér András László, Jenei Péter, Zila Gábor (szerk.): *Hiszek, hogy megértsem. Konferenciakötet,* KRE, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015, 189.
[170] Fazakas, 2021, 103.
[171] Vö. Németh, 2012, 113.; Szabóné László, 2021a, 238-239.; Simon Peng-Keller: *Sinnliches Erleben. Als Weg zur Gottesliebe. Scala divini amoris,* Echter Verlag, Würzburg, 2021, 9-15.; Peng-Keller, 2018, 204-238.; Leppin, 2007, 19-35.

3.4.2. Misztagógia

Az előbb említett fejlődést célzó utak már a misztikának egy mellékágához vezetnek el, melyet misztagógiának nevezünk. Ez nem teljesen azonos a misztikával. „A misztagógia a dogmákban megfogalmazott hittartalmak megismertetésén túl a katolikus kultikus szokásrendbe, a szentségek és vallási szimbólumok jelentéstartalmának a megértésébe, és az ezekkel való élés rendjébe (szentségi üdvrendbe) történő bevezetést jelenti, hogy a hívő beavatottá váljon, élni tudjon az egyház által kínált lelki javakkal, és otthonosan érezze magát az egyház kebelében."[172] A szó jelentését vizsgálva észrevehetjük, hogy benne van a titok, az elrejtettség és a vezetettség, a haladás, beavatás. Sabine Bobert definíciója szerint a misztagógia nem más, mint a titokba való bevezetettség, egy ősi dimenziója a világnak, amelyet nem csak a tanítás révén, hanem szimbolikus rítusok által lehet elérni.[173] Szintén célja az Istennel való egyesülés, de az mint a teljességre jutott emberi lét jelenik meg és a tömegek által el nem érhető, különleges és titokzatos út végén történik meg az emberrel, mely úton csakis a tapasztalatra alapozott istenismeret által léphetünk rá és a jelenlévő egyházi és dogmákban testet öltő hagyománnyal és autoritással szemben kizárólag a tökéletes autonómia állapotában van erre lehetőség.[174] A misztagógia egyik alapelve, hogy a gyakorlat formálja a gondolkodást, ezért nem a megértés folyamatának eredménye egy új életgyakorlat, hanem épp ellenkezőleg, a rítusok, a formák, a gyakorlat következménye a gondolkodás és az életszemlélet formálódása.[175] A fejlődést és az úton lételt transzformációnak nevezi, melyben az ember egész lényében krisztusivá válhat.[176] De mindezt a misztériumvallásokra jellemző módon teszi: titkos tudást kínál, melybe az embert bevezetik. Bár Sabine Bobert a misztagógiának individuális jelleget kölcsönöz[177], mégis feltűnhet számunkra a vezetés vagy kísérés szükségessége, hiszen a misztagógia lényege, hogy az embert bevezetik a titokba, a szent erőterébe. Hogy ki vállalja a vezető szerepet, arra nem kapunk egyértelmű választ. Bobertnél ez a feladat egyértelműen magára a személyre marad, akit végső esetben kísérhet egy arra kompetens személy, de ideális esetben nincs szüksége külső segítségre, inkább megfelelő gyakorlatokra, melyek elősegítve és

Azért fontos hozzátenni, hogy a hit fejlődési útjáról, egyenes irányáról nem csak a katolikus teológiában születtek leírások, magyarázatok, hanem protestáns oldalon is. Pl. James W. Fowler: *Stages of Faith,* HarperCollins Publishers, New York, 1981 (James W. Fowlert Peng-Keller is megemlíti, mint a spirituális fejlődésről szóló pszichológiai koncepciók egyik fontos alakját. in: Peng-Keller, 2010*,* 138-141.)

[172] Németh, 2021, 47.
[173] Bobert, 2012, 95., 103.
[174] Bobert, 2012, 96.
[175] Bobert, 2012, 103-105.
[176] Bobert, 2012, 85.
[177] Bobert, 2012, 95., 103., 108-109.

megerősítve az egyén belső erejét, képessé teszik az illetőt a transzformáció elérésére.[178] Manfred Josuttis pasztorálteológiai meglátással élve a vezető személyét egyértelműen a lelkipásztorral azonosítja, akinek küldetése felvállalni a spirituális vezető szerepkörét és a szent, a szentséges erőterébe vezetni a híveket.[179] Végső következtetésünk, hogy a misztagógia hasonlóan az ókori misztériumvallásokhoz a spiritualitás olyan területe, melyben a titok, a beavatás, a misztérium fontos szerepet kapnak.

3.4.3. Aszketika

Az aszketika számunkra ismeretlenebb kifejezés, ugyanakkor a spirituális fordulat egyik hívószava. Manfred Seitz, aki 2006-ban Neuendettelsauban aszketikával foglalkozó, azt zászlójára tűző intézetet alapított, már a nyolcvanas években fontosnak érezte a spiritualitás témáját képviselni a tudományos életben.[180] Maga az aszketika a spiritualitás gyakorlati oldalát hangsúlyozó részterület: mely a hitgyakorlatra irányul, tudatosságot és rendszerességet követel. Bár sokszor szinonimaként használják a két fogalmat, Alister E. McGrath szerint a protestánsok inkább kegyességként, míg a katolikusok misztikaként emlegetik.[181] A fogalom a jól ismert aszkézis szóhoz kapcsolódik, mely a köznyelvben az önbüntető létmódot, az élvezetektől, örömtől való megfosztottságot jelent. Ezzel szemben az aszketika testi-lelki erőfeszítés.[182] Az aszkézist gyakorló ember erényes életet él. Központi szerepet tölt be a bűn elutasítására való törekvés, mely két kritériumnak igyekszik megfelelni. Egyfelől a teremtést, benne az emberi testtel – ellentétben a gnosztikusokkal – alapvetően jónak látja[183], másodsorban pedig Isten kegyelmét helyezi előtérbe az emberi törekvéssel szemben.[184] A gyakorlatok valójában egy célt szolgálnak: hasonlóvá válni Krisztushoz, az Ő életgyakorlatát elsajátítani. Az emberi élet olyan gyakorló terep, ahol rengeteg erőfeszítést teszünk egy bizonyos cél elérése érdekében. Manfred Seitz leginkább

[178] Bobert: *Mystik und Coaching mit MTP – Mental Turning Point,* Vier-Türme Verlag, Kiel, 2016, (2. kiadás), 30-37.
[179] Manfred Josuttis: *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge,* Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002, 26. vö. Josuttis, 1996, 32-36.
[180] Részletesebben az intézetről itt lehet olvasni: Home - Aszetik Institut (aszetik-institut.de) (letöltés dátuma: 2022.10.27.)
[181] McGrath, 1999, 13.; még bővebben: Christian Eyselein, Christel Keller-Wentorf, Gerhard Knodt, Klaus Raschzok (szerk.): *Evangelische Aszetik. Ein Programm macht Schule,* Evangelische Verlagsanstalt, Lepzig, 2021; Christian Eyselein, Tobias Kaspari (szerk.): *Praxisfelder evangelischer Aszetik,* Evangelische Verlagsanstalt, Lepzig, 2022
[182] Krasznay Mónika: *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztény lelki életben és napjaink lelkigondozói-terápiás gyakorlatában. Teológiai, valláslélektani és pasztorálpszichológiai aspektusok.* (Doktori értekezés a gyakorlati teológia tárgykörében), DRHE, Debrecen, 2014, 46.
[183] Ez a gondolat jelentősen eltér attól az önostorozó képtől, amely az aszkézissel kapcsolatban rögzült.
[184] Holt, 2017, 64-65.

az önkorlátozás gyakorlatát tartotta kiváltképp fontosnak különös tekintettel arra, hogy ez milyen nagy kihívás a fogyasztói társadalomban élő ember számára.[185] Felvetődhet a kérdés, hogy vajon nem a középkor oly sokszor kritizált aszketikus gondolkodását, a saját erényekből építkező ember mítoszát idézi fel mindez?! Seitz szerint azonban nem mond ellent a reformátorok kritikus érveinek, melyek az érdemszerzést és a törvényeskedést bírálták, ugyanis az aszkézis jelen esetben hálából fakad és Isten kezdeményezésére és szeretetére adott válasz.[186] Az aszkézis csakis gyakorlatokban valósulhat meg és mint ilyen, magában hordozza annak veszélyét, hogy egy idő után önmagáért valóvá válik. Erre reflektál az amerikai Dallas Willard, aki szerint az aszketikus gyakorlatoknak önmagukban nincs értékük.[187] Mégis az embernek szüksége van arra, hogy rajtuk keresztül újra és újra tudatosítsa magában Isten kegyelmét, szeretetét és a Hozzá való kapcsolódást.[188]

3.4.4. Kegyességtan

Az előbb felsorolt fogalmaktól eltérően a kegyesség kifejezés ismertebb, egyházi körökben használatos és a többitől eltérően protestáns gyökerű fogalom. A latin *praxis pietatis* kifejezésből származik.[189] Az idegen szavak szótára szerint odaadó ragaszkodást, irgalmat és szeretetet jelent.[190] Madas Edit, katolikus szemszögből értekezett a kegyesség protestáns olvasatáról a következő rövid történetben: „Ahogy kollégáimmal beszélgettünk erről, kiderült, hogy közülünk a protestánsok számára a kegyesség – mint a latin *pietas* megfelelője – egyértelmű tartalmú, személyes Istenkapcsolatot, s az ezáltal vezérelt életet jelenti, a többi nekik idegenebb (jámborság, szeretet, irgalom).”[191] A német teológiában használt *Frömmigkeit* kifejezést megvizsgálva az RGG szócikke alapján közelebb kerülhetünk a fogalom geneziséhez[192]: A német kegyes kifejezés származását tekintve vallásos fogalom. Luther bibliafordításához kapcsolják a szó protestáns eredetét, mely a megigazulás tanhoz kapcsolódik. Kegyes ember az „igaz ember”. Becsületes, tisztességes,

[185] Seitz, 1978, 182-185
[186] Uo.
[187] Dallas Willard: *The Spirit of the Disciplines. Understanding How God Changes Lives*, HarperCollins e-books, h.n., 1999, 138.
[188] Willard, 1999, 138.
[189] A kegyesség fogalmát az alábbi írásomban behatóan vizsgáltam, ebből néhány gondolatot beemeltem és a következőekben ezeket olvashatjuk. L. Szászné Lázár, 2023, 446-447.
[190] Tolcsvai Nagy Gábor: *Idegen szavak szótára,* Osiris Kiadó, Budapest, 2007
[191] Madas Edit: Kegyesség és anyanyelvű írásbeliség Magyarországon a XVI. század első harmadában, in: Boros István (szerk.): *Keresztény megújulási mozgalmak (1500-1800),* Szent István Társulat, Budapest, 2019, 37.
[192] W. Trillhaas: Frömmigkeit, in: Hans Frhr, v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege Knud E. Logstruff, Kurt Galling (szerk): *RGG* (3. kiadás Auflage), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1958, 1158.

igaz. Schleiermacher óta azonban a vallásos érzület leírására is használják. Ennek következtében a kegyesség a vallás szubjektív oldalát jelzi, egyfajta vallásos beállítódást.[193] Sokan pejoratív értelemben használják – mint megfelelő jelzőt – az ájtatoskodókra, képmutatókra. Ennek orvoslására Dr. Békési Andor 1980-ban, a Reformátusok Lapjában újragondolta a fogalmat és különbséget tett a kegyesség és a „kegyeskedés" kifejezés között, definiálva ez előbbit: „a kegyesség pontosan azt az új spiritualitást, azt az új életminőséget jelentette, amit a reformáció gyümölcseként ajándékozott Isten a világnak."[194] Sokan a hitgyakorlatokat meghatározó stílus értelmében használják a kifejezést, így lesz a gyülekezeteknek és vallási közösségeknek kegyességük. A leggyakoribb értelmezés szerint a kegyesség a hitből eredő gyakorlatot jelenti.[195] Németh Dávid szerint „a kegyesség, (…) kifejezi az Isten kegyelméből való élést éppúgy, mint a kapcsolatápolást Istennel, valamint a kegyesség gyakorlását az embertársak iránt."[196] A kegyesség gyakorlati formái közé sorolhatjuk az istentiszteleten való részvételt és a különböző kazuáliákat.[197] Mivel van egy saját tradícióból származó fogalom mindarra, amit a spiritualitás takar, felvethető a kérdés, miért nem protestáns kegyességről születnek könyvek, miért van szükség arra, hogy spiritualitásról beszéljenek a protestáns teológusok. Martina Kumlehn egészen egyszerűen egy perjellel választotta el a két fogalmat utalva arra, hogy e kettő gyakorlatilag egymás szinonimája.[198] Nem csak Martina Kumlehn, de Peter Zimmerling szerint is a kegyesség kifejezése ma már sokak számára érthetetlen és a spiritualitás több szempontból is gazdagíthatja a felekezetek gyakorlatát, mintha egyszerűen kegyességről írnának: egyrészt erősíti az ökumenét, másrészt eléri a vallástalan, egyháziatlan tömegeket és több generáció is tud kapcsolódni a fogalomhoz.[199] A kultúra rendkívül gyors változásának következménye az is, hogy a kétezres évektől kezdve ugrásszerűen megnőtt a protestáns szakfolyóiratokban a kegyesség helyetti spiritualitás szó használata, melynek, mint egyetemes gyűjtőfogalomnak köszönhetően – hiszen létezik a keresztyénségen kívül is – számolhatunk azzal, hogy a kifejezéssel együtt járó nem keresztyén tartalmi, gyakorlati konnotációk megjelennek a vallásgyakorlatban, szétfeszítve ezzel a vallási és felekezeti határokat és könnyen megágyazhat a szinkretizmus jelenségének is.[200] Ahogyan maga a kegyesség, úgy

[193] Uo.
[194] Dr. Békési Andor: A kegyesség látszata és valósága, in: *Reformátusok Lapja,* 6, 1980, 1.
[195] Zimmerling, 2003, 15.
[196] Németh, 2021, 46.
[197] Kumlehn, 2017, 265.
[198] Uo.
[199] Zimmerling, 2019/d, 3.; vö. Kumlehn, 2017, 265.
[200] Németh, 2021, 16-18. vö. Szászné Lázár, 2023, 450-451.

az ebből származtatott kegyességtan – a *praxis pietatis* – is inkább egyházi környezetben használt kifejezés marad, mely kevésbé integráló fogalom, mint a spiritualitás. Egyházi szakzsargonként a hívő ember hit- és életgyakorlatát – vagy ahogy olvashattunk róla – új életminőséget jelent.

3.5. Összegzés

A spiritualitás egy olyan gyűjtőfogalom, melynek használata felekezeti és vallási határokon ível át, így minden esetben szükséges jelzősíteni. Ha azonban ezt meg is tesszük, a jelentését szűkítő jelzővel ellátott keresztyén spiritualitást is nehéz egységes fogalomnak tekinteni, hiszen felekezeti, földrajzi, használatbeli különbségektől függően a fogalmat vagy az ember irányából, antropológiai meghatározottságként vagy Isten felől, pneumatológiai kategóriaként használjuk. Ezt árnyalandó négy alterületet mutattunk be, melyek a köznyelvben sokszor szinonimaként lépnek fel, megnehezítve ezzel a kölcsönös megértés lehetőségét, ugyanis e négy valójában számos ponton különbözik egymástól. A misztika, a misztagógia, az aszketika és a kegyesség fogalmát összehasonlítva érthetjük meg igazán, hogy a spiritualitás fogalma mennyire sokszínű. Mégis néhány alapvető következtetést le kell vonnunk: az egyik ilyen, hogy mind a négy számára alapvetően fontos az Istennel való kapcsolat létrejötte, megléte és megvalósulása, mely a misztikában és a misztagógiában inkább az *unio cum Christo* titokzatos egységében, a kegyességtan és az aszketika szerint pedig a hitgyakorlatokon keresztül létrejövő kapcsolódásban mutatkozik meg. Másodsorban célkitűzésük közös metszete, hogy ebben az Istennel való egységben a személy Krisztus képére formálódik. A krisztusivá alakulást a spirituális irodalom transzformációnak nevezi, mely a témánk szempontjából lényeges és egy külön fejezetet szentelünk neki.

3.6. Spirituális fordulat

A spiritualitás fogalmának körbejárása után, szükséges megérteni, mit is értünk spirituális fordulaton, melyet a nyugat-európai szakirodalom az elmúlt negyven év gyakorlati teológiában végbemenő változások összefoglalásául használ.

3.6.1. Paradigmaváltás

A tudományok világában nem ismeretlen, hogy bizonyos időközönként új kérdések és új módszerek jelennek meg, melyek az addig uralkodó diskurzust más irányba terelik. Talán az egyik legkifejezőbb munka Thomas Kuhn nevéhez köthető, aki a tudományos forradalmakat

és az azok mögötti paradigmaváltások természetét kutatta.[201] A természettudományos felfedezéseknek köszönhetően új kérdéseket tettek fel és új módszertannal, gondolkodásmóddal álltak elő, melyek egyértelműsítették, hogy a korábbi axiómák és alapelvek fenntarthatatlanok.[202] Gondoljunk a kopernikuszi fordulatra vagy Einstein relativitásról alkotott elméletére vagy a föld geoid alakjának felfedezésére, melyek alapjaiban változtatták meg a természettudomány axiómáit, kérdéseit és kutatási módszereit is. Sőt a filozófiai gondolkodásban is nyomot hagytak maguk után. Az evolúció elmélete, a folyamatos fejlődés gondolata nem csak a fajok biológiai sajátosságaira vonatkoztatott elmélet maradt, hanem megjelent a társadalomtudományokban és a teológiában is.[203] A paradigmaváltás fogalmát Thomas Kuhn-i értelemben szigorúan kell kezelnünk, az csakis egy zárt kutatói körben jöhet létre, ahol „a kutatókat azonos szabályok és minták vezérlik”[204], mivel az új paradigma kizárja és ellehetetleníti az előzőt. Új kérdéseivel, módszereivel, látásmódjával hozzájárul egy új világszemlélethez, melybe lehetetlen beilleszteni az előzőt. A paradigmák mindig olyan szabályokat alkotnak, melyek a meglévő problémákra megoldást jelentenek és az elavult paradigma nem tér vissza a vitatérre.[205] A posztmodern és az azt követő nonmodern világban értelmezhetetlen a paradigmaváltás, ugyanis különböző világszemléletek, módszerek, látásmódok és kérdések legitim módon léteznek egymás mellett, így, amikor egy tudományon belül fordulatokról írnak, szándékosságot kell látnunk a paradigmaváltás kifejezésének mellőzésében.[206] A gyakorlati teológia változásaiban így nem paradigmaváltásokat fedezhetünk fel és ebben ellent kell mondjunk Manfred Josuttisnak, aki szerint paradigmaváltásokról beszélünk fordulatok kapcsán[207], hiszen – ha csak a 20. századi meghatározó irányvonalakat vizsgáljuk – a különböző fordulatok megközelítései egyaránt megjelennek a mai tudományos diskurzustérben.

3.6.2. Fordulatok és megközelítések

Fordulatoknak nevezzük azt, amikor egy adott tudományos vitában egy új szemlélet megjelenik és egy időre dominánssá válik, hangsúlyozva az általa feltett kérdéseket,

[201] Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat, Budapest, 1984
[202] Kuhn, 1984, 29-30.; 98.
[203] Czopf et. al., 2024, 20-21. Több forrásra is kitér ebben a tanulmányban a szerző, hogy kik képviselték a társadalomtudományokban ezt az eszmeiséget.
Balogh et. al., 2000, 314-318.
[204] Kuhn, 1984, 30.
[205] Vö. Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften,* Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2014, (5. kiadás), 17.
[206] Bachmann-Medick, 2014, 17.
[207] Josuttis, 2002, 16.

válaszokat, módszereket. A gyakorlati teológia fordulatai mögött felfedezhetjük a társadalmi-kulturális változásokat: ide sorolhatók a kulturális, ideológiai, szellemtörténeti nóvumok, de akár a gazdasági kérdésekből kialakuló gazdaságfilozófia teológiára gyakorolt hatása is.[208] A fordulatok azonban sokkal gyorsabban követik egymást, mint a paradigmaváltások és kisebb léptékűek. A fordulatok egy megközelítést vonnak előtérbe, a fordulatot megelőző megközelítés azonban ugyanúgy jelen marad a tudomány színpadán, izgalmas vitákat idézve elő. [209]

A gyakorlati teológiát olyan diszciplínának tekinthetjük, melyben különösen gyorsan érik egymást a fordulatok. Ennek oka speciális helyzete, hiszen a teológián belül itt a legmarkánsabb az interdiszciplinaritás és ennek a diszciplínának feladata választ találni az életből érkező kérdésekre, melyek hűen tükrözik a fent felsorolt társadalmi változásokat. Azaz, amennyiben valami változik, a gyakorlati teológia találkozik először a változással és reagál a leggyorsabban a teológiai diszciplínák közül. Christian Grethlein a gyakorlati teológiát pontosan ebbéli funkciója miatt jelöli meg krízistudományként, mely utal arra, hogy a társadalmi változásokból fakadó kérdések, viták, új szempontok nem kevés feszültséget okoznak.[210] Azt is látjuk – ha végigtekintünk az elmúlt bő kétszáz éven – hogy a korábbi domináns megközelítések ugyanúgy a tudományos diskurzus aktív alakítói mint az újak, ezért se nevezhetjük a 20. században történteket paradigmaváltásoknak. A 20. század elején különösen domináns kérügmatikus megközelítés ugyanúgy alakítja a mai teológiai közgondolkodást, mint a 19. századból indult liberális teológia vagy az elmúlt harminc évben előtérbe kerülő spirituális megközelítés.

3.7. A spirituális fordulat jellemzői

3.7.1. A spirituális fordulat mint szintézis

A spirituális fordulatot a kérügmatikus és empirikus megközelítés közötti majdnem egy évszázadon keresztül húzódó vitára adott válaszként – szintézisként – értelmezhetjük. Manfred Josuttis a lelkigondozással kapcsolatban vetette fel, hogy az empirikus fordulat sok hiányosságot rejt magában, így vonta kritika alá a pszichológia és a lelkigondozás összefonódását és nehezményezte az abból fakadó lelkipásztori egzisztenciális krízist. [211] A

[208] L. bővebben: Szászné Lázár Eszter Csenge: Posztmodern és spiritualitás. A protestáns gyakorlati teológia dilemmái, in: Dezső Tamás, Pócza István (szerk.): *Batthyány Lajos Alapítvány Doktori Ösztöndíjprogram Tanulmánykötet 2020/2021,* Batthyány Lajos Alapítvány, Budapest, 2022, 852kk
[209] Bachmann-Medick, 2014, 18.
[210] Grethlein, 2016, 1.
[211] Josuttis, 2002, 18-24.

lelkészek önjelölt – és ahogy fogalmaz – dilettáns pszichológusként, társadalomtudósként és irodalmárként próbálnak helyt állni és saját lelkészi feladatukat sem tekintik értékállónak.[212] A lelkészi szerepkör körül kialakult bizonytalanságok komoly kihívásnak bizonyultak a gyakorlati teológiában, ebből kifolyólag a lelkigondozói módszertant érdemes volt a spiritualitás felé irányítani. Pont emiatt vezette be a transzpszichológiai poimenika gondolatkörét a gyakorlati teológiába, melyben a lelkigondozás emberfeletti cselekmény, sőt harc a jó és a rossz között, de legfontosabb aspektusa, hogy pneumatológiai esemény, az emberi eszközök kevésnek bizonyulnak, szükség van a Szentlélekre.[213] Az empirikus fordulat módszertanában – Josuttis kritikája szerint – túlságosan nagy gondot fordítottak az emberi megoldásokra és a társadalomtudományokkal való szoros együttműködés következményeként szinte egyoldalú hangsúlyt kapott a lelkigondozás antropológiai oldala. Az empirikus fordulatban a tapasztalat mérhetőségére alapoztak, így a szociológiai módszerek, többek között reprezentatív felmérések segítették a tájékozódást. Josuttis nem csak az empirikus fordulatban megjelenő teológiai tévutakkal, hanem a kérügmatikus szemlélettel szemben is sok kritikát fogalmazott meg.[214] Főként a dogmatika dominanciáját tartotta problémásnak, mert az embert többnek tartotta, mint tudatának, érzelmeinek és akaraterejének összessége. Hasonlóképpen az evangéliumot se csupán tanításnak vagy kérügmának tekintette, hanem hatalomnak, mely részesedés a gyógyító Szentháromságban.[215] Következtetésképpen kimondhatjuk, hogy a spirituális fordulat nem a kérügmatikus gondolat reneszánsza, elveti a dogmatika elsőbbségét, kifejezetten kritikus a verbalitással szemben és az emberi tapasztalatra épít. Számtalan paradoxon fedezhető fel benne.[216] Sejteti velünk, hogy valójában az elmúlt évszázad vitáit igyekszik lezárni egy posztmodern fogással, az *anything goes* gondolatával: Isten mint transzcendens jön el az emberhez, azaz immanens tapasztalattá válhat, egyszerre megtapasztalható és mégse ismerhető meg teljesen, újat hoz, de a régire épít.[217] Jól láthatjuk tehát, hogyan vezet ki a kérügmatikus-empirikus vitából ez a fordulat. Az alábbiakban néhány fontosabb jellemvonását ismerhetjük meg közelebbről.

3.7.2. A spirituális fordulat és a pneumatológiai fordulat kapcsolata

[212] Josuttis, 2002, 18-24.
[213] Josuttis, 2002, 29.
[214] Josuttis, 2002, 44-45.
[215] Josuttis, 2002, 40.
[216] Ezekről bővebben: Szászné Lázár, 2022/a, 852-874.
[217] Bővebben uo.

Amikor Rudolf Bohren, svájci gyakorlati teológus elkészítette a *Predigtlehre* című alkotását, a homiletika területén nóvumnak számított az a gondolat, hogy a Szentlélek jelenléte az igehirdetés elkészítésében valójában nem kizárja az emberi technikák és módszerek alkalmazását, hanem partneri viszonyba kerül velük: ezt nevezi Bohren *teonóm reciprocitás*nak.[218] A 20. század vitáit lezáró gondolat abban mutat újat, hogy egyszerre kérdőjelezi meg a kérügmatikus megközelítés módszerkritikusságát és hívja fel a figyelmet a Lélek, a transzcendens szükségességére a homiletikában. Így az addig végeláthatatlannak tűnő vitáknak véget vet és egy paradoxonnal oldja fel azokat: a pneumatológia és az antropológia a gyakorlatban sem zárják ki egymást, és nem ellenségei egymásnak.

A pneumatológiai hangsúly új szempontokat vezetett be az addig krisztológiai alapon zajló empirikus és kérügmatikus szemlélet vitája által uralt térbe. A kérügmatikus fordulatban a testté lett Ige, Jézus Krisztus az egyetlen híd ember és Isten között és az Isten akaratát, szavát testesíti meg. Az empirikus fordulatban Jézus Krisztus inkarnációja, embersége domináns, így a *theologia crucis*[219] fontos szerepet kap, melynek köszönhetően rehabilitálják a korábban elvetett antropológiai oldalt. Ugyanakkor a Jézus Krisztus kettős természetében megnyilvánuló paradoxon nem hagyta nyugvó pontra jutni a két megközelítés között elmélyülő vitát, így abból egy teljesen új, a pneumatológiára építő fordulat tudott kiutat mutatni.[220] Manfred Seitz fontosnak tartotta, hogy hangsúlyozza, az ember lelke és Isten Szentlelke alapvetően különböznek, ugyanis a Szentlélek Istentől jön és nem keveredik el, nem oldódik fel az ember lelkében, de amikor az emberi lélekhez túl közel kerül nehéz feladat szétválasztani a kettőt.[221] Nem véletlenül hasonlítja a lélegzethez, és nem ő az első, aki ahhoz hasonlítja, hiszen mind a görög, mind a héber kifejezés elsődleges jelentése a szél, a levegő mozgása, mely megragadhatatlan erőként jelenik meg és működése is nagyon hasonló ahhoz, mint amikor az ember lélegzik és a testnek élethez szükséges képességet kölcsönöz.[222] A spiritualitás szóban is benne van a *spiritus* latin kifejezés, mely egyértelműen tükrözi, hogy a spirituális fordulat kulcsa a Lélek, méghozzá Isten Lelke.[223] Hogy ezzel a paradoxonnal szembenézzünk, érdemes visszanyúlni a keresztyénség korai időszakához és újra megérteni, hogy miért volt fontos Jézus kettős természetének egymáshoz

[218] Möller, 2004, 21.; Vö. Bohren, 1972, 76.
[219] vö. Dorothee Sölle: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes",* Kreuz-Verlag, Stuttgart, Berlin, 1967, (4. kiadás), 184-189.
[220] Möller, 2004, 137.
[221] Seitz, 1978, 158-159.
[222] Seitz, 1978, 158.; vö. Hans Walter Wolff: *Az Ószövetség antropológiája,* Harmat-PRTA, Budapest, 2001, 53-61.
[223] Többek között emiatt sorolják ide a karizmatikus/pünkösdi mozgalmat. L. Zimmerling, 2003, 170-172. vö. Zimmerling, 2009/a

való viszonyáról dogmákat alkotni. Ugyanis az emberi és az isteni természet úgy van együtt Jézusban, ahogyan azt a spirituális fordulatban a gyakorlatban látjuk megvalósulni Rudolf Bohren, Manfred Seitz nyomán. Krisztus isteni és emberi természete körüli vitát az 5. században megrendezett zsinatok végén, Kalkedonban azzal zárják, hogy e kettő elegyítetlen egység, mely nem összekeverhető és nem szétválasztható.[224] A két természet közötti kapcsolatról hosszú ideig vitatkoztak és rengeteg tévhitet fogalmaztak meg, így a zsinat ezzel a paradoxonnal – hogy a két természet nem szétválasztható, de nem is összekeverhető – zárta le a vitát. A Szentlélek és az emberi lélek közti különbségtételben hasonló kérdésekkel szembesülünk. Az Istentől jövő isteni Lélek és az ember lelke közti különbség nem feloldható. A Lélek munkálkodik az emberben, tehát jelen van, mégse keveredik össze. Ennek a kérdésnek a megértésénél tehát a korai keresztyénségben már lezajlott vitákat érdemes feleleveníteni és elfogadni azt, amit végső soron dogmaként határoztak meg. A spirituális fordulat mint pneumatológiai fordulat megértésénél fontos szerepet játszik a két természet egymáshoz való viszonyának megértése.

3.7.3. A spirituális fordulat és az esztétikai fordulat kapcsolata

A spirituális fordulat számára kiemelt jelentősége van a vele egy időben zajló teológiai esztétikai fordulatnak. E két jelenség között, ha ok-okozati kapcsolatot nem is, de erős korrelációt felfedezhetünk.[225] Az esztétika lényege, annak eszmetörténeti és filozófiai definíciója segít a korreláció mibenlétének megértésében. Az esztétika Baumgarten óta az érzéki megismerés tudománya, míg előtte – már az ókor óta – sokkal inkább a szép értelmi megismeréséről szólt.[226] Az esztétika lényege, hogy kettéválasztja a megismerési utakat: érzéki és értelmi kategóriába osztva őket, majd ez utóbbit kizárja a saját hatóköréből.[227] Bár Békési Sándor hangsúlyozza, hogy nem lehet egymás ellen kijátszani e kettőt – hanem valahol a köztük lévő dialektikus kapcsolat vezeti az embert a helyes útra – mégis egyik-másik irányba észrevehetünk elmozdulást: így vagy az intellektualizmus, vagy az önmagáért

[224] Vanyó László: *Ókeresztény Írók I. Az ókeresztény egyház és irodalma*, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 694-697.
[225] Már abban fel lehet fedezni a közös pontot, hogy mindkét megközelítés számára Friedrich Schleiermacher egy fontos szereplő: ugyanis a vallás specifikus formáiban megkülönbözteti a teoretikus megismerését a világnak és a gyakorlati életformát, melyet az esztétikai paradigmában helyez el. L. Klaas Huizing: *Ästhetische Theologie II. Der inszenierte Mensch, Eine Medien-Anthropologie,* Kreuz Verlag GmbH & Co. Kg Stuttgart, Zürich, 2002, 26.
[226] Alexander Gottlieb Baumgartent idézi: Békési Sándor: *Ergon. A keresztyén esztétika teológiája*, Mundus Novus, Budapest, 2010, 33. vö. Albrecht Grözinger: *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlag, Gütersloh, 1995, 31.
[227] Uo.; vö. Klaas Huizing: *Ästhetische Theologie I. Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie,* Kreuz Verlag GmbH & Co. KG, Stuttgart, 2000, 16-17.

való esztétizmus igyekszik monopol helyzetet kialakítani saját magának a teológián belül.[228] Az esztétika elhanyagolásának problémájáról Békési Sándor a következőképpen ír: „Azonban nem csak a filozófiában, hanem a teológiában is nélkülözhetetlen az *aiszthészisz* szerepe, hiszen az esztétikai tapasztalat rejtett módon a szenttel való korrelációban a szekuláris emberi ismeretnek éppúgy forrása, mint explicit módon a vallásos megismerésnek is. Így, a kinyilvánított vallásos tapasztalat sem más, mint a transzcendens *aiszthészisz*e a szekularizált világban az érzelem és az inspiráció birodalmának igénybevételével."[229] Összefoglalva tehát az esztétika ebben az értelemben a transzcendens Isten megismerésének érzéki úton való átélése, mely definíció erősen emlékeztet a spiritualitással kapcsolatos gondolatokra. Az ember szeretné megtapasztalni, érzékelni a transzcendenst. Míg az Istenhez való kapcsolódás a kérügmatikus fordulatban a szó/ige által történik és jellemzően verbalitásra és kommunikációra épül[230] - azaz a *noéton* dominál az *aiszthétisszel* szemben - addig a spiritualitás kiszélesíti a horizontot és azt Istennel való találkozásként értelmezi, ezzel is összekapcsolva a gyakorlati teológiát az esztétikával, az érzékelés művészetével.[231]. Bár az empirikus fordulat is fontosnak tartotta a tapasztalatot, mégis a spirituális fordulatban egészen más jelentőséget tulajdoníthatunk neki. A tapasztalat szubjektív, megmásíthatatlan és egyéni: nem lehet mérni, nem lehet mennyiségi alapon osztályozni, statisztikát készíteni belőle. A tudomány területén gondot is okoz az, hogy egyetlen, kivételes és rendkívüli tapasztalat ugyanolyan legitimást követel magának e szemlélet szerint, mint egy reprezentatív mennyiségen alapuló felmérés kiértékelt végeredménye.[232] A spirituális fordulatot az érzékelés mint a Szentlélek megtapasztalásának egyedi és szubjektív formája összekapcsolja az esztétikai fordulattal.[233]

[228] Békési, 2010, 34.; 43.
[229] Békési, 2010, 35.
[230] A dialektikus teológia szójátékkal fejezi ki mindezt: *Wort-Antwort-Verantwortung* (szó-válasz-felelősség); Azaz Isten szól az Igével, melyre az ember válaszol a felelősségével.
[231] Vö. L Albrecht Grözinger gondolatát dolgozza fel és köti össze a spirituális fordulattal Christian Möller, in: Möller, 2004, 21.
[232] Schneiders, 2005/a, 30-31.; vö. Möller, 2004, 18-20.
[233] Seitz, 1978, 162; 205. (Persze ez is bonyolultabb teológiailag, hiszen Isten teszi késszé az embert a hallásra, látásra, tehát végső soron arra is, hogy az ember fogadja a Lelket.)
A kettő közti mély kapcsolatra jó példa Sabine Bobert(-Stützel), aki a spirituális fordulat egyik német gyakorlati teológusa, és aki a szimbólumok irányából indult el ezen az úton, melyek az esztétikai fordulatban játszanak fontos szerepet. (L. Sabine Bobert-Stützel: *Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie,* Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2000)

3.7.4. A spirituális fordulat és az élettörténeti megközelítés kapcsolata

A posztmodern elhozta a nagy elbeszélések végét, és ezzel egyidejűleg nagy fény vetült a tudományos életben az élettörténet-kutatásra, mely a nagy közös történetek helyett az egyének történeteire vonzotta a figyelmet.[234] Alapvetésként találkozunk azzal a gondolattal, hogy minden egyes élettörténet lenyomatot hagy a jelenben és egyfajta kollektív biográfiává áll össze.[235] Ennek fényében tehát még a társadalom és a közösség is egyéni történetek összességében értelmezhető, azaz a középpontban az individuum és annak története áll. A társadalom atomizálódása és az individualizmus a gyakorlati teológiára is hatást gyakorol, ugyanis a főbb kérdések már az egyén felől érkeznek, így a fókusz a szubjektív megélésekre, tapasztalatokra és megértésekre kerül, amelynek az élettörténeti keret egy szélesebb, folyamatszerű horizontot nyit.[236] Az élettörténet-kutatás empirikus tudomány, és mint ilyen tartalmát tekintve nagyon színes: az egyén környezete, a különböző partikulációi és az életútban fellelhető sajátos, konkrét, akár véletlenszerű események is gazdagítják a különbözőségeket.[237] Az élettörténet-kutatásnak lehet része a spiritualitás, ugyanis azt az élettörténet részének, pusztán egy aspektusnak is tekinthetik a kutatók. Ennek jó példája a magyar református gyakorlati teológus, Siba Balázs lelkészekről készült élettörténet-kutatása, melyben a spiritualitás egy központi kérdés volt.[238] Izgalmas, ahogy az általa végzett lelkészkutatásban fontos kérdés, hogy a meginterjúvolt lelkészek életében mit jelent a spiritualitás, az Istennel való kapcsolat: azaz „hogy egyes református lelkészek hogyan látják hitük alakulását, lelki életük változásait a szolgálat ideje alatt…a mindennapokban”.[239] Isten jelenléte, megtapasztalása mit eredményez az ember életének különböző részeiben: a hétköznapokban, a családban, a hivatásban. Többek között érintik a különleges istenélményeket, melyeket sokszor nem tudnak elhelyezni a felekezetük határai közé[240], a bibliaolvasási vagy imagyakorlatokat vagy épp azok hiányát[241], a lelki életben megélt változásokat és elakadásokat[242] vagy a vezetésben megélt vezetettséget[243]. A lelkészek esetében tehát az élettörténet, a hivatás és az Istennel való kapcsolat együttállása jelenik

[234] Lyotard, 1993, Wolfgang Drechsel: *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive,* Gütersloher Verlag, Gütersloh, 2002
[235] Drechsel, 2002, 18-27.
[236] Drechsel, 2002, 59-61., 113.
[237] Drechsel, 2002, 79.
[238] Siba, 2020/a, 157-179.
[239] Siba, 2020/a, 157-158.
[240] Siba, 2020/a, 160., 162.
[241] Siba, 2020/a, 163-165.
[242] Siba, 2020/a, 166-174.
[243] Siba, 2020/a, 175-179.

meg, melyet nagyon kifejezően fogalmazott meg Siba Balázs: „A lelkészinterjúk tanúsága szerint általában úgy élik meg, hogy feladatuk az Istennel való bensőséges kapcsolatból táplálkozva kifelé is megélni hitüket."[244] A spiritualitás pasztorálteológiai szempontból még izgalmasabb a lelkipásztorok élettörténetét tekintve, de ugyanígy egymáshoz kapcsolódnak a laikusok esetében is, hiszen az élettörténetek meghatározó része lehet: a vallásos/istenélmény, a hitgyakorlat, a spirituális formálódás.

3.7.5. A spirituális fordulat mint a nonmodernre adott apologetikus válasz

Disszertációm alaphipotézise, hogy a gyakorlati teológia fordulatai mindig az adott társadalom eszmetörténeti kihívásaira reagálnak. Paul Tillich szavaival apologetikus teológia az, amely meghatározza a gyakorlati teológiát. Christian Grethlein gyakorlati teológiai monográfiája[245] a remek példa arra, hogy azok a gazdasági-kulturális kérdések – amelyek egy adott társadalmi közegben megjelennek – meghatározóvá válhatnak az egyház számára is, és bár az egyháznak nem az a dolga, hogy folyamatosan fusson a korszellem után, mégis missziói és apologetikai szempontból szükség van arra, hogy releváns maradjon. A nonmodern egy olyan paradigmaváltást jelent, melyben zárójelbe kerül a modernitás, és ez azt is jelenti, hogy az egyházban bevált módszerek és válaszok is újragondolásra szorulnak, ugyanis azok a modernitás kérdéseire rendezkedtek be. Ezt példázza a spirituális fordulat is. Sok filozófus igyekezett megfogalmazni, jelzővel illetni azt, amit lát: így született meg Gerhard Schulze élmény-, Ulrich Beck rizikó-, Byung-Chul Han kiégés társadalma.[246] Ezek az összefoglalók vagy a modernitásra jellemző krízisről, válságról írnak, vagy valamilyen alternatívát fogalmaznak meg posztmodern nézőpontból. Mindenesetre a társadalmakról való metagondolkodás jelzi, hogy valamilyen változás történik azokban, így a gyakorlati teológia se tehet úgy, mintha még mindig a 19. század társadalmának problémáira kellene reagálnia a 21. században. A spirituális fordulat gyökerei a posztmodernig nyúlnak vissza és a pluralizmus, az esztétika és a szubjektivizmus által meghatározott társadalomban indult növekedésnek mindaz, amit e címszóhoz társítunk: a felekezeti, vallási (és kulturális) sokszínűség az empirikus szemlélettől merőben eltérő keresztyén tradícióhoz való viszonyt határozza meg és a korábbi felekezeti és vallási kereteket bizonyos értelemben szét is feszíti – melyre a tradíció fejezetben ki is térünk, az

[244] Siba, 2020/a, 176.
[245] Grethlein, 2016,
[246] Schulze, 1992; Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1986; Han, 2019

esztétika mint az érzékelés művészete a Barth által radikálisan elvetett természeti teológiát és a tapasztalatot rehabilitálja a protestáns gyakorlati teológiában, a szubjektivizmus pedig az egyén szempontrendszerét helyezi az első helyre, így a spiritualitás valahol az egyén tapasztalatai, átélései alapján rendszerez, mindezt úgy, hogy Istent teszi meg kezdeményező és cselekvő félnek, de minden történés a személyen keresztül valósul meg, a modernitásban fontos pozíciót birtokló objektivitás egyáltalán nem szempont már itt. Azzal foglalkozik, ami az individuumban történik, vagy rajta keresztül. Így a következőekben a spirituális fordulat három fontos sarokpontját fogjuk részletesebben megvizsgálni: a tapasztalatot, a tradíciót és a transzformációt.

Tapasztalat

1. Istenismeret: kognitív vagy tapasztalati megismerés

Ebben a fejezetben arra a kérdésre keressük a választ: mi az oka annak, hogy a gyakorlati teológia spirituális fordulata rehabilitálja a tapasztalatot.[247] Megnézzük magát a tapasztalat jelenségét, hogy az Isten megismerésében milyen szerepet tölt be. Mindezt a gyakorlati teológia spirituális fordulatának keretei között vizsgáljuk, kitekintve néhány fontosabb tudományterületre, melyek a tapasztalás megértésében vannak segítségünkre. Békési Sándor, dogmatika professzor állítja, hogy minden ismeret előfeltétele a tapasztalat.[248] Ez az állítás már évszázadok óta elegendő muníciót tartogat a teológiai viták számára. Újra és újra fellángol a vita a különböző álláspontok között: milyen szerepet tölthet be az emberi tapasztalat az Isten megismerésében. Egyáltalán lehet-e szerepe benne? A pszichológia, az episztemológia és más ismeretelmélettel foglalkozó tudomány területén is fontos kérdés: milyen szerepet tölthet be a tapasztalat az ismeretszerzés folyamatában. A filozófia számára is kiapadhatatlan témaforrás.[249] Hasonlóan az előbb említett diszciplínához, a teológia se jutott nyugvópontra az istentapasztalattal kapcsolatos vitákban. Hogyan ismerhetjük meg Istent, hogyan találkozhatunk vele, hogyan léphetünk vele kapcsolatba? Vajon a tapasztalatnak van-e helye mindebben vagy az emberi szubjektivitás veszélyétől védve magunkat teljes tiltás alá kell helyeznünk érzékelésünket? Vajon a tapasztalattól való teljes elhatárolódás nem gátolja az Istennel való kapcsolódás számos lehetőségét? Ezek a nyitott kérdések újra előtérbe kerülnek a spirituális fordulattal, melynek egyik központi eleme a tapasztalat rehabilitációja.[250]

---

[247] Hermisson, 2016/a, 146-147.

[248] Békési Sándor: A tapasztalat, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Kaszó Gyula (szerk.): *Hitben növekedni. ősi gyökerek és új hajtások. Tanulmányok Németh Dávid hatvanötödik születésnapjára,* Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2021, 147.

[249] Nem áll módunkban az episztemológia, sem a megismeréstudomány történetébe elmélyedni, csupán néhány fontosabb megállapítást tehetünk érintve az ismeretelmélet óriási témakörét, amivel érthetőbbé válhat számunkra, hogy a nagy gyakorlati teológiai megközelítések hátterében fontos ismeretelméleti alapvetések állnak, melyek sokszor egymásnak feszülnek.
Platóntól egészen Husserlig több évszázadon keresztül keresték a választ, hogy pontosan mit is jelent a tapasztalat, hol van a helye, hogyan viszonyul az intuícióhoz, a tudáshoz. Érzékelésen alapszik-e vagy egy meglévő világ lenyomata-e az ismeret. L. bővebben: Békési Sándor: *A tapasztalat* című tanulmányában rövid áttekintést nyújt a fogalom magyarázatának filozófiatörténeti ívéről. L. Békési, 2021, 141-143.
Nigel Warburton: *A filozófia világa,* Kossuth Könyvkiadó, Debrecen, 1993, 71.; Erfahrung szócikk az RGG lexikonban is áttekintést nyújthat: Marcus Willaschek: Erfahrung philosophisch, in: Hans Dieter, Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (szerk.): *RGG*, (4. kiadás), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1999, 1399-1400.

[250] Zimmerling, 2019/d, 23.

2. A megismerés folyamata és a tapasztalat

A tapasztalat fogalma magyarázatra szorul. Arisztotelész óta a megismerés egyik lehetséges módjának ismerjük el.[251] A filozófiatörténetet ismerve arra a következtetésre juthatunk, hogy az ismeretszerzésnek többféle módja van. Az empirizmus képviselői azt állítják, hogy a világ megfigyeléséből fakad a tudás, ám a nagy számok törvénye szükséges ahhoz, hogy ebből később elméletet tudjanak alkotni. Ugyanakkor van tapasztalatfüggetlen tudás is, mely ideákból, apriori fogalmakból épül és amely aztán – ahogy Kant is képviselte – a tapasztalatszerzést is meghatározza.[252] Nincs egyetértés abban, hogy pusztán testi érzékelésről, egy nagyobb ívű és folyamatában sokkal differenciáltabb történésről vagy az érzelmi oldal aktiválódásával járó ismeretszerzésről beszélhetünk. Sőt abban sincs egyetértés, hogy kizárólag az emberi érzékszervvel fogható valóságról szerezhetünk ismeretet vagy a fizikai valóságon túli láthatatlan világ, esetleg maga Isten is megtapasztalható-e. Az általunk használt fogalom leginkább egy olyan folyamatot ír le, mely során valami belsővé válik: élményben, átélésben vagy valamilyen információ, inger nyomán keletkezett érzelmi reakcióban.

A tapasztalat lehet belső és külső, attól függően, hogy az ismeret forrása, az észlelet honnan származik. Külső tapasztalatról akkor beszélünk, ha az ingerfelvételhez szükséges inger a külvilágból, az emberen kívüli valóságból származik. Tapasztalatszerzésnek hívják az objektivitást célzó empirikus megfigyelések folyamatát is, melyben teljesen mindegy ki végzi a megfigyelést, ugyanis a begyűjtött adatok feldolgozásánál nem számít az adatgyűjtő személyisége, habitusa, attitűdje, világképe.[253] Ebben az esetben a cél az ismeretszerzés, ami objektív kognitív folyamat. Ezzel szemben egy másik megközelítést képviselünk, amelyben a tapasztalat kritériuma a szubjektivitás. Tapasztalat akkor jön létre, ha a külső inger belső reakciót hoz létre. Ez a belső reakció élményben, átélésben, érzelmi felfokozottságban valósul meg. Amennyiben a tapasztalat belső, a forrását az emberen belül kell keresnünk. Jóllehet semmi sem történik légüres térben, minden belső történésnek van egy meghatározott kontextusa, azaz egy bizonyos helyzet, esemény vagy szituáció hatást gyakorol rá, mégis a tapasztalat forrása direkt módon belső és nem külső. Ebben az esetben is aktiválódik az érzelmi oldal, egy adott élmény során érzetek, érzések törnek fel. James E. Loder felhívja a figyelmünket a tapasztalat egyik gyakorlati teológiai aspektusára, miszerint a külső és a

[251] Willaschek, 1999, 1400.
[252] Uo.
[253] Ezt Christian Möller egyébként cáfolja, amikor arról ír, hogy még az empirikus felmérések is manipulált eredménnyel záródnak attól függően ki volt a kérdező. L. Möller, 2004, 15-16.

belső tapasztalat nem egymástól függetlenül léteznek, hanem folyamatosan lüktetnek és váltakoznak, egymást követik.[254] Példákkal lehet jól szemléltetni e kettő közti különbséget: ha a napfelkeltét nézzük húsvét hajnalán és mindennél erősebben meg tudjuk ragadni a feltámadás lényegét anélkül, hogy megfogalmaznánk magunknak, akkor ez egy külső tapasztalat. Ha valamilyen megkötözöttségtől szabadulunk meg – legyen az valamilyen addikció vagy rossz szokás – és ennek nyomán megértünk valamit Krisztus szabadító munkájából, akkor ez egy belső tapasztalat.

Még egy különbségtételre kell figyelni, ugyanis Istenről vagy Isten munkájáról szerzett tapasztalatot el kell választani egymástól és külön kategóriaként kell kezelni. Külső tapasztalat esetén nem keverhetjük össze a teremtett látható és láthatatlan világ érzékelését az Istennel való találkozással. Amikor a teremtett világban gyönyörködünk, akkor Isten teremtő munkájának eredményét látjuk, nem magát Istent. Ezzel a distinkcióval elkerüljük a panteizmus veszélyét, ugyanis ellentétben a gnosztikusokkal, mi nem beszélhetünk emanációról a teremtés kapcsán. A körülöttünk lévő világ nem Isten kisugárzása. Belső tapasztalatnál nem kezelhetjük ugyanúgy a gyógyulás, szabadulás élményét (ahol Isten munkájával találkozunk) és a misztikus egységélményt (ahol pedig magát az Istennel való találkozást tapasztaljuk meg).

2.1. A külső tapasztalat

A külső tapasztalat egy bonyolult folyamat egésze, mely több lépésre szedhető szét. Lényege, hogy a külvilágból érkező ingereket az ember érzékszerveivel érzékeli, ezekből az agy észleletet készít, majd az észlelt dolgot feldolgozza, értelmezi. Ez a tapasztalás folyamata.

2.1.1. Érzékelés

A fizikai valóság behatárolja a befogadható ingereket: amit láthatunk, szagolhatunk, ízlelhetünk, hallhatunk, tapinthatunk. Az érzékelés öt érzékszerven keresztül történik. Mechanikai, kémiai és fényingereket fogadunk be tapintás, ízlelés, hallás, szaglás és látás útján.[255] Az érzékeléshez több érzékszerv áll a rendelkezésünkre, hogy ismeretet szerezhessünk. A test szerepe elsődleges a tapasztalat megszerzésében, ugyanis ezek a

[254] James Edwin Loder: Erfahrung – praktisch-theologisch, in: Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (szerk.): *RGG* (4. kiadás), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1999, 1405.

[255] Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema: *Pszichológia,* Osiris Kiadó, Budapest, 1999, (2. kiadás) 134.

szervek felelnek azért, hogy az ingereket befogadhassa az ember. A Szentírásban János első levelében a következőt olvashatjuk: „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit megfigyeltünk, amit kezünkkel is megtapintottunk, azt hirdetjük az élet igéjéről."[256] Az apostol fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy Jézus Krisztus valóságos testben volt jelen közöttük. Hogy miért kellett ezt kiemelnie? Ebben az időszakban egy olyan tévtanítás gyökerezett meg, mely vallotta, hogy Jézus nem lehetett része a fizikai világnak, nem lehetett valóságos húsvér teste, ugyanis elképzelhetetlen volt a teljesen romlott fizikai valóság és Isten tökéletes valósága között bármilyen kapcsolódás.[257] A gnosztikusok számára az inkarnáció – hogy Jézus Krisztus Istenként az anyagi valóságot felvállalva testet öltött – elképzelhetetlen volt. Jóllehet az emberi tapasztalat megbízhatatlan[258], nem objektív, mégse lehet kizárni azt a teológiából, ugyanis része a megismerésnek: az érzékszervek mint a szem, a fül, az orr, a bőr és a száj mind eszközei a tapasztalatszerzésnek.

2.1.2. Észlelés

Azonban ritka, hogy ezek az érzékelt dolgok úgy tudatosulnak, ahogyan érzékeltük őket, ezért szükséges észlelésről is írnunk. Amikor valamit látunk vagy hallunk, kevésbé a konkrét ingert vesszük észre. Inkább látunk tárgyakat mint felületeknek, alakzatoknak a teljességét, vagy hallunk zenét és nem hangok egymásutániságát, esetleg ízérzékünk konkrét fogásokat ismer fel az édes és savanyú együttállásából. Általában nem bontjuk le konkrét ingerekre azt, amit észleltünk.[259] Egyszerre több érzékszerv dolgozik együtt azért, hogy felismerjünk valamit a világból. Az észlelt dolgokat megfeleltetjük azoknak a meglévő mintáknak, amelyeket már ismerünk korábbról. Például egy díszes oszlopon felfedezhető csiga mintájú stukkót rögtön a csiga mintával azonosítjuk. Amikor felismerünk valamit, akkor nem pusztán az ingerátvétel történik, hanem az agyunk is bekapcsolódik a munkába, hogy felismerje, összekösse az adott ingert a meglévő ismerettel. Az érzékeléshez ingerekre és érzékszervekre van szükség, míg ahhoz, hogy abból észlelés legyen, szükség van az agyban tárolt képekre, mintázatokra, melyek lehetővé teszik a felismerést.[260] Hogy mit ismerünk fel

[256] 1Jn 1,1
[257] D. A. Carson, Douglas J. Moo: *Bevezetés az Újszövetségbe,* Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2007, 664-665.
[258] Seitz, 1978, 166.
[259] Atkinson et al., 1999, 137.
[260] Sőt az ember alapból törekszik önmagát tehermentesíteni. Azaz használja a korábbi tapasztalatokat, melyeket beépít és így egyszerűsíti az észlelés és a cselekvés folyamatát (többek között a szokások kialakulásának is következménye ez). Erről bővebben: Arnold Gehlen: *Az ember természete és helye a világban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1976, 85-101.

ízekben, szagokban, látványban, anyagban vagy a hallottakban, az nagy mértékben függ attól, hogyan értelmezi az agy a befogadottakat. Vajon mennyire határozza meg az észlelés folyamatát a korábbi tapasztalat, beállítódás? Vajon egy túlzsúfolt képen ugyanazt látja-e két ember vagy különbözőképpen szelektálnak a látottakból?[261] Ismerjük azokat az optikai trükkökre építő képeket, ahol egy képen két különböző alakot láthatunk attól függően, hogy mire összpontosítunk. Így történhet meg az, hogy ugyanabból az ingerből két ember egészen mást észlel. Előzetes ismeretünk, tudásunk (sok minden egyéb tényező mellett mint amilyen a hangulat, személyiség, kontextus) meghatározza az észlelésünket, sőt akár torzíthatja is azt.[262] Amikor a tapasztalatot pusztán az objektivitás illúzióját keltő fizikai valóságról való információszerzéssel azonosítjuk, akkor nem számolunk azzal, hogy az észlelést nagy mértékben befolyásolja az összes korábbi tapasztalatunk, megszerzett ismeretünk, sémáink. Az érzékelés és az észlelés nem függetleníthető az ember mentális térképétől, világképétől, sőt az ember hitétől sem.[263] Mit jelent mindez? A külső tapasztalat második lépése az észlelés, de hogy mit észlel az ember abból a sok ingerből, ami érkezik hozzá, azt meghatározza a befogadó személyisége, attitűdje, beállítottsága, hangulata, hitvilága.

Ugyanabból az ingerből mást észlel egy hívő keresztyén ember pozitív és befogadó hozzáállással, egy semleges vagy akár ellenséges attitűddel jelen levő. Ahhoz, hogy a fizikai valóságon túl láthassunk, szükség van a Szentlélekre, aki megvilágítja az ember értelmét. A Szentlélek a külső tapasztalat kulcsa, ahogyan erre Kálvin teológiája is rámutat: a Szentlélek belső tanítómester, éles látást ad.[264] Az képes a világban észlelni Isten teremtő, gondviselő és kormányzói munkáját, akinek erre meglévő alapot ad a Szentlélek, a belső tanítómester. Az Istennel kapcsolatos külső tapasztalathoz szükség van magára a Szentlélekre. Az tud az Istennel találkozni, akiben már ott van a Szentlélek, aki észre tudja venni az Istent. Az igehallgatás esete nagyon jó példa erre. Felolvasnak egy bibliai szakaszt az istentiszteleten. Mindenki hallgatja, de nem mindenki számol be arról, hogy őket ott és akkor Isten szólította meg. Mindenkit ért az inger, mindenki hallotta a szavakat, de nem feltétlenül észlelték Isten jelenlétét, hangját.

---

[261] Vö. Barry Barnes, David Bloor, John Henry: *A tudományos tudás szociológiai elemzése*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 20kk

[262] Egy kísérletet végeztek, ahol szabálynak ellentmondó kártyákat kevertek egy pakliba, nagyon hosszú ideig fel se tűnt, hogy azok nem szabályosak. Azaz az elvárások meghatározták, hogy mit látnak meg. l. Barnes et al., 2002, 22.

[263] Vö. Barnes et al., 2002, 26.; Willaschek, 1999, 1400.

[264] Dr. Németh Tamás: Kálvin a Szentlélekről in: https://punkosd.ma.ptf.hu/rendszeres-teologia/2014-3/dr-nemeth-tamas-kalvin-a-szentlelekrol#_ftn5 (letöltés ideje:2023.05.20.) vö.: Michael Beintker: Calvins Theologie des Heiligen Geistes in: reformiert-info.de - Calvins Theologie des Heiligen Geistes (letöltés ideje: 2023.05.20.)

Ha a tapasztalatot[265] a fizikai valóság érzékelésével és az abból születő észlelettel azonosítjuk, abból több dolog következik. Mivel az érzékelés helye a test, így a tapasztalatot a testhez kötjük. Ez a test szerepének felértékelődését jelenti és a gnoszticizmusra jellemző test/lélek dualizmusának megszűnését. Másodszor a tapasztalás folyamatában kulcsszerepe van a világképnek, a világszemléletnek, a hitbeli állapotnak, de leginkább a Szentlélek jelenlétének, ugyanis az emberi elmében összegyűjtött sémák és képek, a felhalmozott tudás egyfajta szűrőként funkcionál, meghatározza az észlelést. A tapasztalás tehát nem egyirányú folyamat.[266] Harmadszor a tapasztalat lehet metafizika, nem pusztán a fizikai világról szerezhető, hanem benne megtapasztalhatóvá válik az, ami azon túl van.

2.1.3. Külső tapasztalat mint esztétikai élmény

A doktori disszertáció bevezetőjében már említettük, hogy a spirituális fordulat szorosan kapcsolódik az esztétikai fordulathoz, hiszen mindkettő az érzékelés művészetéről szól.[267] „Az esztétikai tapasztalat nem a mű jelentésének felismerésével és értelmezésével kezdődik, még kevésbé a szerzői szándék rekonstruálásával. A műalkotás elsődleges észlelése azt jelenti, hogy készek vagyunk esztétikai hatásának befogadására, hogy élvezve értjük és értve élvezzük."[268] A teremtett világban való gyönyörködés spirituális tapasztalata tulajdonképpen ezen a ponton szorosan összekapcsolódik az esztétikával. A látottak vagy hallottak, azaz a különbözőképpen érzékelhető jelenségek a tapasztalat által internalizált belső élménnyé válnak. A spiritualitás azonban túlmutat az esztétikai élményen, hiszen a „szerző" maga Isten, aki átlépi a fizikai valóság határát, hiszen Ő maga a transzcendens. A spirituális külső tapasztalatban az érzékelt valóság fizikai ingerekből áll, de az abban észlelt valóság metafizikai, azaz a fizikai valóságot meghaladó. A láthatatlan világ is teremtett valóság, mely érzékelhető, de nem szabad összetéveszteni magával Istennel, ugyanis Isten nem teremtmény. A láthatatlan világ, ahogyan a látható is Isten teremtése, mely rámutat Istenre, de nem azonos vele. Összefoglalva külső tapasztalatot szerezhetünk Istenről (amikor megszólít egy igehirdetésen keresztül), vagy Isten munkájáról (pl. Isten teremtő munkájáról vagy a láthatatlan világról – angyali jelenések, hallomások).

[265] A tapasztalat fogalmának filozófiatörténeti összegzését olvashatjuk Békési Sándor tanulmányában, amely megmutatja, hogy mennyi árnyalata és értelmezése van ennek a kifejezésnek. L. Békési, 2021, 141-162.
[266] Nem arról van szó tehát, hogy az ember összegyűjtögeti a tapasztalattal az ismeretet és abból létrejön valami új, hanem mindaz, ami már megvan, befolyásolja a tapasztalatszerzést. Vö. Barnes et al., 2002, 22.
[267] Möller, 2004, 21.
[268] Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet - esztétikai tapasztalat - irodalmi hermeneutika*. *Irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 142.

2.2. A belső tapasztalat

A belső tapasztalatot megélésnek hívja a köznyelv, mely során valamilyen esemény vagy szituáció következményeképp testérzetek és érzelmek jelentkeznek. A belső tapasztalat nélkülözi a verbalitást, helyette benyomások és testérzetek, érzések vagy az élmény értelmezése nyomán megszületett történetek kerülnek a figyelem fókuszába. Amikor a belső tapasztalatról írunk mindenképpen szót kell ejtenünk az *embodiment* fogalmáról, mely az ún. testi fordulat szakkifejezése.[269] A spirituális fordulat gyakorlatilag adaptálta ezt az egyébként kulturális tudományok, kulturális antropológia által ismertté tett jelenséget, mely abból az egyszerű állításból indul ki, hogy az ember testben él. Ez a gondolat a keresztyén teológia számára nem idegen, ugyanis a test és a lélek szétválasztása a korai keresztyénség történetében a gnosztikusokhoz köthető, akikkel a korakeresztyének folyamatos vitában álltak. Az *embodiment* mellett az érzelmekről is írni kell, hiszen a belső tapasztalat affektív tapasztalatban is megnyilvánul. Peter Zimmerling szerint a karizmatikus mozgalmak azért is válhattak vonzóvá az elmúlt évtizedekben, mert a hittapasztalat hangsúlyozása mellé odakerült, hogy a Szentlélek testileg és érzelmileg is megtapasztalható, amely a korábbi (főleg német) protestáns teológiai gondolkodásban hegemón racionális és akarati dimenzióit kiegészítve felfrissítette a vallási diskurzust.[270]

2.2.1. *Embodiment*

A fenomenológia az *embodiment* kifejezést szorosan a megélt belső tapasztalathoz[271] kapcsolja. A fogalom annyit jelent, hogy testben létezünk és a tapasztalatok elsődleges helyszíne a test.[272] Ez különösen azért izgalmas ma, mert társadalmunkat a test – mint valóságos és mint szimbolikus közösségalkotó valóság – nélküli (többnyire online) kommunikáció határozza meg. Byung-Chul Han a rítusok újrafelfedezését irányozza elő, pontosan a test fontosságát hangsúlyozva: „A rituális közösség testiség. A közösség mint olyan testi dimenziót tartalmaz. A digitalizáció annyiban gyengíti a közösségi összetartozást, amennyiben testetlenítő hatása van. A digitális kommunikáció testetlen kommunikáció."[273] A test tehát fontos eszköze annak, hogy egy adott közösség ne a súlytalanságával tűnjön el.

[269] Thomas J. Csordas: Embodiment as a Paradigm for Anthropology, in: *Ethos* 18/1., 1990, 31.
[270] Zimmerling, 2009/a, 43.
[271] A következő szerkesztett kötetben foglalkoznak többen ezzel a kérdéssel: Thomas J. Csordas (szerk.): *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994
[272] Thomas J. Csordas foglalkozott behatóbban az embodiment kérdésével vizsgálva a karizmatikus és egyéb vallási jelenségeket. L. Csordas, 1990, 12kk
[273] Byung-Chul Han: *A rítus eltűnése. A jelen topológiája,* Typotex Kiadó, Budapest, 2023, 22.

Pontosan a digitális alternatív valósággal szemben válik hangsúlyossá a test, közösségi és egyéni szempontból is. A test általi meghatározottság lényege, hogy a biológiai létezés befolyásolja magát a kogníciót, a gondolkodást és az értelmezést is. „Lakoff és Johnson hangsúlyosan a testben létezést mint a tapasztalatok kiinduló tartományát és konceptuális modalitásuk meghatározóját tételezi. Langacker kognitív grammatikája szintén a tapasztalat (egyik) kiindulópontjának tekinti a testben létezést…”[274] A gyakorlati teológia számára az *embodiment* egy új megközelítés. Az Isten jelenlétének és transzformáló munkájának bizonyítéka a testben és érzelmekben megszülető vallásos tapasztalat és a transzformálódott, megváltozott élet lett.[275] A spirituális gyakorlatok testbe íródó folyamatáról értekezik Bernhardt Dóra is, aki szerint a testben való létnek spiritualitása, lelkisége van: amint erre a *lectio divina* gyakorlata vagy az imádságban fontos szerepet betöltő testünk is rámutat.[276] A spirituális fordulat része tehát a test szerepének felértékelődése, ugyanis az a belső tapasztalat helye. A spirituális átélések leginkább a belső szervek környékén fellépő érzetekben érzékelhetők.[277] Az Ószövetség világától sem idegen az *embodiment*, hiszen az Isten jelenlétére való rezonanciára – legyen az áhítat, a gyönyörködés, a bűnbánat, a szeretet – a szentírók sűrűn használják a belső szervek képeit.[278] A teológiatörténetben végül a szív metaforája maradt fenn leginkább mint az érzetek és benyomások antennája, összekötve az érzéki és az érzelmi oldalt. Az Ószövetségben a kívánság, a hiányérzet, az akarat és a döntéshozatal helyeként tartották számon.[279] Az Újszövetségben sokkal inkább az ember teljességét jelölte és ezt a holisztikus felfogást követték az egyházatyák is.[280] A Szentírás korát követően az egyházban előszeretettel használták a szív metaforáját az istentapasztalat helyszínére és az istenismeret központjára, mintegy hangsúlyozva, hogy az nem pusztán kognitív folyamat, hanem sokkal inkább az ember érzelmi oldalához tartozik. A Katolikus Lexikon szerint a szív „az istenszeretet belső helye”.[281] Nem véletlenül alakult ki a katolikus

[274] Lakoff-Johnson és Langacker tételét idézi: Tolcsvai Nagy Gábor: *Bevezetés a kognitív nyelvészetbe,* Osiris Kiadó, Budapest, 2013, 81.
[275] Jack Barentsen: Embodied Realism as Interpretive Framework for Spirituality, Discernment and Leadership, in: Jacobus (Kobus) Kok, Steven C. van den Heuvel (szerk.): *Leading in a VUCA World. Integrating Leadership, Discernment and Spirituality,* SpringerOpen, 2019, 121-122.
[276] Bernhardt Dóra: A mindennapok spiritualitása: test és lélek, egészség és betegség, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 274-276.
[277] Karle, 2021, 81.; Kumlehn, 2017, 269.
[278] Wolff, 2001, 90-92.
[279] Wolff, 2001, 62-80.
[280] Krasznay, 2014, 102.
[281] A keresztény szellemiség lexikona (oszk.hu) (letöltés: 2023.03.23.)

teológián belül az ún. szívteológia, mely szerint Isten „szívtől szívig beszél”.[282] Azzal, hogy az istentapasztalat helyét a szívhez kötjük, kimondjuk, hogy a spirituális tapasztalat elsődleges terepe a test, az ember belső világa. De a szív mint metafora nem csak az érzetek, hanem az érzelmek helye is.

2.2.2. Affektív tapasztalat

A spiritualitás másik fontos aspektusa az érzelmek világa, ugyanis a belső tapasztalat sokszor affektív tapasztalatban jelentkezik. Rosenberg szerint az affektív tapasztalatnak három szintje van: affektív vonások, hangulatok és érzelmek.[283] Mindhárom fogalom magyarázatra szorul. Az affektív vonások olyan állandó, beépült attitűdbeli jellegzetességek, melyek meghatározzák egy adott szituációra adott érzelmi válaszainkat. Például az ellenséges alapattitűd megemeli a harag érzetének esélyét. Ehhez képest az érzelmek mindig akut, intenzív belső pszichofiziológiai változások, melyek mindig szituációfüggőek.[284] A két szint között a hangulatokat találjuk, melyek egy napon keresztül, hosszabb ideig fennmaradó érzelmi beállítódások, sokkal könnyebben változnak, mint egy személyiség affektív vonásai.[285]

Az affektív tapasztalat (legyen az a szituációfüggő érzelmi válasz, hangulat vagy esetleg belső érzelmi beállítódás) az egyháztörténet több időszakában is az Istennel való találkozás feltételévé vált és sok esetben együtt járt azzal, hogy nekifeszült a pusztán értelemre (kognícióra) épülő teológiának. Számos olyan teológiatörténeti korszakot láthatunk, melyekben szétválik az érzelmi és a kognitív oldal, míg máskor a kettő képes egymás mellett, integratív módon együttműködni. Három kiemelt korszakon keresztül szemléltethető ez a differenciálódás.

---

[282] Békési Sándor ír szívteológiáról Poiret-ra hivatkozva: l. Békési, 2021, 144.; John Henry Newman teológiájában is központi helyet kap az, hogy az Istennel való találkozásban és a misszióban a „szív beszél a szívhez”. Ez a hit személyes karaktere. l. Sheridan Gilley: Life and writings, in: Ian Ker, Terrence Merrigan (szerk.): *The Cambridge Companion to John Henry Newman,* Cambridge University Press, New York, 2009, 5.

[283] Rosenberg modelljéről olvashatunk: Robert A. Emmons: Emotion and Religion, in: Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, The Guilford Press, New York, London, 2005, 236.

[284] Rosenberg szerint ez a szituációhoz kötöttség azt is jelenti, hogy az érzelmi válasz egy adott esemény kognitív interpretációja, értékelése után jön létre. Ez is példa arra, hogy a kognitív és az érzelmi oldal nem állítható katonás sorrendbe és nem is választható ketté, mint ahogyan erről sok esetben a spiritualitással foglalkozó munkák beszámolnak. l. Uo.

[285] Emmons, 2005, 236.

2.2.2.1. Misztika és skolasztika

A skolasztika és a misztika időszakában az egyetemi élet virágkorában mintegy ellenpólusként lehet látni a szerzetességben nagy népszerűségnek örvendő misztikát.[286] Clairvaux-i Bernát és Abelárd vitája leplezi le számunkra a két ellenpólust. [287] A 12. század megújulási mozgalmának egyik fő alakja Clairvaux-i Bernát. Teológiájának középpontjában a személyes tapasztalat áll, melyet „tanítómesternek" nevez.[288] Vitapartnere Abelárd vele szemben sokkal inkább észérveket sorakoztat fel teológiájában, kiérdemelve, hogy a skolasztikus filozófia nagy alakjává váljon, majd később a racionalizmus előképének tekintsék.[289] Egymásnak feszül a személyes élmény és az észérvek világa, melyben Clairvaux-i Bernát mindent, még a bibliai igék magyarázatát is az egyéni átéléstől teszi függővé. A bibliai igékre is úgy tekintett, mint amelyek alkalmasak arra, hogy mindenki számára elérhetővé tegyék az egyén élményeit.[290] Bernát esetében a tapasztalat a belső, érzelmeken alapuló átéléshez köthető. Erről tanúskodik teológiájának egyik csúcspontjaként számon tartott Énekek éneke magyarázat, melyben az Istennel való misztikus egyesülés élménye hasonló ahhoz a bensőséges szeretethez, mely az említett bibliai könyvben maga a szerelem.[291] Bernát nem egyedüliként foglalkozik a szeretet témájával, de írásai az első monasztikus dokumentumok, amelyekben programszerűen jelenik meg a szeretet. Jean Leclerq szerint a 12. századot a szeretet nagy századának nevezték, ugyanis „akkoriban elszaporodnak az Isten iránti és emberek közötti szeretetről szóló írások."[292] A későbbi századok misztikusai pedig fenntartják ezt a tradícióvonalat és az érzelmeket, átéléseket szembeállítják a száraz okoskodással. Példaként lehetne említeni többek között még Kempis Tamást is, a *Devotio Moderna* jeles alakját, aki híres művében az *Imitatio Christi*-ben, Krisztus követésében hangot ad a száraz okoskodásról alkotott véleményének.[293]

---

[286] Leppin, 2007*,* 69.
[287] Kerekes Károly: A misztikus Szent Bernát, in: *Vigília*, 67/7, 2002, 487.
[288] „*magistra experientia"* in: Leppin, 2007, 58.
[289] Kerekes, 2002, 487.
[290] Leppin, 2007, 59.
[291] A szeretet és a tapasztalat kapcsolatáról részletesebben értekezik tanulmányában Békési Sándor. L. Békési, 2021, 149-157.
[292] Jean Leclercq: *Clairvaux-i Szent Bernát,* Szent István Társulat, Budapest, 1998, 93.
[293] Vö. McGrath, 1999*,* 31-32.
Sok idézetet lehetne kiemelni, egy közülük: „Mert nem abból ered az érdem, ha valakinek több látomása vagy belső vigasztalása van, vagy járatos a szentírásban, vagy magasabb tudományos fokozatot ért el, hanem hogy alapot vetett az alázatban, s betelt istenszeretettel, hogy Isten dicsőségét keresi mindig, melléktekintet és megalkuvás nélkül, hogy magát semmire sem tartja, és őszintén megveti, s több örömét leli abban, ha mások is megvetik és megalázzák, mint ha megtisztelik." Ebben az idézetben az istenszeretettel való betelés és a tudományokban való jártasság feszül egymásnak. L. Kempis Tamás: *Krisztus követése*, (online: Kempis Tamás: Krisztus követése (ppek.hu), (letöltés dátuma: 2023.04.02.), 54.

2.2.2.2. Pietizmus és ortodoxia

A második az ortodoxia és a pietizmus időszaka. A reformáció időszakában tevékenykedő második generáció hitvallásokat fogalmaz, melyeknek köszönhetően differenciálódik a protestantizmus. Komoly rendszerező munkát láthatunk a hitvallások és a rendszeres teológiai művek megírása mögött, melyben íróik a hitüket próbálták körülhatárolni, összegezni. Ez az összegző, rendszerező attitűd végül az ortodoxiában csúcsosodott ki. A teológusok előszeretettel rendeztek disputát, rengeteg vitairat született. Az egyház intellektuális virágkorának is tekinthetjük ezt az időszakot, de ahogy Alister E. McGrath fogalmaz: „Minél befolyásosabb lett az ortodoxia a protestantizmus fő vonalán belül, annál nyilvánvalóbbá lettek hibái. Legjobb esetben a keresztény igazság ésszerű védelmezésével és a dogmák pontosításával foglalkozott."[294] Mintegy ellensúlyképpen bontakozott ki a másik oldalon a pietizmus, mely gyökereiben visszanyúlik a misztikához, pontosabban folytatja és egyben felerősíti Luther teológiájának misztikához kapcsolódó gondolatait.[295] Philip Melanchton Luther sírjánál mondott beszédében felsorolja mindazokat a teológusokat, akiket előképnek tekinthetünk. Tauler vagy Clairvaux-i Bernát egyértelműen jelzi számunkra, hogy a reformátor belesimult a misztikus hagyományba, legfőképpen a tapasztalat, érzések kérdéskörében.[296] A pietizmus tehát a reformációban élő misztikus hagyományhoz kapcsolódik és a hitre jutás feltételeként említi meg az újjászületés, megtérés személyes megtapasztalását. A hitre jutás belső tapasztalata az igaz egyház attribútuma lesz a pietizmusban, mely végül a herrnhuti közösség egyházból való kiválásához vezet.[297] McGrath a közösség alapítójáról, Nikolaus Ludwig Zinzendorfról: „Korának száraz racionalizmusától és terméketlen ortodoxiájától elidegenedve, a „szív vallásának" fontosságát állítja előtérbe, mely a Krisztus és a hívő közötti bensőséges, személyes kapcsolaton alapul."[298] Zinzendorf szintén egy azok közül, akiket Peter Zimmerling a spirituális fordulat egyik előképének, kulcsfigurájának tart.[299] A pietizmusban tehát szintén

[294] Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába,* Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 84.
[295] L. Jahn Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert,* Mohr-Siebeck, Tübingen, 2018, 137-138.; vö. Leppin, 2017
[296] Leichenrede auf Dr. Martin Luther (Oratio in funere D. Martini Lutheri, 1548), in: Philipp Melanchthon: Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch von Hans-Rüdiger Schwab, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, 198-199. vö. Szászné Lázár Eszter Csenge: Protestantizmus és tradíció, in: Dezső Tamás, Pócza István (szerk.): *BLA Doktori Ösztöndíjprogram Tanulmánykötet 2021/2022*, Batthyány Lajos Alapítvány, Budapest, 2022, 468-480.
[297] Rohls, 2018, 26-27.
[298] McGrath, 2002, 84.
[299] Zimmerling, 2003, 93-109.

előtérbe kerül az érzelmekre alapozó élmény, átélés szemben a száraz, érzelmeket nélkülöző intellektuális rendszerező vallásossággal, mellyel az ortodoxiát jellemzik.

2.2.2.3. Romantika és racionalizmus

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher adaptálta korának, a romantikának sajátosságait, majd beépítette teológiai gondolkodásába és meghatározóvá tette gyakorlati teológiai koncepciójában. Schleiermacher pietista közegből származott[300], ugyanakkor kevésbé az ortodoxia, sokkal inkább a racionalizmus határozta meg azokat a kérdéseit, melyekre választ keresett. A romantika tökéletes terepet biztosított Schleiermacher teológiai gondolataihoz. Tetten érhetjük a romantikához való szoros kapcsolódását abban, hogy nagy figyelmet szentelt az „érzésnek", az ún. *Gefühl*-nek.[301] McGrath így ír erről az időszakról:

> A német romantika két axiómát állított fel a *Gefühl*-lel kapcsolatban…Először is az „érzés" mindig az önálló, szubjektív gondolkodáshoz kötődik, aki tudatára ébred saját személyiségének és belső egyediségének…Másodszor az „érzés" végtelen és az örökkévaló felé fordul és kulcsot kínál a magasabb rendű valóságokhoz.[302]

A vallásos tapasztalat és a vallásos élmény témájánál Friedrich Schleiermacher ezért kikerülhetetlen. Schleiermacher a vallással kapcsolatos mozzanatokat kivonta a tudás és a cselekvés szűkebb területéről. Korának parttalan és meddő vitáiból kiindulva, melyeknek fő témája legtöbbször a csodatételek valódisága volt, elkülönítette a vallást a metafizikától és a moráltól.[303] Önálló fenoménként kezelte – hangsúlyozva, hogy a gondolkodás és a cselekvés nem konstitutív elemei a vallásos folyamatnak. Azaz a vallásosság nem függ össze azzal, hogy az ember milyen jó vagy hogyan cselekszik, ezek csak következményei, velejárói lehetnek. A vallásosság alapjának a közvetlen észlelést, a látást[304] tartotta, mely szorosan összefügg az érzéssel, az ún. *Gefühl*-lel.[305] Így a vallásosság mércéje ez a belső hangoltság, az érzés, az érzet lett, mely tökéletesen összhangban volt a Novalis nevével szorosan

[300] Kurt Nowak: *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung,* Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2001, 22-24.
[301] McGrath, 2002, 94-95.
[302] McGrath, 2002, 95-96.
Novalisról: Egy olyan programot dolgozott ki a filozófiában, poézisben, etikában és vallásban, ahol a tudatot a kognitívről az esztétikai állapotba állítja át, in: Nowak, 2001, 87.
[303] Michael Moxter: Gefühl und Ausdruck. Nicht nur ein Problem der Schleiermacherinterpretation, in: Roderich Barth, Christopher Zarnow: *Theologie der Gefühle,* De Gruyter, Berlin, Boston, 2015, 127-128.
[304] belső szemléletnek is nevezhetnénk ezt
[305] Nowak, 2001, 102-103.

összefonódó romantika célkitűzésével.[306] Nem véletlenül nyúlik vissza az esztétikai és spirituális fordulat egészen Schleiermacherig és nem véletlenül hagyta ki Karl Barth a gyakorlati teológia atyjaként ünnepelt teológust nagy előképei közül.[307] Ugyanis Schleiermacher egyike azoknak a teológusoknak, akik az intellektuális, rendszerező, kognícióra építő teológiai gondolkodást elválasztották az érzésekre, élményekre építő vallásosságtól, a spiritualitástól. A 19. században ehhez még az egyetemeken teret hódító új tudományos maximák kialakulása is hozzáadódott, hiszen a teológiai fakultásokon is mérvadó lett az objektivitásra törekvés, a bizonyíthatóság és a pozitivista tudományfelfogás szemben a szubjektív érzésekre építő vallásossággal.[308] A racionalizmus azonban elvárta, hogy minden hitnek magyarázható alapja legyen, amely elvekből, empirikus bizonyítékokból, igazolt hipotézisekből, majd levezetett következtetésekből áll össze.[309] Minden, ami magyarázhatatlan, ebből a kategóriából kiesik. Márpedig az emberi érzések és az azokból származó gondolatok nem felelnek meg a racionalizmus elvárásainak.

A kiemelt három teológiatörténeti korszakot szem előtt tartva néhány következtetést érdemes levonnunk a tapasztalat érzelmekkel kapcsolatos vonatkozásaiból.

Az egyik, hogy a belső tapasztalat teológiai hangsúlyozása sokszor az intellektuális, rendszerező teológiai munkával szemben történik, mintegy szembeállítva a kettőt. Ugyanakkor érdemes szem előtt tartani, hogy voltak olyan teológusok, gondolkodók, akik e kettőt képesek voltak integrálni és egyensúlyi állapotot tartottak fenn közöttük. A teljesség igénye nélkül csak két egyháztörténeti alakot említve: Eckhart mester a misztika egyik jeles képviselőjeként elismert tudósa volt korának, Luther pedig szintén egyetemi tanárként a teológiát tapasztalati tudománynak nevezte és ismertté tette saját megtérés élményét.[310] Az érzelmi és az értelmi oldal, vagy szimbolikus képpel kifejezve a szív és az intellektus metaforikus szerve, az agy lehetnek egymásnak riválisok, de egymást kiegészítő, komplementer szervek is.[311] Sőt egy különleges koponyát érő baleset esettanulmányának köszönhetően feltárták, hogy a racionálisnak tűnő döntésekhez szükség van az érzelmeket

[306] „Novalis arbeitete an einem Programm, in dem Philosophie, Poesie, Ethik, Religion zusammenflössen und das Bewußtsein vom kognitiven in den ästhetischen Status umschwang." (Novalis egy olyan programon dolgozott, amelyben filozófia, poétika, etika és vallás összefolynak és a tudat a kognitívról az esztétikaiba lendül át.) in: Nowak, 2001, 87. (saját fordítás)
[307] Karl Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Jürgen Moltmann (szerk.): *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I.*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1962, 197-218.
[308] Mike Higton: *A Theology of Higher Education,* Oxford University Press, Oxford, 2012, 66-72.
[309] James, 2019, 69.
[310] Leppin, 2007, 95-110.; vö. Fridolin Marxer: *Die mystische Erfahrung,* Echter Verlag, Würzburg, 2003, 18.
[311] Ezek a metaforák koronként és kultúránként változóak, hiszen az ószövetségben az értelem központja is a szív volt. L. Wolff, 2001, 62-79.

szabályozó agyi szakaszra. Ez pedig azt jelenti, hogy az értelem/érzelem mesterséges szembeállítása valójában nem számol azzal, hogy az ember neurológiai alapjaiba van kódolva, hogy a döntéshozatalban az érzelmi funkcióknak meghatározó szerepük van.[312] A racionalitásként számon tartott józanság, józan döntés képességének feltétele valójában nem az érzelemmentesség, hanem a jól működő érzelmi funkció. Sőt az érzelmeknek szerepe van a jelentések közvetítésében is.[313] Damasio szerint az érzések valójában kognitívak.[314] Összegezve a köztük lévő kapcsolat lehet kiegészítő vagy rivális.

Másodszor a belső tapasztalat ezen aspektusa mindig individuális és szubjektív, hiszen az érzések, az átélés magában az egyénben születik akkor is, ha annak kapcsolati dimenziója is van. Azaz, ha a közösségben él át valamit, akkor is benne történik, így a tapasztalat csak körülírható, elmesélhető, de nem megosztható, individuális és szubjektív.

Harmadszor a belső tapasztalat – akár érzelmekről, akár érzetekről legyen szó – szomatikus, azaz testhez kötött. A test minden része az agynak köszönhetően képes jelezni az idegpályáknak. A testben keringő véráram a legkülönfélébb agyi területeket aktiválja.[315] A testhez kötöttség azt is jelenti, hogy a vegetatív idegrendszer sokszor meghatározott szomatikus állapotot hoz létre és elsőként ez az állapot hordoz információt az adott átéléssel kapcsolatban: pl. izzadás, fájdalom, pozitív stimulációs érzet.[316] Mindezek szorosan kapcsolódnak az *embodiment*hez, ugyanis ezek a testérzetek a vallási élmények fontos alkotóelemei.

2.2.3. Élmény

Mind a külső, mind a belső tapasztalat nyomán létrejöhet egy átélés. Ha az érzékelés belső és az emberben valamilyen élmény, átélés nyomán az érzelmi oldal aktiválódik, szavak és fogalmak nélküli tapasztalathoz vezeti az átélőt. Ezzel ellentétben a belső tapasztalat csak egy későbbi fázisában vonja be a kognitív gondolkodást, hogy az élményhez fogalmakat és történetet ragaszthasson, tudatosítva azt, ami vele történt.[317] Peter Zimmerling a tapasztalat rehabilitációjáról ír a spiritualitásról szóló szerkesztőként jegyzett könyvének előszavában. Ebben a párszoros összegzésben a tapasztalat alatt élményt, átélést ért.[318] Egyrészt kifejti,

[312] Erről részletesebben Damasio könyvében lehet olvasni. L. Antonio R. Damasio: *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy,* ADUPRINT, Budapest, 1996, 65kk
[313] Bővebben: Damasio, 1996, 133.
[314] Damasio, 1996, 160.
[315] Damasio, 1996, 95.
[316] Damasio, 1996, 203-204.
[317] Gerd Theißen: *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztyénség pszichológiája,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2008*,* 513kk, Schulze, 1992, 45.
[318] Zimmerling, 2019/d, 23-26.

hogy az európai protestáns teológia az elmúlt évszázadban méltatlanul elhanyagolta a tapasztalati oldalt[319] – ennek okát Karl Barth elterjedt teológiai gondolataihoz kapcsolja, akiről tudjuk, hogy igyekezett Schleiermacher teológiájáról megfeledkezni, de legalábbis kritika alá vonni. Másrészt a 20. század végi nyugat-európai társadalmak élménykeresésre rendezkedtek be. Az élmények közül kiemelkedőnek számítanak a vallásos, spirituális átélések, ezért az ezredfordulón vallásosságreneszánszt fedezhetünk fel rácáfolva a szekularizmus elméletére.[320] Gerhard Schulze az ezredforduló nyugat-európai társadalmát élménytársadalomnak nevezi. Tagjainak életprogramja az ún. szép élet megvalósítása. Ez a szép élet nem szól egyébről, mint arról, hogy az ember keresi azokat a helyzeteket, melyekben nem a maslow-i piramis legalján található biológiai szükségletek betöltése, hanem egyfajta belső jó érzés (pl. inspiráltság, boldogságérzet, nyugalom, békesség) kiváltása a cél.[321] Az élményorientáció mindig a szépre irányul, ezért is kapcsolódik szorosan össze az esztétikai paradigmával.[322] Kevésbé a hatékonyságra, a sikerre vagy a kitűzött feladatok perfekcionista elvégzésére törekednek, sokkal inkább valamilyen jó érzés megszületését irányozzák meg[323], amely elsődlegesen benyomás formájában születik meg, majd azt követően egy feldolgozási folyamaton megy keresztül: emlékezés, elbeszélés, interpretáció vagy értékelés segítségével tudatosul.[324] Schulze az élményt elválasztja a benyomás fogalmától és azt a feldolgozás előtti fázisként értelmezi, azaz az élmény több, mint benyomás, de kevesebb mint tudatosított átélés. Természeténél fogva individuális, mégis van közösségi aspektusa, amelyben a közös vonások döntőek, ezért is beszélhetünk élménytársadalomról vagy közösségi élményről. Az élménytársadalomban központi szerepe van az élménypiacnak, amely lehetőséget nyújt a társadalom tagjainak a válogatásra. A 20. század második felétől egyre inkább burjánzó pluralizmus, a választási lehetőségek sokszínűsége végül maga alá gyűrte a hegemóniáját vesztett vallást is, mely így egy lett a választható opciók közül.[325] Mivel a spirituális élmény túlmutat a hétköznapokon és az

[319] Zimmerling, 2003, 18.
[320] Máté-Tóth András: *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése. Akadémiai doktori értekezés*, Szeged, 2014, 117., Zimmerling, 2003, 126-138. (A szekularizmus és a vallásosságreneszánsz kérdéskörével rengetegen foglalkoznak: pl. Casanova, Berger…)
[321] Schulze, 1992, 35.
Élménytársadalom csakis jóléti társadalom lehet. Ahol nincs biztosítva az emberek megélhetése, a fogyasztás-képtelenek inkább külső orientációval élnek (azaz inkább tesznek meg mindent a megfelelő anyagi biztonságért).
[322] Schulze, 1992, 39.
[323] Schulze, 1992, 427kk
[324] Schulze, 1992, 45.
[325] Máté-Tóth András akadémiai doktori értekezésében levezeti ennek a folyamatnak a következményeit: a vallási-egyházi hegemónia megszűnését, az élet nagy kérdéseire adott válaszok sokféleségének erősödő jelenlétét, a személyes választás felelősségét. L. Máté-Tóth, 2014/a, 119. vö. Korpics Márta: Az élmények

emberi világon, ezért a hétköznapitól eltérő (ugyanakkor épp a hétköznapokban megjelenő), különleges tapasztalatnak számít, értékesebb árunak számít az élménypiacon.[326] A spirituális élmények iránt megnövekedett kereslet mind a maga módján vallásosság növekedéséről, mind az egyházon belül lévők igényeiről is szól.[327] Az egyházat alkotó keresztyén közösség tagjai is szükségesnek tartják hitüket saját élményekkel megerősíteni.

> A keresztyén hívő is szükségét érzi annak, hogy az egyház által nyújtott formák mellett olyan élményforrásokhoz jusson, amelyek egyrészt azért vonzóak, mert valamiféle hasonlóságot mutatnak a modern társadalmi gyakorlatokkal (például a turizmussal), másrészt ki tudják elégíteni az inspiráló spirituális élmények iránti igényüket. Emellett az élményszerzés/tapasztalás szerepének felértékelődése azzal is magyarázható, hogy mivel az egyén már nem tartja elfogadhatónak különböző kérdéseire az intézmény által adott magyarázatokat, saját vallási tapasztalatai révén szeretné megszerezni azt a bizonyosságot, amelyet korábban az intézményes tekintélytől kapott.[328]

Ha igaznak fogadjuk el Korpics Márta vallási/spirituális élménydefinícióját, miszerint „a transzcendenssel való kapcsolatfelvétel formája és módja a vallási élmény”[329], akkor elsődleges forrásként kell számon tartanunk a Szentírást, melyben számtalan történet az Istennel való találkozásról, azaz pont az előbb említett kapcsolatfelvételről számol be. Jézus nem csak tanítja az embereket, hanem meggyógyítja, megszabadítja vagy épp a halálból hozza vissza őket. Jóllehet a gyógyítás, a szabadítás folyamatában Jézus beszél a betegekhez, kijelent és kérdez, szavainak nyomán belső tapasztalat fakad.[330] Az átélt élmény nyomán a megismerés egy, a fogalom- és képalkotáshoz képest elemibb szintjével találkozunk,

szerepe a vallásosságban, in: Glózer Rita, Mártonffy Marcell, Szöllősy Ágnes (szerk.): *A kölcsönösség struktúrái,* Balassi Kiadó, Magyar Pax Romana, Budapest, 2002, 166,

[326] Vö. Theißen, 2008, 34-35.

[327] Itt nem pusztán az egyházi keretekben megélt spiritualitásról beszélhetünk, hanem az azon kívül eső maga módján vallásosságot is ide számíthatjuk. l. Gyorgyovich Miklós (szerk.): *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi tanulmányok,* Századvég Kiadó, Budapest, 2020
Ennek jeleit láthatjuk az olyan könyvek megjelenésében, amelyek a spirituális forradalomról szólnak. Vö. Patricia King: *Spiritual Revolution. Experience the Supernatural in Your Life Through Angelic Visitations, Prophetic Dreams, and Miracles,* Destiny Image Publishers, Shippensburg, 2006

[328] Korpics, 2002, 167.

[329] Uo.

[330] Jézus az esetek többségében a szavával gyógyít, bár vannak kivételek. L. Joachim Gnilka: *A názáreti Jézus. Üzenet és történelem,* Szent István Társulat, Budapest, 2001, 155-156.; vö. Szabóné László Lilla: „Gyógyítsatok betegeket…”. Betegség – gyógyítás – lelkigondozás*,* in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Kaszó Gyula: *Hitben növekedni – ősi gyökerek és új hajtások. Tanulmányok Németh Dávid hatvanötödik születésnapjára,* KRE, L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2021*,* 278-281. vö. Bernhardt, 2021, 276-278.

melyben az átélő nélkülözi a verbalitást.[331] Hamarabb jön létre testi tapasztalat, minthogy lenyomata lenne kognitív szinten a történésnek és verbalizálhatná azt. Azt is láthatjuk, hogy Jézus nem hagyja ezen a szinten az átélőt, számos esetben megmagyarázza, hogy miért vagy mi célból cselekedett. A gyógyítástörténetekben többek között olvashatunk Isten bűnbocsánatáról[332], a hit szerepének fontosságáról[333], a törvény és kegyelem kapcsolatáról[334], követésről és háláról[335], de látjuk, hogy a gyógyításoknak köszönhetően Jézus neve ismertté vált az emberek között, akik „sokféle betegségtől és kíntól gyötört szenvedők, megszállottak, holdkórosak és bénák"[336] voltak.[337] A gyógyítástörténetek nem önmagukban állnak és a vallási élmény ezekben a történetekben nem választható le a tanításról, ugyanakkor mégis felhívja a figyelmünket arra, hogy Jézus nem pusztán csak a beszéd segítségével hirdette az Isten országát, ahogyan korábban a próféták és később a tanítványok sem csak a verbalitás eszköztárával mutattak rá Istenre, hanem „jeleket is tettek", azaz aktőrei voltak a spirituális élményeknek. Hasonlóan a bibliai szereplőkhöz, akik meggyógyultak, vagy szabadulást éltek át – a ma embere számára is nyitottak ezek az élmények.[338] Sokan számolnak be arról, hogy spirituális élmények hatására megváltozott az életük, ezen emberek zöme a halálból való visszatérésről, a gyógyulásról, a szabadulásról vagy egyéb testi tapasztalatról beszél.[339] Gerd Theißen szerint az őskeresztyénség élményvilágának egyik oszlopa a vallásos tapasztalat volt, mely olyan individuális csúcsélményekben nyilvánult meg mint a kontemplatív hálamegnyilvánulások vagy a szórakozóhelyeke megfigyelhető eksztatikus állapot, esetleg a halálfélelemben előtörő halál értelme felőli bizonyosság.[340] A spiritualitás szempontjából kitüntetett szerepe van ezeknek a csúcsélményeknek (*peak experience)*.[341] A kifejezés Abraham H. Maslow-hoz köthető, akit piramismodelljéről sokan ismernek.[342] A hetvenes évek kutatásai a spiritualitást

[331] vö. Pléh Csaba: *A megismeréstudomány alapjai. Az embertől a gépig és vissza*, Typotex Kiadó, Budapet, 2013, 13.
[332] Mt 9,1-7, Mk 2,1-12, Lk 5, 17-26
[333] Mk, 9,14-29, Mt 9,18-26, Mk 9,14-29
[334] Mt, 12,9-21
[335] Mt, 20,29-34, Mk 10,46-52
[336] Mt, 4,24, Mt 9,27-31, Mk, 1,21-28, Mk 1,32-45, Mk, 7,31-37, Lk 5,12-16
[337] Vö. Romano Guardini: *Az Úr Krisztus. Elmélkedések Jézus Krisztus személyéről és életéről,* Szent István Társulat, Budapest, 2006, 64-67.
[338] Nyilván erről a cessationizmus másként vélekedik.
[339] vö. Zimmerling, 2009/a, 97-99.
[340] Theißen, 2008, 32.
[341] vö. Siba, 2020/a, 162.
[342] A piramis különböző szükségletek betöltését az előző szinthez köti. Legalapvetőbb szükségleteinktől a piramis csúcsáig így következnek: fiziológiai, biztonság, közösséghez tartozás, elismertség, önmegvalósítás A hetvenes évek kutatásai a spiritualitást függetlenítették a vallástól, antropológiai fogalomként kezelték és ennek következménye, hogy Maslow úgy vizsgálta a spirituális értékeket és a csúcsélményeket, mint

függetlenítették a vallástól, antropológiai fogalomként kezelték és ennek következménye, hogy Maslow úgy vizsgálta a spirituális értékeket és a csúcsélményeket, mint amelyek bármely vallás tanításától függetlenül jelen vannak az emberben.[343] Az ún. csúcsélmények – Maslow szerint – „a legmagasabb boldogság és beteljesülés ezen és más legmagasabb pillanatai".[344] Néhány példát hoz Maslow, melyeket csúcsélményeknek tekinthetünk: a szülői, a misztikus vagy óceanisztikus, a természeti élményt, az esztétikai észlelést, a kreatív pillanatot, a sportteljesítményt.[345] Az emberi létezés fontos pillanatai, melyek az egész személyiségre meghatározó módon hatnak, ugyanis azokat átélve az ember nem marad ugyanolyan, mint volt. Maslow a következő megállapításokat teszi – többek között – a csúcsélményekkel kapcsolatban: 1) A csúcsélményekben az egész univerzum eggyé válik, egységes és integrált egészként érzékeli az átélő.[346] 2) A csúcsélményekben nincs helye az értékelésnek, összehasonlításnak, ítéletnek, puszta érzékelés vagy hallgatás és érzés.[347] 3) Az érzékelés nincs odakötve az ember attitűdjéhez, hanem külsővé válik, mintha kilépne önmagából az átélő és független, szabad létállapotban, objektív módon szerezné meg a csúcsélmény tapasztalatát.[348] 4) Az érzékelés egy olyan állapotban jön létre, ahol az egyén önmagától függetlenedett, személytelen, vágyaktól mentes, szükségeitől és kívánságaitól szabad állapotába.[349] 5) A csúcsélményben a tudat számára megszűnhet az idő és a tér, mintha az örökkévalóság nyílna meg az átélő számára.[350] 6) A csúcsélményekben megszűnik a rossz érzékelése, az élet és a létezés értelmesnek, szépnek és tökéletesnek tűnik, mintha csak jó oldala lenne. Az emberek nem csak létezők, de szentek is Maslow szerint, mintha a menyország egy darabját érzékelné az átélő. [351] Ennek következménye, hogy pozitív érzéseket hoz felszínre a csúcsélmény, mint amilyen a boldogság, az öröm, a hála, gyönyör, meglepődés, ámulat. Szerencsésnek, áldottnak és megajándékozottnak nevezik magukat az átélők. Ugyanakkor alázatosságot, félelmet és csodálatot vált ki, passzív és befogadó átélője az eseményeknek. Legtöbb esetben arról számoltak be később, hogy olyan élményben volt részük, amit nem érdemeltek meg.[352]

---

amelyek bármely vallás tanításától függetlenül az emberben jelen vannak. L. Abraham H. Maslow: *Religions, Values and Peak-experiences,* Penguin Books, h.n., 1976, 3-4., 10.

[343] Maslow, 1976, 3-4., 10.

[344] Abraham H. Maslow: *A lét pszichológiája felé,* GABO Könyvkiadó, h.n., 2021, 195.

[345] Uo.

[346] Maslow, 1976, 59.

[347] Maslow, 1976, 60.

[348] Maslow, 1976, 61.

[349] Maslow, 1976, 62.

[350] Maslow, 1976, 63.

[351] Maslow, 1976, 62-67.

[352] Maslow, 1976, 65., 68.

A vallási élménytipológiákban a paranormális jelenségektől kezdve az eksztatikus állapoton át mindenféle extremitás előfordulhat. Gerd Theißen fokozatosságot és átmenetet vélt felfedezni a vallásos tapasztalatokban: így megkülönböztet konfirmatív, eksztatikus, revelatív és választapasztalatot. Mind a négy kifejezés magyarázatra szorul. Megerősítő (konfirmatív) tapasztalat jön létre Isten jelenvalóságának átéléséből. Választapasztalat, ha valaki Isten tetteit ismeri fel, éli át a saját életében. Az ekstázisban intenzív istenélményt él meg az ember, míg a revelatív tapasztalatban közvetlenül Istentől kap üzenetet az átélő.[353] Extremitásnak számítanak a spirituális élmények között a jelenések, a víziók, a látomások – mint az álomban vagy ébren töltött állapotban átélt Mária-, vagy Krisztus-jelenések.[354] A maslow-i csúcsélményfogalom ezzel ellentétben sokkal inkább a hétköznapokra jellemző, az ember életében tapasztalható, nem pedig a hétköznapitól eltérő különleges, eksztatikus vagy csodatörténésekben valósul meg. Így kapcsolódik össze a protestáns gondolkodásmóddal, melyben az Istennel való találkozás körülményei nem az elképzelhetetlenhez, a váratlanhoz igazodnak, nem a fizikai törvényeknek ellentmondó követelményeknek igyekeznek megfelelni, hanem hétköznapiságukban is olyan átélések lehetnek, melyek hosszútávon meghatározzák az ember gondolkodásmódját, attitűdjét, azaz alapjaiban képesek megváltoztatni az embert.[355] A protestáns spirituális csúcsélmény tehát hétköznapi és transzformatív. Hétköznapi abban az értelemben, hogy a fizika törvényeinek alávetett. Transzformatív, mert az ember gondolkodásmódját, attitűdjét, hitrendszerét, látásmódját és viselkedését is megváltoztathatja.

Hood szerint kétféle vallásos tapasztalat létezik: az egyik a *numinózum*, másik a *misztikum* tapasztalata. [356] E kettőt összekapcsolhatjuk a külső és a belső tapasztalattal, hiszen míg a *numinózummal* való találkozás külső, addig a misztikus élmény belső tapasztalat. Rudolf Otto, az Ószövetség nagy történeteiből válogatva írt a Szenttel (*numinózummal*) való találkozásról, mely egyszerre félelmetes és vonzó.[357] Ebben a találkozásban az ember és az

A csúcsélményekről és azoknak alapjául szolgáló B-megismerésről Maslow máshol is ír. in: Maslow, 2021, 196-228.

[353] Theißen, 2008, 108.

[354] Vö. Ralph W. Hood, Jr.: Mystical, Spiritual and Religious Experiences, in: Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, The Guilford Press, New York, London, 2005, 349.; Tom Doyle, Greg Webster: *Dreams and Visions: Is Jesus Awakening the Muslim World?,* Thomas Nelson, h.n., 2012

Paranormális jelenségekkel ebben a disszertációban nincs módom foglalkozni: testen kívüli élmények, levitáció, megszállottság, stb. (l. Hood, 2005)

[355] Bobert, 2019, 506.

[356] Hood, 2005, 236.

[357] Rudolf Otto: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz,* Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 22-43.

Isten, mint két világ találkozik egymással. Megvalósul az a fajta dialektika, amelyről Németh Dávid is ír a protestáns spiritualitással kapcsolatban, ugyanis e kettő közötti különbség nem oldódik fel.[358] Az ember nem tudja átlépni azt a határvonalat, amely a Szent és a profán között feszül és folyamatosan szembesül Isten *totaliter aliter* vonásával. Az Ószövetségben az égő csipkebokor képében megjelenő Isten küldetést ad Mózesnek, aki ezt a küldetést vállalva alakul át azzá, aki kihozza a népet Egyiptomból. Jákob megküzd a Jabbók-révnél a vele birkózó Istennel, aki új nevet ad neki és végül megáldja, de nem egyesül vele. A dialektikus teológia istentapasztalata ebbe a kategóriába sorolandó. Az Istennel való találkozás lényege: az Istentől való megszólítottság. Tévesen a tapasztalati oldal elhalványításának tartja Peter Zimmerling Kierkegaard gondolataira erősen építő barthiánus teológia nóvumait, hiszen szerinte Karl Barth teljesen elzárkózott az érzékekre és érzetekre építő istentapasztalattól.[359] Valóban így van-e? Vagy inkább csak az érzékszervek sokszínűségét leszűkítve, kizárólag a szemre és a fülre épít? Az igeolvasás és igehallgatás ugyanis e két érzékszerv nélkül aligha lehetséges. Sőt az Újszövetségben is olvashatunk a látás és a hallás fontosságáról.[360] Barth az Emil Brunnerrel folytatott vitájában zéró toleranciát hirdetett a természeti teológiával szemben.[361] Kritikájának lényege, hogy az általános kijelentésen keresztül lehetetlen megismerni Istent, mert az Istennel való találkozás csakis az Igén keresztül lehetséges: az ember igeolvasás által adja meg annak lehetőségét, hogy meghallhassa Istent és válaszolhasson neki imádságban és engedelmességgel. Ezen a kommunikatív úton keresztül is megérintődhet az ember és aktiválódhat az érzelmi oldala, bevonódhat egy-egy történetbe, átérezheti Isten szavának súlyát. A dialektikus teológia a barthi zéró toleranciának köszönhetően – amelyet az 1934-ben megjelent *Nein!: Antwort an Emil Brunner* c. kis füzetben foglal össze – kizárólag Isten által kezdeményezett kommunikáción keresztül teszi lehetővé a Vele való találkozást. Ennek a mély teológiai meggyőződésnek a mélyén negatív antropológiát fedezhetünk fel az emberi természet romlottságánál fogva, mely nem képes az Istent érzékelni. Ha egy mondatba kellene összefoglalni, így hangozna: az ember Isten nélkül mindig tévútra téved az istenkeresésében, mert az ember magától Istent megismerni nem tudja.[362] Ugyanakkor a különös kijelentés,

[358] Németh, 2012, 114.
[359] Zimmerling, 2019/d, 24.
[360] „Akinek van füle a hallásra, hallja!" Mk 4,9; „A hit tehát hallásból van, a hallás pedig Krisztus beszéde által." Róm 10,17; „Jézus így szólt hozzá: Mivel látsz engem, hiszel: *boldogok*, *akik nem látnak*, és hisznek." Jn 20,29
[361] Karl Barth: *Nein!: Antwort an Emil Brunner,* München, 1934; Alister E. McGrath: *Emil Brunner. Újraértékelés,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2018, 164-169.
[362] Barth, 1962, 197-218.

maga Jézus Krisztus hidalja át a szakadékot Isten és ember között, így az írott Ige és a hirdetett Ige megteremti annak lehetőségét, hogy létrejöjjön a találkozás. Ez is tapasztalat: mert a megszólítottságban van kapcsolódás, aha-élmény, találkozás, kommunikáció a szó közösségi értelmében. Tapasztalat, mert ugyanúgy külső inger – Isten megszólító Igéje, hangja – a hallás által eléri az embert és az internalizáció folyamatában belsővé válik, azaz eléri a szívet és belső változást eredményez. Barthnak tehát nem a tapasztalattal van problémája, hanem kritikája leginkább a tapasztalatszerzés alanyát illeti.[363] Ki az, aki a tapasztalat szerzője? Maga Jézus Krisztus, a testté lett Ige.

A misztikus élmény ezzel szemben egységélmény, az ember az Istennel való teljes egységet éli át. Nincs abban egyetértés, hogy mit is jelent a teljes egység Isten és ember között. Leggyakrabban a van der Leeuw által is megfogalmazott állítást halljuk az egységélmény kapcsán, melyben a misztika legfontosabb sajátossága, hogy „alapvetően megszűnik a szubjektum és az objektum kettőssége (…) hiszen a misztika lényege éppenhogy az erre a megszüntetésre irányuló vágyakozás”[364]. Az Istennel való egységnek ezen olvasata miatt hangozhatott el az a vélemény a hatvanas években, hogy valójában nincsenek protestáns misztikusok.[365] Ugyanezen a véleményen van Németh Dávid is, aki a protestáns kegyességet „a Jézus Krisztus Atyjával való dialógikus (Igére figyelő és imádkozó) kapcsolatban és az embertársi szolidaritásban”[366] látja megvalósulni. A dialogicitás és az egység Isten és ember kapcsolatának két különböző olvasata. Egységélmény alatt a misztikusok is mást értettek, kezdve a szoros értelembe vett azonosságtól, egészen a szeretet beteljesedéséig, melyben viszont nem szűnnek meg a határok aközött, aki szeret és akit szeretnek.[367] Ennek a sokszínű elgondolásnak néhány jellegzetes példáját érdemes megnézni. Pszeudo-Dionüsziosz Aeropagitésznél az egységélmény feltétele, hogy az ember hátrahagyja az elégtelennek bizonyult gondolatait, mentális képeit, szavait, átlépi tudatának és érzelmeinek emberi határát, mindez a kontemplatív imádságban valósulhat meg.[368] Ebben a misztikus egységélményben az ember önmagát kell legyőzze, teljesen passzívvá kell válnia, minden minimális aktivitástól meg kell szabadulnia. Paradoxon, mert egyszerre nagyon nagy erőt és

[363] Uo.
[364] Gerardus Van der Leeuw: *A vallás fenomenológiája,* Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 427.; bővebben: Marxer, 2003, 17.
[365] W. T. Stace szavait idézi: Andrew Louth: *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei. Platóntól Dionüsziosz Areopagitészig,* Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2019*,* 16.
[366] Németh, 2012*,* 114.
[367] Louth, 2019, 16-17.
[368] Leppin, 2007, 33.; vö. Bobert, 2019, 494-495.; Szeiler Zsolt: Átistenülés a dénesi misztika hagyományában, in: Puskás Attila, Perendy László (szerk.): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok,* Szent István Társulat, Budapest, 2019, 123-124.

munkát kell befektetni (ennek fázisai: *purgatio* (önmagunk megtisztítása), *illuminatio* (megvilágosodás), *unio* (egyesülés)), hogy végül egyesülhessen Istennel.[369] Az egységélmény eksztatikus Dionüsziosznál, mert az eksztázis tudja a lelket odakötni szeretete tárgyához.[370] Hasonlóan Clairvaux-i Bernáthoz az istenkapcsolatban megjelenő szeretet nála is az *erosszal* függ össze, nem pusztán *agapé*.[371] A Clairvaux-i Bernát-féle misztika jegyesmisztika, az Istennel való misztikus egységélmény ugyanis testi tapasztalathoz, az *erosszal* összefüggő szerelmi egyesüléshez hasonló.[372] Hogy ez mennyiben a valódi testi vágyak szublimációja? Ezt a kérdést mások is feltették már.[373] Nem véletlen magyarázza Bernát lelkesen az Énekek énekét úgy, mint ami a Krisztussal való egységről szóló könyv.[374] A szeretetben Isten és az ember két egymást szerető félként jelenik meg, és végig elkülönülnek, ahogyan a szerelmi beteljesülésben is úgy válnak egy testté, hogy közben megmaradnak két fél, de ez esetben – eltérően a földi szerelemtől – Isten és ember között nincs egyenlőség.[375] Nem két egyenlő horizont, nem két egyenlő világ olvad össze ebben a szeretetkapcsolatban, hanem az ember érzéseivel, lényével a kegyelem munkájának köszönhetően belesimul az Isten akaratába.[376] Eckhart mesternél „az igazi misztikus egyesülés azt jelenti, hogy az ember elveszíti saját akaratát Isten akaratában."[377] Ehhez az embernek meg kell haladnia önmagát és az érzéki és értelmi képességeit át kell lépnie, meg kell haladnia, amint azok megszűnnek, az ember kiüresíti magát, hogy Isten betölthesse.[378] Az *unio mystica* Tauler teológiájában sem két egyenlő fél találkozása és egyesülése, hanem az ember megszűnik személyében létezni és teljesen Istené lesz azáltal, hogy akarata feloldódik, belesimul az Isten akaratába.[379] Mindezt könnyen elragadtatott állapotban tapasztalhatja az ember, de az eksztatikus állapot nem szükségszerű feltétele mindennek.[380] Luther Márton egyik előképe Tauler, a prédikációihoz készített jegyzeteit könnyen

[369] Leppin, 2007*,* 36.
[370] Szeiler, 2019, 126.; vö. Louth, 2019, 268.
[371] Uo.
[372] Leppin, 2007*,* 59-60.
[373] Uo.
[374] Leclercq, 1998, 94.; Néhány példa: a hitvesi ágy, amelyet virágokkal díszítenek fel a bibliai könyvben Bernátnál a jó cselekedetekkel feldíszített élet jelenik meg. L. Leclercq, 1998, 66.
[375] Dennis E. Tamburello: *Union with Christ. John Calvin and the Mysticism of St. Bernard,* Presbyterian Publishing Corporation, h.n., 1994, 70.
[376] Tamburello, 1994, 68-70.
[377] Walter Nigg: *A misztika három csillaga. Eckhart-Suso-Tauler domonkos misztikusok,* Paulus Hungarus-Kairosz Kiadó, h.n., i.n., 95.
[378] Uo.
[379] Gösta Wrede: *Unio Mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler,* Almqvist &Wiksell, Uppsala, 1974, 84.
[380] Nigg, i.n., 150-152.

tekinthetjük híres megigazulás tanához vezető első lépéseknek.[381] A Luther-kutatás legújabb felfedezései a reformátort is a misztika nagy alakjaihoz sorolják, jóllehet ő maga nagyon keveset beszél a misztikus unióról, annál inkább Kálvin János.[382] Ezt olvashatjuk az *Institutio*ban:

> Vallom továbbá (nehogy a járatlanokat megtévessze szőrszálhasogatása), hogy e páratlan jótól mindaddig meg vagyunk fosztva, amíg Krisztus nem lesz a miénk. A fő és a tagok összekapcsolódását, Krisztus szívünkben lakozását, egyszóval a velünk való titokzatos egyesülését tartjuk a legnagyobb dolognak, mert Krisztus, miután a miénk lett, ezzel részesít a neki adott ajándékokban. Nem úgy tekintünk tehát reá, mint aki rajtunk kívül, távolról számíthat be igazságát nekünk; ellenkezőleg, mivel őt magunkra öltöztük, testébe oltattunk, és arra méltatott, hogy eggyé legyen velünk, mi azzal dicsekszünk, hogy osztályrészünkké lett az ő igazsága. (…) Péter apostol ezt mondja: mi Krisztusban nyertük el azokat a nagy és becses ígéreteket, hogy az isteni természet részesei leszünk. Mintha bizony már most olyanok lennénk, mint amilyenek az evangélium ígérete szerint Krisztus végső eljövetelekor leszünk; sőt, János arra figyelmeztet, hogy majd akkor fogjuk meglátni Istent, mert hasonlatosakká leszünk hozzá.[383]

Ahogy olvastuk, rögtön feltűnik, hogy Kálvinnál mindez krisztológiai és szótériológiai felvetés. Krisztussal való titokzatos egységélményről ír és nem általános istenfogalmat használ. Az egységélmény tehát az emberré lett Krisztussal lehetséges, akinek köszönhetően a tagok egy testté kapcsolódhatnak össze. A protestáns misztika kapcsolódik a krisztológiához, a Szentháromságtanhoz, a pneumatológiához és a szótériológiához.[384] Az eszkatológia is fontos[385]: Kálvin arról ír, hogy a tökéletes részesedés Krisztus végső eljövetelekor történik, ugyanakkor az ígéret már a miénk. Kálvin misztikájával többen foglalkoztak, akik néhány fontos következtetésre jutottak: Kálvinnál az egységélmény a hit tapasztalata.[386] A Krisztussal való egység: felfoghatatlan, láthatatlan, megfoghatatlan, elképzelhetetlen és lelki karaktere van, melyet kifejezetten a fizikai jelleggel szemben fogalmaz meg.[387] A Krisztussal való egység ugyanakkor a Szentháromság többi tagjához is

[381] Leppin, 2017
[382] Leppin, 2007, 111.
[383] Inst. 3.11.10.
[384] Seng-Kong Tan: Calvin's Doctrine of Our Union with Christ, in: *Quodlibet Journal*, 5, 2003, 22.
[385] Wilhelm Niesel: *Kálvin teológiája,* MRE Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 98.
[386] Clive S. Chin: Calvin's mysticism, in: *Torch Trinity Journal* 6, 2003, 184.; vö. Niesel, 1998, 96.
[387] Uo.

ugyanannyira kapcsolódik. Az Atya a misztikus unió forrása és feltétele, ugyanis Ő az, aki kiválasztja erre az embert[388], a Fiú a misztikus egységben az, akivel az egységet megélheti az ember, hiszen az Ige testté lett.[389] A Szentlélek pedig a hatékony kötelék a misztikus unióban.[390] Augustinus ezt a hatékony köteléket szeretetnek nevezi: az Atya az, aki szeret és a fiú az, akit szeret az Atya.[391] Jóllehet Kálvinnál és Luthernél is a hithez kapcsolódik a tapasztalat, az egységélmény a középkori misztikusoknál a szeretet megélése. Hibás következtetés lenne azonban, ha a hitet pusztán kognitív, ismeretre építő fogalomként definiálnánk, szemben a szeretettel, mely így az érzelmekről szólhatna. A hitnek kritériuma a bizalom, mely affektív feltétel, a szeretetnek pedig van kognitív része is, sőt a középkori misztikusok a szeretet mellett az akaratról is írnak.[392] A hit és a szeretet szervesen összekapcsolódnak a misztikában.[393] Ezek után feltehetnénk a kérdést, hogyha ennyire sokszínű elképzelésekkel találkozunk, akkor valójában mi az, ami közös nevező a misztikus egységélményekben? A misztikus egységélmény az egész embert megérintő belső tapasztalat, emiatt nevezhetjük léttapasztalatnak is.[394] Nem az ember éri el különböző technikákkal, hanem Isten kegyelmének és cselekvésének következménye. Az egységélmény fő aktőre a Szentlélek, az ember csakis passzív szereplő lehet ebben a találkozásban.[395] Az élmény elmondhatatlan és felfoghatatlan és átmeneti, valamint bár érzésre hasonlít, mégis tudásnak tűnik, így noetikus jellege van.[396] Az igazság mélységébe való belelátás élményét adja.[397]

3. A spirituális tapasztalat aspektusai és jellemzői

Amikor spiritualitásról beszélünk valójában tapasztalatok sokféleségét fedezhetjük fel, ahogyan ezt a spiritualitást újrafelfedező protestáns teológusok is megjelenítik. Az Istenről szerzett tapasztalatok kérdésében nagyon színes palettát tárnak elénk még akkor is, ha a fókuszunkban csak és kizárólag a protestáns gondolkodók kerülnek. Mégis bizonyos súlypontok és közösen képviselt irányvonalak kirajzolódnak a munkáikban. Ezekből

[388] Tan, 2003, 1-4.
[389] Tan, 2003, 4-6.
[390] Tan, 2003, 6-10.; vö. Füsti-Molnár, 2014, 35.; Niesel, 1998, 97.
[391] Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába,* Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 238.
[392] Tauler, Clairvaux-i Bernát is
[393] Batta István: *A spiritualitás újra-felfedezése a kálvinizmusban és Kálvin,* doktori disszertáció, Selye János Egyetem, Komárom, 2014, 30.
[394] Wrede, 1974, 212.
[395] Bobert, 2019, 506.; vö. Marxer, 2003, 24-25.
[396] Marxer, 2003, 24-25.
[397] A misztikus vallási élményről William James írt a 19. században. L. James, 2019, 289.

érdemes azokat kiemelni, melyek meghatározhatják a protestáns spiritualitásról alkotott képünket.

3.1. Az Istennel való találkozás és a misztikus egységélmény kettőssége

Szembetűnő különbség tárul a szemünk elé, amikor azt a kérdést tesszük fel, hogy vajon a protestantizmus valóban – ahogyan Németh Dávid is írja – Isten és ember közti alapvető és lényegi különbségből fakadó dialogicitást képviseli-e a spirituális irodalomban.[398] A protestantizmus mindig is inkább hajlott arra, hogy Isten transzcendenciáját ne oldja fel valami másban, hanem inkább hangsúlyozza azt az immanenciával alkotott paradoxonból kiemelve, hogy véletlenül se érhesse a panteizmus vádja. Leginkább a Teremtő és a teremtmény közötti szakadékról nem akar hallgatni, melyet az Istentől elválasztó bűn ásott ki, és Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása hidalt át. Ha őszintén szembenézünk a valósággal, a bűn kérdéskörével nehéz mit kezdeni, és ez Isten *totaliter aliter* voltának szemlélésére és értékelésére is kihat.[399] Tóth Sára, aki maga nem a teológia felől kutatja a protestáns spiritualitást, az elmúlt években különösen nagy figyelmet fordított a protestantizmus lényegi megragadására: „A protestantizmust szokták „férfias vallásnak" nevezni, és valóban, a protestáns ember számára Isten nemegyszer inkább távoli, szigorú apaként, transzcendens „felettes énként" jelenik meg, aki bűneinkre emlékeztet, akinek igen magasak az elvárásai, és akihez nem az emberi vágyak beteljesedésén – vagyis immanens istentapasztalat révén –, hanem a róluk való lemondáson át vezet az út."[400] Bár a tanulmányban maga is lábjegyzetben jelzi, hogy a „szigorú, elvárásokkal teli apakép" inkább intuíció számára mintsem bizonyított és alaposan feltárt, akár empirikus kutatáson alapuló tény a protestantizmusról, intuitív alapokon álló gondolataiban elénk tárja, hogy a transzcendencia úgy is megjelenhet mint az emberi szabadság korlátozója, az aszkézisre és a vágyakról való lemondás útjára követelő hatalom, melyet apai princípiumként mutat be az olvasónak. Vele szemben az immanenciát inkább az anya képéhez köti, mely sokkal elfogadóbb, befogadóbb, és amelynek középpontjában a vágyak beteljesedése áll, amelyet Tóth Sára az immanencia egyik jellegzetességének tart.[401] Másik tanulmányában

[398] Németh, 2012, 112-115.
[399] Tóth Sára e témában intuitív gondolatait a protestáns transzcendencia és a tekintélyével visszaélő „apakép"-re hasonlító Istenről fejti ki a következő tanulmányában: Tóth Sára: …Az ég oly messze van, még messzebb tőled én": protestáns transzcendencia és annak felülírási kísérlete a kálvinista Marilynne Robinson Gilead-trilógiájában. in: *Kegyesség tanulmányok*, 2019 in: Tóth Sára:„Az ég oly messze van, még messzebb tőled én": protestáns transzcendencia és annak felülírási kísérlete a kálvinista Marilynne Robinson Gilead-trilógiájában – Kegyesség tanulmányok (letöltés ideje: 2024.11.19.)
[400] Tóth, 2019
[401] Tóth, 2019

részletesebben fejti ki e két istenkép különbségeit Paul Tillich fogalmait, a protestáns princípium és a katolikus szakramentális szemlélet kifejezéseket használva.[402] Tóth Sára – egyetértve Paul Tillichhel – hangsúlyozza, hogy a keresztyénség számára fontos lenne, hogy a protestantizmust meghatározó alapelv, az isteni transzcendencia elve, és a vele szemben elhelyezkedő katolikus gondolkodásra inkább jellemző szakramentális szemlélet közötti dialektika helyett szintézis jöjjön létre.[403] Nézzük meg részletesebben, mi jellemzi e kettőt!

A protestáns princípium az Isten és az ember közötti különbségre épít, így minden, ami az ember létéhez tartozik, logikája szerint szétválik és elkülönül az istenitől, sőt szembe is áll vele.[404] Mivel rendezőelve az elkülönítés: így a határok, a korlátok, a kategóriák válnak fő fogalommá és kapnak különös hangsúlyt a protestantizmuson belül. Ennek egyik következménye a tárgyiasító szemlélet. Ugyanis, ha a dolgok (a teremtett világ elemei) elveszítik szakrális erejüket és elszakadnak a Teremtőtől, akkor kiszakadnak a természeti erők élő rendszeréből és szembe is kerülnek azzal, mint szubjektum az objektummal. Így fordulhat elő, hogy Tóth Sára szerint a protestantizmus a szexualitást, az ösztönöket, az ember testi folyamatait és vágyait elidegenítette annak eredeti rendelésétől és leválasztotta az embertől, ahogyan azt a természet minden elemével ugyanúgy megtette.[405] A szexualitással kapcsolatban így fogalmaz: „Amikor a protestantizmus teljes egészében elveti a szexuális szimbolikát, akkor nemcsak azt kockáztatja, hogy megfosztja magát egy gazdag szimbólumrendszertől, hanem azt is, hogy elszakítja a szexualitást a lét és az értelem alapjától, amelyben a szexualitás gyökerezik, és amelyből szentséges mivoltát kapja.”[406] A test és a természet elidegenedésének következménye a tárgyiasulás folyamata, melyben a természet, a másik ember, de a test is puszta dologgá alakul, mely így könnyedén lesz tárgya valaminek. Tóth Sára ebben egyenesívű folyamatot lát az Istennek való engedelmességtől

[402] Tóth Sára: A protestantizmus erősségei és gyengeségei. A protestáns princípium és a szakramentális szemlélet dialektikája Paul Tillich teológiájában, in: *Sárospataki Füzetek,* 26, 2022, 27-48.
[403] Tóth, 2022, 43-46.
[404] Tóth, 2022, 31.
[405] Ugyanezzel a kritikával illetik a modernizmust is Lovász Ádám, Czopf Áron és Horváth Márk *Nonmodern* című könyvében, mely így végül érvelésükben azon a ponton ér össze, ahol a modernizmust és a protestantizmust összekötik. A kérdés, hogy valóban a protestantizmus tehető-e felelőssé a modernitás kialakulásáért, vagy a modernitás, a humanizmus következményeként a protestantizmus társadalomfilozófiai kontextusává vált, ily módon annyiban határozta meg azt, amennyiben az választ keresett a kor kérdéseire, nem pedig ok-okozati kapcsolatban állt vele. Vö. Czopf et al., 2024, 19.
Továbbá érdemes lenne azt a kérdést is felvetni, hogy vajon ez a kritika mennyiben felel meg annak a társadalomfilozófiai alapvetésnek, mely szerint Freud óta a társadalom alapvető kérdéseire a szexualitás irányából keresnek válaszokat. L. Carl R. Trueman: *A modern én felemelkedése és diadala. Kulturális amnézia, expresszív individualizmus és a szexuális forradalomhoz vezető út,* Axioma, BKKI, Budapest, 2024, 201-224.
[406] Tóth, 2022, 38.

az önmegvalósításig, ugyanis szerinte mindkettőben ugyanaz a logika érvényesül: a személy szabadságától megfosztva egy külsőleg irányított, elvárásokra építő folyamat tárgyává válik.[407] Az elvárás fogalma kulcsot ad számunkra, hogy megérthessük Tóth Sárát, ugyanis a protestantizmus istenképét sokszor egy szigorú, elvárásokkal teli, ítélő Istennel azonosítja, mely így inkább bűntudatot, szégyent és a „félelem lelkét", azaz szorongást kelt az emberben. Ezzel szemben a katolikus felekezetekben domináns szakramentális szemlélet istenképe sokkal inkább anyai, gondoskodó, terapeutikus Isten.[408] Az immanens Isten soha nem válik tárgyiasítóvá, ugyanis közte és az ember között egység van, jóllehet aszimmetrikus, mégis részesedést kínál a világ számára. Isten transzperszonális, személyfeletti, mégis alapja és forrása mindennek, így a személynek is. Nem egymással szemben állnak, hanem Benne él és mozog minden. Nem egyenlő vele, de Isten ad léterőt mindennek, ugyanakkor mégis meghalad mindent, ezért a világ célja, hogy az Istennel való egységhez jusson el. Ez alapján mindennek, az anyagnak, a testeknek, a természetnek és elemeinek szentségi mélységük van, így kiemelkednek a profán dolgok halmazából. A szakramentális szemlélet középpontjában a szimbólumok állnak, melyek „a végtelent a véges felé fordítják, a végest pedig a végtelen felé".[409] A szakramentális szemlélet alapja az inkarnációs teológia, mely Isten testet öltésének csodájából indul ki.[410] „Az anyag és a Lélek szakramentális egysége – melyet az emberi arc kapcsán az imént láttunk – szükségszerűen a testet öltés titkához vezet. Egyértelműen a Krisztus-esemény a kereszténység, illetve a protestantizmus szakramentális alapja. Tillich számára az inkarnációban Isten és ember teremtésből következő örök egysége mutatkozik meg, a feltámadás és az Új Lét pedig elővételezi ennek az egységnek a helyreállítását."[411] Tillich gondolatait vizsgálva Tóth Sára arra a következtetésre jut el, hogy a szakramentális szemlélet jobban elősegíti Istennel, a másik emberrel és a teremtett világgal való egység megélését, mely a spiritualitásban egy fontos aspektus.[412] A szakramentális szemlélet továbbá a testet és a vágyakat kiemeli a „dolgok kategóriájából", így azok is sokkal inkább kapcsolódnak az emberhez, mintsem leválaszthatóak lennének róla. Tóth Sára gondolatrendszere mögött néhány olyan axiómát

[407] Tóth, 2022, 37-38., Vö. Tóth Sára: A hétköznapi, a rendkívüli és a szent. A protestáns spiritualitás és a szentséges megtapasztalása, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 186.
[408] Tóth, 2019, 14.
[409] Tóth, 2022, 35.
[410] Fontos megjegyzés, hogy az isteni és az emberi természet viszonya a teológiatörténetben sok vitát szült, és annak egyik fontos végső konklúziójaként kiemelték, hogy a két természet összeelegyítetlenül van jelen Jézus Krisztusban, tehát valamilyen határt húztak ezzel kapcsolatban a kettő közé.
[411] Paul Tillich Rendszeres teológiájából idéz Tóth Sára: in: Tóth, 2022, 43.
[412] Tóth, 2022, 46.

fedezhetünk fel, melyek látásmódjára nagy hatást gyakoroltak: Freud emberszemlélete az egyik, mely értelmezési keretként jelenik meg a protestantizmus és a katolicizmus istenképének értelmezésénél. Az immanens és a transzcendens istenképet Tóth Sára freudi alapokon a következőképpen különbözteti meg:

„anyai" világ	„apai" világ
teljesség (nyelv nélküli)	hiány (nyelv)
örömelv (élvezet)	valóságelv (társadalom, törvény)
differenciálatlanság, testiség és érzékiség káosza	„szimbolikus rend", szeparáció, nyelviség, diszkurzivitás
fantázia, képzelet és álmok	ész, hasznosság, helyesség
anyagi	spirituális
immanencia (belső)	transzcendencia (külső)

1. ábra: immanencia-transzcendencia /anyai-apai világ (Tóth Sára modellje)[413]

Néhány alapvetést lehet felfedezni: Isten transzcendenciája az emberben – a bűnei miatt – szorongó lelkiismeretet eredményezi, mely jellemzően protestáns sajátosság.[414] „Ha azonban az ember önmegértésének ennyire domináns eleme a földi életét végigkísérő és őt alapjaiban meghatározó bűnösség, s ha így Istennel való kapcsolatát drámai küzdelem és feszültség hatja át, akkor öndefiníciójában nagy eséllyel az Istennel való szembenállás fog dominálni és a teremtettségéből fakadó értékesség kevésbé."[415] Egyik axióma, melyet e gondolat mögött felfedezhetünk: a bűntudat nagyobb probléma az ember életében, mint maga a bűn.[416] Másodszor, a protestantizmus Freud emberképéből kiindulva, helytelenül az ösztönök és a vágyak kielégítése és az élvezetszerzés helyett azoknak elfojtására törekszik, míg az immanens istenkép célja inkább az örömszerzés és a kielégülés.[417] A spiritualitás és

[413] Tóth, 2019, 7.
[414] Tóth, 2019, 5.
[415] Uo. (Kodácsy Tamás így értelmezi Tóth Sára írását: 1) az embert meghatározó bűn olyan erős, hogy még a megváltott ember is folyamatosan távol van Istentől, 2) Isten megismerése a nyelven, a szövegen, a verbális eszközökön, dogmákon keresztül történik, és eltűnik a nyelv nélküli, belső, megfoghatatlan istenismeret. A pszichoanalitikát segítségül hívva ezt a fajta renden, elvárásokon és a verbális kommunikáción alapuló protestantizmust „apai vallásnak" (6) vagy „férfias vallásnak" (1) nevezi, amely hanyagolja az anyai elemeket, mint a feltétel nélküli szeretetet, befogadást, és a tantételeken túlmutató istentapasztalatot. in: Kodácsy Tamás: Hogyan is írjuk felül a protestáns transzcendenciát, in: *Kegyesség tanulmányok,* 2019, Kodácsy Tamás: Hogyan is írjuk felül a protestáns transzcendenciát? – Kegyesség tanulmányok, 15. (letöltés ideje: 2024.12.16.)
[416] Szakdolgozatomban a bűn kérdéskörét részletesebben elemeztem a gyakorlati teológia empirikus fordulatának szempontjából, melyet érdemes összevetni ezzel a gondolatmenettel. L. Szászné Lázár Eszter Csenge: *Empirikus fordulat a lelkigondozásban – különös tekintettel a bűn fogalmára*, szakdolgozat, KRE-HTK, Budapest, 2019, 21-35.
[417] Tóth, 2019, 6.

az istenkép kérdéskörében tehát Sigmund Freudra építeni harmonizál azzal a gondolattal, melyet Carl R. Trueman, ortodox presbiteriánus teológus képvisel. Gondolatmenetében azt vizsgálja, hogyan változik a nyugati kultúra azáltal, hogy az ember identitásának alapjai megváltoznak. Kulcsfontosságúnak tartja Sigmund Freud elméletének hatását, mely végső soron az egyén boldogságáról és identitásáról alkotott kép meghatározó alapjává vált. Könyvében így fogalmaz: „Ha minden ember vágyott célja a boldogság, akkor Freudnál a gyönyör elve – a szexuális kielégülésre fókuszáló élvezet keresése – központi fontosságú abból a szempontból, hogy mit jelent énnek lenni. Az élet célja és a jó élet tartalma a szexuális beteljesülés."[418] Az identitás fő alkotórésze Freud szerint a szexualitás, sőt a vágyai és ösztönei irányítják az embert a tájékozódásban, melyek elnyomásával, elfojtásával valójában az én és a személyiség hitelessége kérdőjeleződik meg. Tóth Sára, tanulmányában kiterjeszti a spiritualitásra Freud elméletét és az istenkép értékeléséhez szükséges elméletté válik, hogy az (mármint az istenkép) az ösztönök és a test, a vágyak beteljesítője, azaz a kielégítője lesz-e vagy sem. Trueman szerint a vágyak kielégítése pusztán a jelent érinti, így ez nem számol a jövővel, azaz nincs benne reménység és előre tekintés.[419] Következtetésképp, az eszkatológia hiányában az egyetlen szempont az ember számára, hogy a jelenben boldog-e vagy sem. Harmadrészt az immanens az egységre, a teljességre törekvő, míg a transzcendens a határokat felállító, differenciáló istenkép jelenik meg előttünk, mely mögött a határhúzáshoz, határokhoz való viszonyulás, azoknak értékelése is felsejlik, illetve a teljes összeolvadásra, az egység megélésére irányuló igény. Mindenesetre a spiritualitással foglalkozó gyakorlati teológusok valamelyik oldalon, a protestáns princípiumként is emlegetett transzcendencia mellett vagy a szakramentális szemlélethez tartozó immanencia mellett lehorgonyoznak. A protestáns teológusok nagy többsége transzcendens Istenről ír, akivel találkozni lehet. Corinna Dahlgrün szerint a transzcendenssel való találkozásnak többféle helye és módja van.[420] A lelkiségtörténeten végigtekintve hatféleképpen találkozhatunk Istennel: az egyedüllétben, a mások iránti irgalomban, a közösségben, önmagunkban, a megbocsátásban és a hétköznapokban. Tipológiája nem csak a protestáns teológia alapján épül fel, hanem ökumenikus megközelítésben szemlélhetjük az istenkeresés folyamatát. Az egyedüllét mint a találkozás helyszíne egészen a bibliai pusztaság képéhez vezet el bennünket. Egyik ilyen jelentős szín,

[418] Trueman, 2024, 205.
[419] Trueman, 2024, 223.
[420] Dahlgrün, 2018, 2-54.

amikor Jézus Krisztust a Lélek kiviszi a pusztába, ahol böjtöl.[421] A sivatagi atyák csendje és *exodusza* vonzó a 21. század embere számára. Miért olyan fogékony rá a mai közeg? Az egyedüllét, az elvonulás és a csend iránti igényt növeli a nyugati társadalomra és kultúrára jellemző információáradat, a feldolgozást nehezítő és az online térrel egyre inkább szélsőségessé váló gyorsaság. Ennek ellensúlyozásaképp rengeteg olyan nem vallásos módszer is közkedveltté vált, melyek ugyanezeket célozzák meg mint amilyen például a pszichológiában népszerű *mindfulness* gyakorlata. Ugyanakkor Dahlgrün hangsúlyozza, hogy az elvonulás soha nem csupán befelé irányuló folyamat, hanem a kifelé történő aktivitás is kapcsolódik hozzá, melyet Oszlopos Simonhoz vagy más sivatagi atyához forduló, lelkigondozást igénylőn érhetünk tetten, de Thomas Merton pedig szociális-társadalmi aktivizmusa szintén kiegészíti az egyedüllétbe való visszahúzódás attitűdjét. Jelszavuk: „A világtól elhúzódni a világért."[422] Hasonlóan csak katolikus példákat (Teréz anya, Árpádházi Erzsébet) sorol fel a diakóniai szemléletet tükröző, mások irányába nyújtott segítő kapcsolódásban való istenkeresés esetében. A mások iránti könyörület megteremti a találkozás lehetőségét, mert a szenvedő emberben felismerhetővé válik a szenvedő Krisztus. Az Újszövetségben ekképpen olvashatunk erről: „Mert éheztem, és ennem adtatok, szomjaztam, és innom adtatok, jövevény voltam, és befogadtatok, mezítelen voltam, és felruháztatok, beteg voltam, és meglátogattatok, börtönben voltam, és eljöttetek hozzám."[423]
A harmadik módja annak, hogy rátalálhassunk Istenre, ha Krisztus testét fedezzük fel, a hívő gyülekezetet. A közösség szabályai, a rendbe való betagozódás, az ünnepek és a hétköznap, a munka és az imádság ritmusa felmutat valamit Isten valóságából. A közösség védelmi funkciót is ellát, ugyanis az „én" vadhajtásainak lenyesegetésében fontos szerepet tölt be. Nem engedi, hogy az én abszolúttá és megkérdőjelezhetetlenné váljon. Ennek felismerése különösen fontos az individualizmus és a szubjektivizmus uralta kultúrában. A szerzetesrendek szigorú szabályait, a zárt keresztyén közösségek működését említi példaként. Az inkarnáció teológiai gondolatához kapcsolt negyedik istenkeresési úton az egyén válik fontossá. Az egyházatyáktól kezdve, a középkori misztika nagy alakjain át egészen a pietizmusig sokan képviselték ezt az individuális istenkeresésre jellemző szemléletet, melyben az egyén megélése, érzése, de leginkább a saját istenképűségének helyreállítása áll a középpontban. Az ötödik út azt mutatja meg, mi történik akkor, ha Isten elrejti arcát. A szenvedésben távolinak érzett Istent vajon hogyan találhatja meg az ember?

[421] Dahlgrün, 2018, 4.
[422] Dahlgrün, 2018, 5.
[423] Mt 25,35-36

Büntetés ez? Vagy megpróbáltatás, esetleg vizsga? Keresztes János a lélek sötét éjszakájának nevezte el ezt a fájdalmas életszakaszt, amelyben Istent az ember többé nem érzékeli. Ez egy olyan állapot, melyben Isten segít az embernek, hogy elhagyhassa a hamis utat, amin jár. A kísértés, megpróbáltatás az élethez tartozik. Sokszor azzal jár, hogy az ember megsüketül Isten hangjára, ezért írja azt Keresztes János, hogy Isten távolléte az ember bűnösségének következménye. Nem érzékeli többet a jelenlévő Istent. Ebben az állapotban a sötétség ellen a fényt kell megkeresni, Jézus Krisztust. Ide sorolja még Dahlgrün Avilai Terézt, Lisieux-i Terézt, Heinrich Schütz-öt, Heinrich P. Reußt is. A felsorolás utolsó eleme viszont az előzőektől eltérően csak protestáns teológusokat vonultat fel példaként. Luther Márton vagy Dietrich Bonhoeffer törekedtek arra, hogy az emberek számára megmutassák, hogyan találhatják meg Istent a hétköznapokban. Az egyház tévútjaként számon tartott kettős erkölcsiség oka, hogy a világi hivatást űző emberek számára az Istenhez való kapcsolódásra csakis kiemelt, ünnepi alkalmakkor kerülhet sor – misén, zarándoklaton, imaalkalmakon. A protestantizmus célja, hogy az egész élet Istennek tetsző módon, *coram Deo* folyjon. A reformáció nyomán elindult az egész élet átformálódására irányuló kezdeményezés. A munka mint hivatás csökkentette a hétköznap és az ünnep közti szakadékot és egyben az egyház demokratizálódását segítette elő.[424]

	Egyedül-lét	**Mások**	**Közösség**	**A saját Én**	**Sötétség**	**Hétköznap**
Istenkép	hatalmas, uralkodó Isten	szenvedő Krisztus	A Szentlélek által formált Krisztus teste	Isten-ember, a közeljövő Krisztus	*Deus absconditus,* rejtőzködő Isten, megmaradni a szerető Krisztusban	személyes, Szentháromság
Emberkép	Élet: Isten közelségében	Élet mások felebarátjaként	Élet mint a Krisztus testének része	Az összetört *imago Dei* helyreállítása Krisztus által	Bűnös ember, ráutaltság Isten szerető közelségére	Élet mint bűnnel teli, mely a megbocsátásra van ráutalva egész emberségében

[424] Dahlgrün, 2018, 49.

Életforma	Az egyedüllétben, aszkézisben és az elválásban odaadni magunkat Istennek	A felebarátnak való odaszánás	Önmagunk közösségbe és közösségnek való odaszánása	Az én átalakulása által önmagunk Istennek való odaszánása	Az Isten utáni vágyra való ráutaltság	A hétköznapokban létező, saját feladatra való odaszánás (mindennapos megtérés)
kiváltó tapasztalat	A hatalmas Isten megismerése, önmagunk mint bűnös megismerése, lelkifurdalás	A szükség észrevételére és a szavak meghallására való elhívás	Másokra utaltságunk felismerése és mások mint nekünk adott ajándéknak való felfogása	Önmagunk mint bűnösök megismerése, a Krisztusban megnyílt utak megismerése	Konfrontáció a távollévő / rejtőzködő Istennel	Hála a hirdetett evangéliumért, és a benne való hitért
A megnyilvánulási forma	Az élet megváltozása (Jézusra figyelés)	Az élet megváltozása (Felebaráti szeretet, igazságosság nevében való fellépés)	Az élet megváltozása Belépés a közösség-be, közösségi magatartás	Az élet, az akarat és a beállítódás megváltozása (aszkézis), útleírások	Az élet külső formáinak fenntartása	Az élet fenntartása (észrevétlen változás az egyéni mindennapi életben)
Hermeneutikai út/teológia	apofatikus (negatív teológia) koncentráció Jézusra	krisztocentrikus (passió vagy inkarnáció), *imitatio Christi*	pneumatologikus (hozzá a közösség és az egyénnek adott ajándékok)	teózis, Krisztus megváltása által lehetővé téve azt	*Deus absconditus* Isten világossága a bűnös számára nem megismerhető	krisztológia (inkarnáció, megigazulástan)

Veszélyei	Másokról való elfeledkezés (az istenkeresés és másokhoz való odafordulás közti egyensúly elmozdulása), a közösség elhanyagolása	Önmagunk szeretetéről való elfeledkezés	Istenről és önmagunkról való elfeledkezés (a közösség abszoluti-zálása)	A másikról való elfeledkezés (protestáns szempontból: Isten megbocsátására/kegyelmére való állandó ráutaltságról való elfeledkezés)	Letérés az útról (*desperatio* következmé-nye)	Letérés az útról (önmagunk hétköznapok-ban való elvesztése által, vagy a követelések banalizálása által)

2. ábra: Hat spirituális út az Istennel való kapcsolódáshoz[425]

Manfred Josuttis teológiai gondolkodásában a szent és a profán teljes elválasztásánál a köztük lévő határra vetül a figyelem, melyen az embernek lehetősége van átlépni. Sőt az embernek szüksége van az átlépésre, hogy a saját emberi valóságából a szent erőterébe lépjen. Manfred Josuttis szerint az istentapasztalat az élet elrejtett és tiltott zónájában történik. A lelkivezető vagy lelkipásztor ennek a két valóságnak határán végzi szolgálatát, így ő az, aki át tudja vezetni az embert a Szent erőterébe, de csak akkor, ha maga is megtapasztalta már ezt az átlépést.[426] Három fontos eszközt nevez meg, melyek az átlépéshez szükségesek: a Szentírást (az Isten Igéjének írott formáját), a személyes vezetőt és a szóbeli vagy írásbeli tradíciót.[427] A 21. század kezdetén tapasztalható spiritualitás iránti megnövekedett érdeklődés és az egyházban fellépő identitáskrízis – mely tetten érhető a lelkészi hivatás önmeghatározásának krízisében – azt eredményezte, hogy az emberek spirituális igényére nem jött válasz az egyház felől. A lelkipásztorok a gyakorlati teológia empirikus fordulatára jellemző módon inkább határozták meg magukat terapeutaként, irodalmárként, társadalomtudósként, mintsem lelkészként, melynek mélyén azt a téves következtetést láthatjuk, hogy a különböző tudományok – mint amilyen a pszichológia is – képesek megoldani az emberek problémáit.[428] Egy 1992-ben, Németországban készült empirikus kutatásra hivatkozva vonta kritika alá az egyházat, mely kutatás arról számolt be, hogy egyre többen hagyják el az egyházat és keresik a vallási élményt valamilyen New Age spiritualitásban.[429] Ez alapján arra következtethetünk, hogy a spiritualitás iránt

[425] Dahlgrün, 2018, 64-65.
[426] Josuttis, 1996, 34.; vö. Josuttis, 2002, 26.
[427] Josuttis, 1996, 49-50.
[428] Josuttis, 2002, 18-20.
[429] Josuttis, 1996, 67-68.

megnövekedett igény szükségessé teszi a lelkipásztorok lelkivezetői önmeghatározását, melyben a lelkészek vállalják, hogy a Szentírás és a Lélek segítségével átlépik a pszichológia kereteit és elvezetik az embert a Szent erőterébe, ahol az Istennel való találkozás megtörténik. A transzcendens Istennel való találkozásról olvasunk még Peter Zimmerlingnél, Howard L. Rice-nál, Richard Fosternél, Manfred Seitznál, és Christian Möllernél is, aki ezt a találkozást részletesen leírja, lépésekre bontva ennek folyamatát. Az Istennel való találkozás folyamatát Christian Möller négy lépésre osztja.[430] Német anyanyelve kifejezőbb, mint ahogyan azt mi magyarul lefordíthatjuk, így minden lépésnél szükséges odaírni az eredeti kifejezést is. Az Istennel való találkozás folyamatában az első lépés az átélés, valamilyen belső megélés (*erleben)*, ezt követi az, hogy magát az élményt valóságosnak és igaznak fogadja el valaki, azaz elhiszi, hogy az valóság (*erglauben)*, majd tapasztalattá bővül a pontszerű megélt valóság. A német nyelvben a tapasztalás (*erfahren)* kifejezés nagyon beszédes, ugyanis az egy (ismeretlen) területen való átutazást, annak feltérképezését jelenti.[431] Mindennek a következménye a megújulás (*erneuern).*[432] Möller szerint tehát a tapasztalat az Istennel való találkozásban meghatározott funkciót tölt be és egy folyamat része. Howard L. Rice is hangsúlyozza, hogy számára az istenkapcsolat nem misztikus egységélmény, hanem a teljesen más Istennel való találkozás. [433] Négy alapvetése a következő[434]: 1) Az Istennel való találkozást az ember nem tudja előidézni. Amennyiben megpróbálná, bálványimádás lenne. A találkozás mindig a leghétköznapibb és legváratlanabb helyzetben történik meg. Az ember passzív befogadó fél, csakis Isten lehet aktív. 2) Az istentapasztalat fontos eleme a félelem vagy más szóval az áhítat. Rice kritika alá veti azokat a beszámolókat, melyekben a találkozáshoz csak öröm, szeretettség-érzet vagy jóérzés kapcsolódik. Úgy véli, hogy ezeket felül kell vizsgálni, valóban Istennel találkoztak-e. 3) Az Istennel való találkozás következménye a sokszor nehéznek tűnő küldetés. 4) Az istentapasztalat megértéséhez szükséges a keresztyén közösség megerősítése. A félreértéstől, rossz interpretációtól óvja meg az embert a lelkivezető. A Németországban megjelent protestáns spiritualitásról szóló kézikönyv harmadik kötetében elenyésző az Isten immanenciájával kapcsolatos gondolat, míg a transzcendens Istennel való találkozás, a Hozzá való kapcsolódás és a róla szóló istentapasztalat szinte mindegyik

[430] Möller, 2004*,* 1-4.
[431] Richter: Erfahrung, in: Hans Frhr, v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege Knud E. Logstruff, Kurt Galling (szerk.): *RGG* (3. kiadás), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1958, 551.
[432] Möller, 2004*,* 1-4.
[433] Rice, 1991, 37-39.
[434] Uo.

tanulmányban megjelenik. Talán egyedül Sabine Bobert az, aki megemlíti Isten immanenciáját, méghozzá a meditáció, mint spirituális gyakorlatról szóló gondolatmenetében. A meditáció számára olyan tanítóeszköz, mely megtanítja az egyént élni a Lélektől kapott érzékelési képességével, hogy az észlelhesse az Isten immanenciáját és a világ szépségét.[435] Bobert egyébként az előzőekben említett teológusokkal ellentétben inkább misztikus istentapasztalatról ír. A misztikát tapasztalatra alapozott istenismeretként határozza meg, melynek lényege és célja az Istennel való egységélmény átélése, amelyben eltűnik minden elválasztó határ Isten és ember között.[436] A misztagógia az az eszköz, mely segíti az embert eljutni a saját egyéni fejlődési útján a legmagasabb elérendő szintig, ahol egzisztenciálisan részesedik Krisztusban.[437] Néhány fontos megállapítást tesz ezzel kapcsolatban[438]: A misztagógia a legjobb eszköz ahhoz, hogy a személyiség minden életszakaszában a legmagasabb fejlődési célhoz érjen. Ehhez szüksége van megfelelő rituális formákra, mint amilyen a kontemplatív imádság is. Nagy akadálya a legmagasabb fejlődési szint elérésének, ha a különböző istenképeink és projekcióink útját állják a misztikus uniónak. Ezért a verbalitás minden elemétől meg kell szabadulni,[439] hogy az ember teljesen eggyé válhasson Istennel. Szerinte a misztikus istentapasztalat képes a posztmodern életfeltételekre válaszolni, mert ebben a korban az ezotéria és a vallásközi párbeszéd is kihívás elé állítja az embert. Bobertnél az istentapasztalat csúcsélménye tehát egy belső, individuális folyamat: az Istennel való egyesülés, mely a személyiség transzformációját eredményezi.[440] Boberthez hasonlóan Martina Kumlehn számára is fontos gyakorlati eszköz a kontemplatív imádság és a csend. Isten megtapasztalásához üres térre van szüksége, hogy az ember megismerhesse Isten jelenlétét, megélhesse a Vele való egység élményét, és a hozzá kapcsolódó óceanisztikus érzést, benne a szeretettel és a ráhagyatkozás érzetével.[441] Ez az egységélmény a tapasztalat mély dimenziója, amelyet Kumlehn szerint leginkább a transzcendenssel, de a természettel, emberi közösséggel vagy a társadalommal való egység megélésében is felfedezhetünk.[442] Martina Kumlehn az egységélményt keresve transzcendensről beszél, így valójában szinte elvétve találunk a protestáns spiritualitással foglalkozók között olyat, aki Istent a szakramentális szemlélet irányából próbálná körülírni,

[435] Bobert, 2019, 510.
[436] Bobert, 2012, 96.
[437] Bobert, 2012, 85., 106.
[438] Ezekről itt olvashatunk bővebben: Bobert, 2012, 103-106.
[439] Bobert, 2019, 495.
[440] Bobert, 2019, 494-496.
[441] Kumlehn, 2017, 282-283. Vö. Anton Bucher: *A spiritualitás pszichológiája,* Oriold és Társai, Budapest, 2018, 34-38.
[442] Kumlehn, 2017, 282-283. vö. Bucher, 2018, 34-38.

sokkal inkább meghatározó a protestáns princípium és Isten transzcendenciája, mely a misztikus unió protestáns felfogásában is megmarad.

3.2. Isten és ember szerepe és a spirituális gyakorlatok kapcsolata

A protestáns spiritualitás számára kardinális kérdés, hogy ki a cselekvő és ki az elszenvedő fél egy adott helyzetben. A protestáns teológusok így külön kiemelik, hogy az istentapasztalatot megidéző eseményben az első lépés minden esetben Istent illeti meg. Ő a kezdeményező fél, míg az ember leginkább passzív szerepet tölt be. Ugyanakkor mégis kérdés marad számunkra, hogyha Isten az, aki cselekszik, akkor milyen funkciója van a spiritualitás számára oly fontos lelkigyakorlatoknak. Az Istennel való találkozás élményét sokszor az előbb említett gyakorlatok során éli át az ember. Mindezek ellenére az embert inkább passzív félnek láthatjuk. Howard L. Rice és Christian Möller is kiemeli, hogy az ember csak passzív, befogadó fél és egyedül Isten aktív. [443] Ugyanakkor a találkozás előtt az emberben lévő hiányérzet, azaz az Isten nélküli állapot meghatározó. Peter Zimmerling szerint a keresztyén gyakorlatok az Istennel való közösségre, találkozásra törekszenek.[444] Nem a gyakorlatok idézik elő az istentapasztalatot, ily módon kizárható a mágikus, ezoterikus kontroll Isten felett, de a gyakorlatok az ember körülményeiről gondoskodnak, előkészítik az embert a fogadó, azaz magára a passzív szerepre. A keresztyén gyakorlatok ma nem csak gondolkodásra hívják a hívő embert, hanem tapasztalatorientáltak is egyben: az ember egészét, a testet, a lelket és a szellemet célozzák meg, ismétlésre és rendszerességre törekszenek, így hosszabb időt is igényelnek.[445] Richard J. Foster, aki a Fuller Theological Seminary tanára és a protestáns spiritualitás talán legfontosabb amerikai képviselője szerint a spirituális gyakorlatok segítik a hívő embert belegyakorolni a lelki életbe: többek között olyan eszközök segítségével mint amilyen a bibliatanulmányozás, a böjt, az imádság, az egyéni elcsendesülés vagy a (zenei) dicsőítés.[446] E gyakorláson keresztül az ember nem eléri Istent, hanem önmagát készíti fel, saját maga számára teremti meg a Vele való találkozás lehetőségét. Martina Kumlehn pontosítja, hogy mit ért az önmagunk felkészítése alatt: számára a különböző lelkigyakorlatokban a vallásos tapasztalat szubjektív intimitása és a közösségi aspektus egyaránt megvalósul[447], továbbá a test szerepe is felértékelődik.

[443] Rice, 1991, 22-23. – Zsoltárokat és Augustinust is idézi ezzel kapcsolatban.; Möller, 2004, 1-2.
[444] Gyakorlatok alatt a szerző az imádságot, az igeolvasást vagy egyéni csendességet érti. Bővebben: Zimmerling, 2003, 152-153.
[445] Uo.
[446] Richard J. Foster, Kathryn A. Helmers: *Life with God. Reading the Bible for Spiritual Transformation*, HarperCollins e-book, h.n., 2008
[447] Kumlehn, 2017, 265.

Példaként említi a német gyakorlati teológusnő, hogy az imádságban különleges szerepet töltenek be a testrészeink: a szem, a kéz, a fej, sőt még a lélegzés.[448] Van, aki behunyja a szemét, lehajtja a fejét, vagy épp az égnek emeli azt, van, aki felemeli a kezét, vagy összekulcsolja azt. A legjellemzőbb testtartásokról lábjegyzetben értekezik Krasznay Mónika is, aki a következőket sorolja fel: álló testtartás, térdelés, guggolás, földre borulás, meghajlás, a test megfordítása, ugrálás, a kezek felemelése.[449] Kumlehn szimbolikus jelentőséget kapcsol a különböző testhelyzetekhez: így a nyitott tenyerek a befogadást, a térdepelés az alázatot fejezheti ki. Ugyanakkor ezek a gesztusok kulturálisan és vallási szempontból is meghatározottak: gondolhatunk arra, hogy a muszlimok Mekka felé térdepelve, míg a zsidók felemelt kézzel imádkoznak. De alapvetően különbséget kell tenni aközött, hogy egy imádság közösségi gyakorlása követel meg valamilyen formát, vagy a személyes imádságok is. Krasznay Mónika a Jézus-ima kapcsán tárgyalta a test, a lélegzés és az imádság kapcsolatát: A testtartás, a tekintet (azaz a szemek fixációja) és a légzés szigorú kontrollja olyan eszköz, mely segít az imádság közben összeszedett, koncentrált maradni, így a test elősegíti azt az állapotot, melyben nem kalandozik el a gondolat, hanem egyfajta éberséggel képes az imádság állapotában maradni.[450] A Jézus-ima, melyben az imádkozó pusztán azt kéri: Jézus Krisztus, könyörülj rajtam! – egy olyan monoton, ismétlésre épülő imádság, melyben az imádság meghaladja a kognitív kapcsolódást, fő elemét a lélegzés adja, mely ütemességet biztosít. Ez az imamódszer emlékeztetheti az embert a távol-keleti meditációs módszerekre: ahol a mantrákat megfelelő légzéstechnikával, testtartással mondják el. Erre is reflektált Krasznay Mónika, aki kiemelte, hogy „sem a testhelyzet, sem a lélegzésre való figyelem (és általában a pszicho-fizikai tényezők) nem olyan fontosak az imádkozásban, mint maga az imádkozás, ellentétben pl. a távol-keleti meditációs módszerektől."[451] Sabine Bobert vallásközi perspektívából vizsgálja az imádság témakörét. A keresztyén kontempláció és a mantraszerű imádságok keresztyén gyökerét kutatva, a keresztyén misztikusok, főleg a római és keleti katolikus szerzetességből talál előképekre, melyek tézisét igazolják, mely szerint az imádság egy magasabbik szintjén a szavak, a képek és a projekciók megszűnnek létezni. [452] A szavak és a képek tulajdonképpen akadályt képeznek az Istennel való közvetlen kapcsolatba kerülés előtt.

[448] Uo.
[449] Krasznay, 2014, 24.
[450] Krasznay, 2014, 110-113.
[451] A Katolikus Egyház Hittani Kongregációjának egy dokumentumát, nevezetesen A keresztény elmélkedés néhány szempontja címűt idézi: Krasznay, 2014, 113.
[452] Bobert, 2019, 499.

Egyfelől az imádság számára veszélyt jelent az egocentrikusság, melyben ahelyett, hogy Istennel találkoznánk, a saját érzéseink és gondolataink körül pörgünk, másfelől veszélye lehet az imádságnak, hogy Isten helyett saját projekcióinkkal, megbetegítő istenképeinkkel találkozunk.[453] Sabine Bobert szerint ezeket érdemes olyan imamódokkal kiküszöbölni, melyekben kevesebb szerepet, vagy egyáltalán semmilyen szerepet sem töltenek be a szavak. Ilyenek a mantrikus imádságok, melyekben az ismételt mondatok értelme kevésbé fontos, mint az ütemessége, ritmikussága, a lélegzettel vagy mesteribb fokon a szívdobbanással való összehangoltsága[454], illetve a kontempláció, melyben Loyolai Ignáchoz és Jálics Ferenchez nyúl vissza.[455] Mivel a légzéstechnikára épített non-kognitív imaformák alapvetően azonosságot mutathatnak a többi vallás hasonló technikájával – ugyanis a leginkább szavakhoz és gondolatokhoz kötött tartalmi elem hiányzik – ezért ebben az esetben nagyobb kérdés, hogy vajon mely eleme teszi keresztyénné az elmélkedést, a meditációt vagy a kontemplációt. Sabine Bobert szerint a keresztyén kontempláció abban különbözik a távol-keleti meditációs technikáktól, hogy nem a semmibe vezeti az imádkozót, hanem az Istennel való közvetlen kapcsolatba.[456] A spirituális fordulatban a gyakorlati teológia a kegyességi gyakorlatokra nagy hangsúlyt fektet, sőt azokat minél változatosabban igyekszik felmutatni a hitüket gyakorolni kívánók számára. A társadalomra jellemző pluralizmus hatását lehet felfedezni abban, hogy minél szélesebb kínálatot igyekszik nyújtani. Ha csak Martina Kumlehn rövid spiritualitásról szóló fejezetét nézzük végig, láthatjuk, hogy nem szűkíteni, hanem akár más felekezeti vagy vallási hagyományok gyakorlatával bővíteni igyekszik listáját: imádság, bibliahasználat, éneklés, zenélés és zenehallgatás mellett megjelenik a meditálás, a különböző testtapasztalatokra építő gyógyítás, böjtölés, zarándoklás vagy futás és a természetjárás.[457] Minden olyan gyakorlatot felsorol, amely valamilyen érzelmi reakciót válthat ki az emberből, mely – ahogy fogalmaz – az „én transzcendentálásától egészen istentapasztalatig vezetheti el az embert”.[458] Hasonlóan változatos gyakorlatsort mutat be spiritualitástörténetében Bradley P. Holt, az Augsburg University emeritus professzora, aki amellett, hogy a lelkiségtörténet nagyobb alakjairól ír, számos imaformával ismerteti meg olvasóját, nem titkolva, hogy a spiritualitás ökumenikus szempontból nem jelöl ki

[453] Bobert, 2012, 331-336.
[454] Sabine Bobert kézikönyvet is jegyzett e témában, melyben a mantrikus imádság gyakorlatát egyfajta coaching-gyakorlat alapjául szolgáló mentális program alapjaként kezelte. E könyv sokkal inkább mutatja Bobert vallásközi párbeszéd melletti elköteleződését. in: Bobert, 2016, 69-79.
[455] Bobert, 2012, 326-330.
[456] Uo.
[457] Kumlehn, 2017, 266-270.
[458] Kumlehn, 2017, 269.

határokat[459]: többek között a csend, a sétálás közben mondott imák, az istentiszteleti jelenlét, a közösségi dicsőítés, a bibliaolvasás és a bibliatanulmányozás, a memorizálás, a kontempláció, a meditáció, az elvonulás, a böjt, a mantra és a Jézus-ima, valamint a rózsafüzér is megjelenik nála kiegészülve a társadalmi igazságosságra irányuló aktivitással.[460] A bécsi Sabine Hermisson szerint a spiritualitás felívelő szakaszban van, melynek jele a sokszínű kegyesség: kontempláció, csendgyakorlatok, ikonfestés, böjt, írásmeditáció.[461] Peter Zimmerlingnél – hasonlóan a korábban említettekhez – szintén ökumenikus határokat átlépve, változatos gyakorlatsort olvashatunk: az imádság az első helyen szerepel nála is. Számára az imádság egy olyan eszköz, mely minden keresztyén felekezetben kulcsszerepet tölt be.[462] Az imádság mellett a személyes bibliaolvasást nevezi meg fontos protestáns kegyességi gyakorlatként, melybe beletartozik a lecio continua, a herrnhuti Losung, és a különböző áhítatok (az elcsendesedést segítő szövegek).[463] Ezek mellett a keresztség, az úrvacsora és a gyónás gyakorlatát[464] nevezi meg, mely utóbbi szokatlan lehet protestáns határokon belül, ugyanakkor Peter Zimmerling szerint ennek a gyakorlatnak erős protestáns gyökere van, hiszen Luther és Kálvin idejében még nem veszett ki a bűn megvallásának gyakorlata, mely időszakban a penitencia, azaz a bűn kifizethetősége volt kérdés és nem a bűnvallás maga.[465] Christian Möller szerint is problematikus, hogy nincs intézményesített bűnvallás vagy akár gyónás, mert „így az a lelki éhség is hiányzik, melyet az úrvacsora szüntet meg kenyérrel és borral”[466]. A protestáns kegyességet katolikus oldalról gazdagító gyakorlatok sora nem zárul le a böjttel, hanem folytatódik: a lelkigyakorlattal, a böjttel, a zarándoklattal és végül a szentek tiszteletével.[467] Ez utóbbival az általa szerkesztett spiritualitásról szóló kézikönyv harmadik kötetében is foglalkozik és leginkább az ifjúságnevelés területén alkalmazandó hasznos eszközként mutatja be. Alapgondolata, hogy az ifjúság számára fontosak a példaképek, és a szentek olyan emberek voltak, akik a krisztuskövetésben élen jártak, így megfelelőek arra, hogy példaképpé

[459] Holt, 2017, 3. (A spiritualitás felekezetekkel és vallásokkal való kapcsolatáról később szó esik a dolgozatban.)
[460] Holt, 2017, 25-47.; 90-92. (Ezeket bővebben kifejti Holt, most csak felsorolás szintjén érintjük.)
[461] Hermisson, 2016/b, 11.
[462] Zimmerling, 2003, 193-194. (Bővebben az imádságról a 193-208. oldalakon olvashatunk.)
[463] Zimmerling, 2003, 208-216.
[464] Zimmerling, 2003, 216-227.
[465] Zimmerling, 2009/b, 27-32., 43-66.
[466] Möller, 2003, 53.
[467] Zimmerling, 2003, 257-280.

váljanak számukra, elősegítve ezzel a személyiségfejlődésüket.[468] Christian Möllernél szintén számos gyakorlat jelenik meg bevezetésében, ám ő a gyakorlati teológiai diszciplínák szerint kategorizálja azokat: így beszél az istentiszteletről, mely a Szentháromság valóságába való belépés, ráhangolódás[469], az éneklésről, mely a Szentlélek fogadására készíti fel az embert[470] a csendről és a koncentráció elmélyítését elősegítő ismétlődésről[471] (imádság, énekek, Taizé), a testgyakorlatokról (a begyakorlás lényege, hogy a testgyakorlatok segítségével része lesz az ember életének a lelkigyakorlat, ezért fontos, hogy ülve, állva, lélegezve vagy menve csináljuk azt)[472]. Az ismétlés szerepe Christian Möller szerint ártalmas lehet, ha „Isten Lelkével szemben arra építek, hogy bármilyen spirituális gyakorlatot vagy technikát használok, mert valójában azok még jobban elzárnak a Lélek oxigénjétől".[473] A protestáns gyakorlati teológusok tehát arra törekszenek, hogy minél színesebb eszköztárat adjanak a kegyesség megéléséhez, amely a transzcendenssel való találkozásban az előkészítés lépéseit jelentik. Ebben egyértelműen tükröződnek a pluralista társadalom kínálatra vonatkozó igényei: a sokszínűség és a választhatóság szempont a kegyességi gyakorlatoknál.

3.3. Hétköznap és ünnep a protestáns spiritualitásban

Harmadik fontos kérdése a spiritualitásnak az időisége. Mikor és milyen keretek között gyakorolhatjuk a hitet? Corinna Dahlgrün szerint a hétköznapiság kulcsfogalom, mely egyik lehetséges módja az Istennel való találkozásnak.[474] A korábban már bemutatott, hat út közül ez az egyik, és az egyetlen, amelyben kizárólag protestáns teológusok jelennek meg. Ez sejteti számunkra, hogy a hétköznap szemben a dedikált időt jelentő ünneppel valószínűsíthetően protestáns attribútum a kegyesség szempontjából. Luther egyik fontos felfedezése volt, hogy a szerzetesi életre jellemző hitélet kiterjeszthető a kolostor falain kívülre, azaz célkitűzése volt a hétköznapi élet kolostorizálása, hogy az *„ora et labora"*, azaz az imádság és a munka dialektikája többé ne csak a kolostorok falai közé legyen bezárva. Manfred Josuttis elsőként emeli ki az istentapasztalattal kapcsolatban, hogy a

[468] Peter Zimmerling: „Dass man der Heiligen gedenken soll." Die Bedeutung der Heiligen für die evangelische Spiritualität, in: in: Peter Zimmerling (szerk.): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis, Vandenhoeck & Ruprecht Gmbh & Co. KG, Göttingen, 2019, 454-475.
[469] Möller, 2004, 95.
[470] Möller, 2004, 107.
[471] Möller, 2004, 108., 219.
[472] Möller, 2003, 39-40.
[473] Ua.
[474] Dahlgrün, 2018, 43-54.

transzcendens tapasztalata mindig a hétköznapiban jelenik meg. [475] Hasonlóan Josuttishoz Howard L. Rice alapvetéseiben is erről olvasunk: Az Istennel való találkozást az ember nem tudja előidézni, a találkozás mindig a leghétköznapibb és legváratlanabb helyzetben történik meg.[476] Peter Zimmerling is hasonlóan fogalmaz: a protestáns spiritualitás az egész életet – legyen az a személyes vagy a társadalmi – át akarja hatni.[477] Zimmerling magát a spiritualitást is a kegyességi gyakorlatok és az életforma hittel való szoros kapcsolatában értelmezi.[478] Christian Möller szerint a spiritualitás az ember élettörténetében nyilvánul meg: a születéstől az élet végéig.[479] Lutherre hivatkozva ír arról, hogy a Szentírás üzenete, maga az Ige az élettörténettel összekapcsolódva válhat a szabadítás igéjévé.[480] Martina Kumlehn szerint a spiritualitás összekapcsolható az életvezetéssel és az életstílussal.[481] Így áthathatja a spiritualitás a kultúra minden elemét, kezdve a testtel kapcsolatos gondolatoktól, az öltözködésen, lakókörnyezeten és étkezési szokásokon át elegészen a kommunikációs és érzelmi eszközökig.[482] Siba Balázs, gyakorlati teológus professzor *Hétfőtől szombatig. Lelki rítusok és spiritualitás a mindennapokban* című könyve sokkal részletesebben fejti ki a hétköznapok jelentőségét a spiritualitás szempontjából: arra a kérdésre keresi a választ, hogy „hogyan éljük meg hétfőtől szombatig, az egyszerű hétköznapokban a hitünket?”[483] Olyan feszültséget tematizál, amely még a gyülekezetekben is jellemző, mégpedig, hogy a hitélet sokszor akciószerűen történik, szemben a hosszútávú, állhatatos, hétköznapi kegyességgel.[484] Ennek okát a szokásokhoz való ambivalens hozzáállásban lehet megtalálni. Egy nagyon találó idézetet olvashatunk Siba Balázs könyvében, mely Okholmtól származik: „A protestánsok nem igazán szeretik a szokásokat, ha a kegyesség megéléséről van szó. Valami oknál fogva azzal a torzítással növünk fel, hogy a lelki életünk csak akkor lehet igazi, ha az spontán.”[485] Az életet egy ház metaforájával írja le, melynek szobái különböző aspektusokat jelölnek: így a kapu, a küszöb, a padlás, a nappali, az ebédlő, a fürdőszoba, a hálószoba és a kert az élet olyan területeit igyekszik megvizsgálni a spiritualitás

[475] Josuttis, 1996, 69.
[476] Rice, 1991, 37-39.
[477] Zimmerling, 2019/d, 22.
[478] Zimmerling, 2003, 15.
[479] Möller, 2003, 15-16.
[480] Möller, 2003, 26.
[481] Kumlehn, 2017, 286.
[482] Kumlehn, 2017, 287.
[483] Siba, 2022, 7.; Isten és élettörténet című könyvében élettörténeteken keresztül mutatja be, hogy a gyakorlati teológiában az élettörténetnek hol lehet helyet adni. L. Siba Balázs: *Isten és élettörténet*, Loisir Könyvkiadó, Budapest, 2010
[484] Siba, 2022, 14.
[485] Okholmot idézi Siba, 2022, 18.

szempontjából, mint az örökségünkhöz és múltunkhoz való viszonyunk, a pihenésünk és kikapcsolódásunk, az asztalközösség és a vendégszeretet, a testünkkel való kapcsolatunk, a szexualitás és az intimitás, a természethez való kapcsolódásunk, végül az imádság és a munka kapcsolata.[486] Tóth Sára, irodalomtudós így ír a hétköznap és a szent feszültségéről: „Figyelemre méltó, hogy a rendkívüli, a szent hozza létre a rendet, a „rendest", a „hétköznapit", az otthonosat, a barátságos földet. Tehát amikor a szent megtapasztalása és a mindennapi élet viszonyáról beszélünk, nagyon fontos a szentség rendkívülisége, túlvilágisága és mássága mellett azt is hangsúlyozni, hogy a szent szoros kapcsolatban áll a valóság otthonosságával."[487] A profán és a szakrális, az immanens és a transzcendens közötti határszabás egyben elénk hozza a hétköznap és az ünnep kettőségét is. Erre reflektál Tóth Sára az előbbi mondatában, hogy vajon helyes-e éles határt húzni ezek között.[488] Tóth Sára protestantizmussal szemben megfogalmazott kritikája ezen a ponton megbillenhet, hiszen – bár a protestantizmus Isten transzcendenciáját hangsúlyozza – mégis a hétköznapok szakralitása mellett áll ki. Ez a paradoxon jelenik meg a spirituális fordulatban: az Isten, aki e világon kívüli, mégis eljön e világba.

3.4. A spirituális tapasztalat célkitűzése

Arra a kérdésre, hogy a spirituális tapasztalat mire irányul – más választ adnak a gyakorlati teológusok. Howard L. Rice szerint a spiritualitás végső célja, hogy az ember betöltse a missziói küldetését. Az Istennel való találkozás aspektusait bemutatva kitér arra, hogy annak következménye a sokszor nehéznek tűnő küldetés, mint amilyet pl. Mózes esetében látunk.[489] Manfred Seitz, az aszketika protestáns úttörője a következő lépéseket írja le: az Isten Igéjét hallgató ember imádságban válaszol a megszólításra, melyet a gyülekezettel együtt, közösségben él meg és ebből következik a testvéri szeretet, mely megnyilvánul a többi ember irányába.[490] Peter Zimmerling ezzel szemben azt állítja, hogy a spiritualitás ellensúlyozza a gyakorlati teológiában sokáig domináns diakóniai és szociáletikai aktivitást szorgalmazó szemléletet. A spiritualitás iránti igény megfogalmazódása egyfajta egyházon belüli félszekularizációra érkezett meg válaszként, hogy kontempláció és akció, Isten és felebarát iránti szeretet, az örökkévalóság horizontja és

[486] Siba, 2022, 7-208.
[487] Tóth, 2021, 171.
[488] Mindezt már érintettük korábban: Az Istennel való találkozás és a misztikus egységélmény kettőssége c. alfejezetben.
[489] Rice, 1991, 37-39.
[490] Seitz, 1978, 166.

a világért való tevékenység elválaszthatatlanul egyensúlyban maradhasson.[491] A spiritualitás így az egyén fejlődésére irányult. Ez többféleképpen valósulhat meg: lehet ebben élménykeresés, személyiségfejlődés vagy hitbeli érési folyamat. Peter Zimmerling írja, hogy ma jellemző az élményközpontúság, így a vallásos életben megjelenő spiritualitás a maga sokszínűségével, gazdagságával az élménykeresésre is megpróbál választ adni.[492] Kitér arra, hogy a spirituális élményeknek magasabb értéket tulajdonítanak, mert nem-mindennapi tapasztalatok, ezért sokan keresik is. A spiritualitás – az élménykeresés mellett – transzformatív jellege miatt a személyiségfejlődést, az identitás kialakulását és a hitbeli érést is elősegítheti. Sabine Bobert szerint az istentapasztalat a személyiség fejlődési útjához szükséges alap, melynek végső célja a Krisztusban való egzisztenciális részesedés.[493] Ha valaki eljut idáig, akkor az egyéni fejlődési útjának legmagasabb szintjét sikerült elérnie, a személyiség transzformációját. Manfred Josuttis is inkább az egyén lelkiségére és az azon belül megélt tapasztalatra koncentrál, ám gondolatai különböznek Sabine Bobert fejlődéselméletétől, ugyanis Josuttis számára a Szentháromságban való részesedés olyan megújulási tapasztalat, melyre mind az egyénnek, mind a gyülekezetnek szüksége van.[494] Richard J. Foster szintén egyensúlyra törekszik, egyszerre látja a spiritualitás céljának a belső növekedést és a szolgálatot. Imádságról szóló könyvében a három fejezet a következőképpen tagolódik: első fejezetben a transzformáció, második fejezetben az istenkapcsolatban fellelhető intimitás kereséséről van szó, míg a harmadik zárófejezet a szolgálatról szól.[495] Hasonlóan a tanítványságról szóló könyvében is, ahol szintén elválasztja a befelé és a kifelé irányuló gyakorlatokat, sőt harmadik szempontként a szervezeti vagy gyülekezeti életet is megjeleníti.[496] Másik könyvében a spiritualitás célját a személy krisztusivá való átformálódásában határozza meg.[497] Azt láthatjuk, hogy a spiritualitás elsődlegesen az egyén lelki formálódását célozza meg, melynek következménye lehet a

[491] Zimmerling, 2019/d, 28-29.; a sivatagi atyáknál hasonlóan egyensúlyban van ez, l. Percze Sándor: A tapasztalás tanulása. Lelkivezetés és kísérés a pusztai szerzetesség gyakorlatában, in: Balogné Vincze Katalin, Kodácsy-Simon Eszter, Seres-Busi Etelka (szerk): *Teológia és tanulás: a változás lehetősége. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak és doktoranduszainak tanulmánykötete,* EHE, L'Harmattan Kiadó, Luther Kiadó, Budapest, 2024, 133-134.
[492] Zimmerling, 2019/d, 23-26.
[493] Bobert, 2012*,* 103.
[494] Josuttis, 1996*,* 40.
[495] Richard J. Foster: *Prayer. Finding the heart's true* home, 10th Anniversary Edition, perfectbound (e-book), HarperSanFrancisco, 1992
[496] Richard J. Foster: *Celebration of discipline, The Path to Spiritual Growth*, 20th Anniversary Edition, perfectbound (e-book), HarperSanFrancisco, 1998
[497] Foster, Helmers, 2008, 10.

mások irányába végzett aktív szolgálat. Azonban ez utóbbi az előbbi nélkül spirituális szempontból nem értelmezhető.

3.5. Közösség és egyén kapcsolata

Az előzőekből így következik is, hogy a spirituális fordulatban jellemzően individuális célok fogalmazódnak meg. Még a missziói célok is inkább a személyiség és az én teljességéhez tartoznak. A spiritualitás ugyanakkor az egyedüllét és a közösségi lét egyensúlyában van a helyén, mindkettő és legfőképpen a kettő egyensúlya szükséges.[498] Peter Zimmerling hangsúlyozza, hogy a társadalomban olyannyira domináns individualizáció növekvő tendenciája miatt szükséges, hogy egyfajta közösségben megélt spiritualitást szorgalmazzunk.[499] Sőt még a misztikát – melyet különösen veszélyeztet az individualizmus jelensége is – úgy értelmezi, mint az önmagával közösségben lévő Szentháromságistennel való kapcsolatot.[500] Corinna Dahlgrün osztozik ebben a gondolatban: a keresztyén spiritualitás nem képzelhető el közösség nélkül.[501] Corinna Dahlgrün szerint a lelki közösségek elsősorban az Istennel való kapcsolatra épülnek fel és ebből van erejük ahhoz, hogy a különböző konfliktushelyzetekben konszenzusra jussanak, másodsorban emberi karakterisztika is jellemzi őket, mint amilyen a inkluzivitás, az elköteleződés és a konszenzus, ezért akkor sikeres egy közösség, amennyiben képes elfogadni az egyént, képes üdvözölni a különbségeket és az elköteleződés egy közös célkitűzésre irányul.[502] Ebből fakad aztán a közös cselekvés, a közös feladat, melyek megoldásához elengedhetetlen a tagok közötti konszenzus és a konfliktusok megoldására való törekvés. Corinna Dahlgrün három olyan lelki közösségről ír, melyek jó példaként segítik a spiritualitásról alkotott képünk megformálását:[503] A *Kongregation der Marientöchter von evangelischen Marienweg* (Protestáns Máriaút Mária Leányainak Közössége) alapján: 1) a közösségi élet a szerzetesi élet erényeit komolyan veszi, azaz a szegénység, az alázat és az engedelmesség alaperények köré szerveződik 2) a napi imádság

[498] Alexander Deeg, Markus Schmidt: Spiritualität und Gemeinschaft als Koordinaten im Werk Peter Zimmerlings, in: Alexander Deeg, Markus Schmidt (szerk.): *Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2023, 15.
[499] Peter Zimmerling: Trinitarisch geprägte Seelsorge, Skizze der Beziehung zwischen evangelischer Spiritualität und Poimenik, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck & Ruprecht Gmbh & Co. KG, Göttingen, 2019, 534.
[500] Deeg, Schmidt, 2023, 18.
[501] Dahlgrün, 2018, 1.
[502] Corinna Dahlgrün: So ist's ja besser zu zweien als allein, in: Alexander Deeg, Markus Schmidt (szerk.): *Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2023, 65.
[503] Dahlgrün, 2023, 59.

az élet feletti öröm megnyilvánulása és nem kötelesség; 3) közös céljuk az Isten iránti nyitottságból eredő közösségi cselekvés, ebben az egymás iránti szeretet megnyilvánulásaképp a másikkal való törődés, a konfliktusok megoldására való törekvés, ugyanakkor az egyének szabadságának biztosítása és a közösség liturgikus megélése.[504]Az *Iona Community* (az ökumenikus Iona Közösség): 1) a *praxis pietatis* szerint élnek, azaz a napi imádságok, a másokkal való dicsőítés és a rendszeres bibliatanulmányozás mindennapos gyakorlatait végzik; 2) a társadalmi felelősségvállalás szintén fontos számukra, az igazságért és békességért való munkálkodás és a társadalmi megbékélés elősegítése; 3) egymást kölcsönösen támogatják, időbeli, energiabeli és pénzbeli javaikat megosztják egymással.[505] A harmadik példa a német *Kirchentag*, melyről egyébként Peter Zimmerling is értekezik egyik könyvében[506]: 1) Sajátossága abból fakad, hogy a közösség tagjai olyan emberek, akik nem ismerik egymást és a legkülönfélébb korosztály és csoport tagjai, ezért maga a találkozás játszik fontos szerepet. 2) A *Kirchentag*on a közös cselekvésben a lelki élet közös formáira kell a figyelmet irányítani. 3) Mivel önkéntességen alapszik, ezért a szabadság sokkal jobban az előtérbe kerül, mint mondjuk a korábban említett közösségek esetében. Michael Herbst szerint is a közösség feltétele a spiritualitásnak: a gyülekezet egyszerre előképe, iskolája és gyakorlóterepe a hit megélésének, melyből lelki élet fakad, amelyben hit, kegyesség és életvitel összefonódik.[507] A hit kapcsolati aspektusa miatt szükség van másokra, legyen az a család, a baráti kör, valamilyen csoport vagy gyülekezet, ezek segítik elő a tartós hitgyakorlást.[508] Martina Kumlehn definíciójában árnyalja a képet, ugyanis szerinte a kegyesség gyakorlása egyfelől a vallásos tapasztalat szubjektív intimitásával jelenik meg, másfelől pedig már meglévő, hagyományos formát öltve valamilyen közösséghez való odatartozásban nyilvánulhat meg.[509] Az előbbiek alapján nem lehet mesterségesen elválasztani az individuális és a közösségi aspektust, hiszen a spiritualitás az áthagyományozott formák és a szubjektív intimitás közti feszültséget igyekszik áthidalni. Bradley P. Holt szerint az individualizmus a modernitás jellemzőjeként nem fenntartható állapot, és a posztmodern, majd a nonmodern ezt meg is haladja, ezért a spiritualitás csakis közösségi értelemben értelmezhető a zsidó-

[504] Dahlgrün, 2023, 59-60.
[505] Dahlgrün, 2023, 60-63.
[506] Zimmerling, 2003, 139-146.
[507] Michael Herbst: Gemeinschaftliche Spiritualität: Mehr Anspruch als Wirklichkeit, in: Alexander Deeg, Markus Schmidt (szerk.): *Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2023, 69.
[508] Herbst, 2023, 70.
[509] Kumlehn, 2017, 265.

keresztyén kultúrkörben.[510] Darrel Joddock modernitásmodelljét mutatja be Holt: aki ehhez a korszakhoz olyan jellemzőket sorol fel mint az autonóm értelem, a haladás, a tradícióellenesség, az objektivitás, a tudományos rajongás, az optimizmus, az individualizmus és a mechanizmus. Ezekből egy olyan eszmetörténeti korszak képe rajzolódik ki, melyben az ember képes megmagyarázni és meghatározni mindazt, ami körülveszi és így a vallás az erkölcs helyére kerül, kevés helyet hagyva az affektív, érzéki és érzelmi oldalnak, magának a spiritualitásnak. Ezzel szemben a posztmodernben – és ahogyan a dolgozatomban már korábban említettem, a nonmodernben – új teológia és spiritualitás születik, melyben már többé nem az individualizmus az alapvető norma.[511] A közösség – nevezzük azt gyülekezetnek vagy egyháznak – egyszerre segíti az értelmezést azáltal, hogy a közösségben áthagyományozott történetek és rítusok segítségével szavakat és értelmet tud adni egy-egy átélésnek.[512] Illetve egyfajta korlátozó, cenzor szerepet is betölthet, mederben tartva az értelmezési lehetőségek extremitását.[513] A hagyományok és a tradíció szerepéről a következő fejezetben olvashatunk bővebben. A tapasztalatokból történetek lesznek, mely a közösségekben az azokat összekovácsoló közös történetekké alakulnak és így válnak közösségi tapasztalattá. Howard L. Rice pontosan ilyen nagy közös tapasztalatokat csoportosított és a következő kategóriákba gyűjtött:

3.5.1. Megtéréstapasztalat[514]

Az élet orientációjának rövid időn belül megtapasztalt radikális változása, mely szorosan összefügg a hittel. Rice szerint nem csak annyiról szól, hogy a hitetlen ember hitre juthat, hanem a közvetett vagy másodkézből kapott hittapasztalat közvetlen lesz. Ebben az állapotban az egyén képes elfogadni az új életmódot, amely a Szentlélek ajándéka. A megtérésélmény soha se a vége és célja a hitbeli folyamatnak, sokkal inkább a növekedés kezdete.

[510] Holt, 2017, 142-143.
[511] Uo.
[512] Vö. Szászné Lázár Eszter Csenge: Ünnep mint lelki betöltekezés, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 189-201.
[513] Martin, 2013, 57.
[514] Rice, 1991*,* 31.

3.5.2. Eksztatikus tapasztalat[515]

A gyógyítás, prófétálás, nyelveken szólás tapasztalata olyan, mint amikor az ember kilép az élet megszokott menetéből és egy teljesen új létállapotba kerül. A karizmatikus tapasztalatban érzékenység és szenvedély jelenik meg, tisztánlátás érzetével jár és a transzcendens jelenlétében történik. Soha se válhat spirituális gőg forrásává az efféle átélés, mintha közelebb lenne az Istenhez az ember. A református kegyesség számára – Rice szerint – nehéz az érzelmeket a hittel összehangolni, így sokkal gyanakvóbbak a karizmatikus tapasztalattal szemben.

3.5.3. Látomás és hallomás tapasztalata[516]

Azokat a tapasztalatokat soroljuk ebbe a kategóriába, melyekben különböző víziókat lát és hangokat hall az ember – általában álmában – azonban azok Istentől jönnek és nem imagináció eredményei. Ennek a folyamatnak fontos része az engedelmesség és veszélye, hogy könnyen a belső vágyak törnek felszínre és nem Isten lesz az átélés forrása. Nagyon nehéz megkülönböztetni a kettőt egymástól.

3.5.4. Intuitív tapasztalat[517]

A valóságnak olyan belső érzékelése, mely teljesen hétköznapi. Mély személyes meggyőződés, mely konkrét döntésképtelen helyzetekre kínál megoldást. Egyszer csak egyértelmű, hogy mit kell tenni egy adott szituációban. Az intuitív tapasztalathoz nem szükséges magyarázatot csatolni, hiszen nem logikai lépésekben levezetett gondolkodási folyamat végeredménye, hanem hirtelen, megmagyarázhatatlan módon megszületett gondolat. Természetesen ennek is hátulütője, hogy nehéz megkülönböztetni az Istentől és a saját akaratból származó gondolatokat.

3.5.5. Transzcendens tapasztalat[518]

A teremtett látható világban érzékelni a láthatatlan világot. Rice szerint a teremtett világ pl. zene, naplemente szépségétől való megérintődésben, a szenvedés átélésében a lét láthatatlan, transzcendens valóságát lehet megtapasztalni, amiben az élet új értelmet nyerhet. Rice

[515] Rice, 1991, 32.
[516] Rice, 1991, 33.
[517] Rice, 1991, 34.
[518] Rice, 1991, 35.

szerint fontos, hogy nem szabad kontrollálni az adott helyzetet, hanem nyitott és befogadó félként válhatunk képessé a misztériumra, Isten jelenlétének érzékelésére.

3.5.6. Inkarnációs tapasztalat[519]

Az istentapasztalat sokszor más embereken keresztül történik. Olyan helyzetekben, mint amikor mások megmutatják Isten szeretetét irányunkba. A könyörületesség, a szeretet, az odaadás mind ilyen helyzetek. De szintén inkarnációs tapasztalat egy baba születése, ahol az új életet, a teremtés csodáját és misztériumát élheti át az ember. Ide sorolja még Rice a szexualitás és a halál kérdéskörét.

Azért csoportosíthatta ezeket, mert ezek egy-egy keresztyén közösségben több ember tapasztalatai, melyek elmesélhetővé, szavakkal körülírhatóvá váltak. Az individuális spiritualitás inkább keresővé tudja tenni az embert, ugyanis az élmény keresi a magyarázatokat, a biztos értelmezési pontokat, ezért a kegyességi gyakorlatokban, főként a bibliatanulmányozásban az internalizáció sokszor egy, már korábban átélt valamilyen megmagyarázhatatlan spirituális élményre is választ, de leginkább értelmet tud adni.[520]

4. Összefoglalás

Az előzőekben végignéztünk néhány aspektust, melyek a tapasztalat témában sűrűn felbukkannak. Elég színes spektrumot látunk magunk előtt és nincs konszenzus abban, hogy a protestáns spiritualitás hogyan tekint a tapasztalat kérdéskörére, csupán néhány erősebben kirajzolódó körvonalat fedezhetünk fel, melyeknél azt mondhatjuk, hogy a többség emellett teszi le a voksát. A spiritualitás egy olyan olvasztótégely, melyben sokféle fogalmi magyarázat egymással elvegyülve van jelen. Rendet vágni ebben nehézkes, de néhány következtetést és tanulságot, alapelvet levonhatunk belőle.

Tapasztalatról írnak akkor is, amikor a *totaliter aliter* Istennel való találkozásról van szó, de a misztikus egységélmény kapcsán is pontosan ez a kifejezés képes leginkább kifejezni a folyamatot. A tapasztalatszerzés Istenre és Isten munkájára is irányulhat, melyeket meg kell különböztetnünk, de ezek sokszor összekeverednek. Ez alapján a következő modellt kapjuk:

---

[519] Rice, 1991, 35-36.

[520] A Szentírás szövege ennek a párbeszédnek köszönhetően válik belsővé, amelyben az ember értelmezi a Szentírás szövegét, majd internalizálja. Az internalizáció azt jelenti, hogy személyessé válik az elolvasott Ige, amely folyamatban fontos szerepet tölt be a (keresztyén) tradíció, az emberi értelem és az emberi tapasztalat. in: Foster, 1998, 29-31.

Külső tapasztalat	Belső tapasztalat
Érzékszervek: szem, fül, száj, bőr, orr	Érzékszerv: szív, belsőszervek
Istenélmény: találkozás a numinózummal: intuíció, valóságérzékelés	Istenélmény: találkozás a misztikummal: egységélmény, érzelem
Isten munkájának megtapasztalása: teremtett világ csodálata, általános kijelentés	Isten munkájának megtapasztalása: gyógyulás, szabadulás, megmentettség élmény

3. ábra: külső-belső tapasztalat (saját ábra)

A külső tapasztalat lényege, hogy megmarad az elválasztó határ a tapasztalat másik oldalán lévővel. A *numinózummal* való találkozás során a két fél egymással szemben áll, a kapcsolat közöttük a találkozásban teremtődik meg, amelynek fő eseménye a kommunikáció: Isten megszólítására választ ad az ember és ez tapasztalattá sűrűsödik. A transzformáció tulajdonképpen ennek a találkozásnak vagy megszerzett élménynek a feldolgozása nyomán jön létre, melyet a kérügmatikus teológia az engedelmesség kifejezéssel írt körül. A Szentírásban azok a történetek mutatják meg ezt, amelyekben Isten ott áll az emberrel szemben – az égő csipkebokor képében, vagy a Jabbók-révnél, a barlangban bujkáló Illést megszólító szelíd hangban. Az ingert felvevő érzékszerv ezekben a történetekben a „fül", amely meghallja a hangot. Külső tapasztalatra azonban nem csak Istennel kapcsolatban tehet szert az ember, hanem Isten munkájával kapcsolatban is. Az általános kijelentés pontosan így működik. Istenre mutat az, amit tesz: fenntartja és igazgatja a világot, mely munkáját a történelemben felismerhetjük, de teremtő munkájáról a teremtett világ tanúskodik, és gondviseléséről pedig a személyes életünk. Ezekkel kapcsolatban is külső tapasztalatot szerzünk: a teremtett világban való gyönyörködés nem Istent ismerteti meg, hanem rámutat arra, hogy Isten a Teremtő.

Egy másik tapasztalattípusról is olvasunk a spiritualitás kapcsán, a belső tapasztalatról. Ez sokkal inkább vitatott a protestánsok között, részben azért is, mert inkább a római katolikus teológiában terjedt el. Ugyanakkor hibát követnénk el, ha azt gondolnánk, hogy csak a 21. században szivárgott be a protestáns teológiába. Maga Kálvin kritizálta azokat, akik nem vallották a misztikus uniót, a Krisztusban való részesedést. Az Istennel való találkozás belső tapasztalatáról a misztika ad számunkra kellő tájékozottságot. A találkozás az ún. egységélményben valósul meg. Ebben az élményben szeretet- vagy hittapasztalat fakad fel. A belső tapasztalat Isten munkájával kapcsolatban olyan élményekben valósul meg, mint a gyógyulásélmény vagy a szabadulásélmény.

Ezek alapján néhány végső következtetést levonhatunk arról, hogy a tapasztalat rehabilitációja miért fontos a spirituális fordulat számára. A keresztyén spiritualitás az Istennel való kapcsolódásról szól: amelynek központi aspektusa a tapasztalat. A tapasztalat nem idegen a protestantizmustól, ugyanis Luther a teológiát tapasztalati tudománynak nevezte, mert annak középpontjában az istentapasztalat áll.[521] Az istentapasztalat és az istenismeret közötti különbség felveti a kérdést, vajon elegendő-e a hithez Istenről kognitív úton szerzett információn alapuló tudás. Tudom Istenről, hogy… Vagy szükség van arra, hogy az istenismeret az ember egészét érintse: érzelmeit, testi érzeteit, gondolkodásmódját. Bár a teológiatörténetben sokszor az érzelmi és az értelmi oldal látványosan kettévált, valójában a kogníció és az affekció nem létezik egymás nélkül.[522] Sokkal bonyolultabb az, ami bennünk történik, minthogy kettéválaszthatnánk és két csoportba sorolhatnánk e kettőt: mintha lenne érzelmi (vagy még ide sorolható az érzetbeli vagy érzéki) megismerés és kognitív megismerés. Az érzékelés és az észlelés folyamatában az apriori tudás, az attitűd, a beállítottság, a személyiség, sőt a hangulat is döntő fontosságú. Mindez az istenismeretre nézve azt jelenti, hogy a transzcendenst meghallani, megérezni, megtapasztalni az tudja, akinek az előbb felsorolt kategóriái lehetővé teszik. A transzcendenstapasztalat nem egyenlő az élő Isten megtapasztalásával. A láthatatlan világ tapasztalatát is a transzcendens kategóriába sorolják, holott az a teremtett valóságról szól. Kálvinista szempontból az istentapasztalat pneumatikus folyamat, azaz a Szentlélek és a kijelentés (Isten önmagáról adott kijelentése) előfeltétele annak. Peter Zimmerling szerint a spirituális fordulat egy új dimenziót nyitott meg azzal, hogy kimondta, a Szentlélek testi érzetben és emocionálisan is megérezhető. Ez az új szempont összhangban van az antropológiában végbemenő *bodily turn*-nel, azaz a testi fordulattal. Az *embodiment* a testérzeteknek tulajdonít nagy szerepet. A testtel kapcsolatos spirituális gyakorlatok így felértékelődnek: olyan lelkigyakorlatok mint a böjtölés, a zarándoklat, a csendesség egyre népszerűbbek a protestánsok között is, holott ezek korábban inkább a római, görög és ortodox katolikus felekezetek sajátosságai voltak.[523] Sőt vallásközi színezettel rajtakaphatjuk a nyugati protestáns egyházakat keresztyén jógakurzus kínálaton is, mely a levegővétel, a meditáció és a buddhista vallásból ismert

[521] L. Hermisson, 2016/a, 37., Zimmerling, 2019/d, 25.
[522] Joseph P. Forgas: Bevezetés: Az érzelmek pszichológiája, in: Joseph P. Forgas (szerk.): *Az érzelmek pszichológiája*, Kairosz Kiadó, h.n., i.n., 19., Ralph Adolphs, Antonio R Damasio: Az érzelem és gondolkodás kölcsönhatása: egy neurobiológiai elképzelés, in: Joseph P. Forgas (szerk.): *Az érzelmek pszichológiája*, Kairosz Kiadó, h.n., i.n., 31-32.
[523] Kumlehn, 2017, 269-270.

gyakorlatokon alapszik.[524] Az érzelmek szerepének felértékelődésével a szubjektív aspektus erősödik. Az istentapasztalat érzelmeket felkavaró élménye nem megosztható, az átélő nem tudja megmutatni, ezért nem is lehet közkincs belőle. A megosztáshoz szükség van a történetre, így tehát az efféle istentapasztalat narratívvá válik. A narratíva pedig segíti a közösségi tapasztalat kialakulását, ugyanis a közösségekben a hasonló történetek összecsiszolódnak és rendezőelvvé válhatnak.[525] Teológiailag vita lehet a szubjektivitás értékelése. Ha az igazság szempontjából vizsgáljuk a tapasztalatot, nincs könnyű dolgunk, ugyanis minden tapasztalat megismételhetetlen és egyedi, ezért nem bizonyítható. Az átélő számára azonban biztos és megkérdőjelezhetetlen tudásnak tűnik.[526] Az élményt vagy a testi érzeteket, az érzéseket szükséges szavakkal felruházni, azonban így már csak megközelítőleg fedi le a valóságot a történet, mely alakítja magát. A nyelv és a szavak már formálják a történteket, ahogyan az átadás folyamata is. A történet a közösségben alakul. Ez elvezet bennünket a következő témánkhoz: az értelmezés és a tradíció kapcsolatához.

[524] Corinna Dahlgrün: Exerzitien und geistliche Begleitung, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2019, 603.
[525] szabadulás-, és megtérésélmények
[526] James, 2019, 289.

Tradíció

1. Történeti bevezetés

Miért releváns a protestáns gyakorlati teológia és a tradíció kapcsolata a spiritualitásról és a spirituális fordulatról szóló diskurzusban? A 20. század közepén, a hatvanas-hetvenes évek környékén sokan elégedetlenségüket fejezték ki a tradícióval szemben, mely kritikák főleg a régiektől átvett, stabil és változhatatlan rendszernek, a megkövesedett formáknak szóltak. Fulbert Steffensky gyermekkori emlékeit a tradíciótöréshez vezető út egyik paradigmatörténeteként idézi Corinna Dahlgrün, a keresztyén spiritualitásról szóló könyvében.[527] Memoárjában Steffensky feltárja, hogy szülőfalujában a hagyomány merev struktúrát képzett, amelyben kétségnek és bizonytalanságnak helye nem volt, hiszen – ahogyan a falubeliek tartották – a ma és a holnap csupán a tegnapot ismétli.[528] Nem meglepő, hogy ebben a zárt közösségben „mindenki tudta" mi a helyes, mi után mi következik: essen szó családalapításról vagy hivatásról. Ezt a légkört és a kialakult struktúrát rendkívül fojtogatónak találta Steffensky.[529] A tradíció tehát egy olyan merev keretrendszert jelentett ebben az esetben, amelyik bebetonozott sorsokat. Albrecht Grözinger szerint a tradíció megingásával óriási felelősség hárult az egyénre, ugyanis egyre több kérdésben rájuk maradt a döntés: többek között a hivatás, a szexuális orientáció és az öregedés kérdésköreiben is.[530] Ezeket korábban a tradíció meghatározta. Az atyák hivatását választották az utódok, meg volt szabva honnan és mikor házasodik az ember, az öregedés is a meghatározott módon történt: ki volt jelölve, hogy ki marad a háznál ápolni az idősödő családtagot. Nem maradt sok tere az autonómiájáért küzdő fiatalnak, hiszen egész életét meghatározta a szokás, ráadásul a hatvanas években a II. világháborúban aktív édesapák hallgatása – főleg Németországban – tovább mérgezte a generációk közötti kapcsolatot, előre borítékolható volt a következő generáció lázadása.[531] A feszültség utat tört magának és a fiatalabb generáció kezdte elhagyni ezt a zárt rendszert egyszersmind elhatárolódva az átörökített hagyománytól. Nem véletlenül kritizálta Manfred Josuttis a tradícióorientált gyülekezeteket,

[527] Dahlgrün, 2019, 603.
[528] Steffenskyt idézi Corinna Dahlgrün in: Dahlgrün, 2018, 61.
[529] Uo.
[530] Albrecht Grözinger: *Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft,* Chr. Kaiser Gütesloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998, 19-22.
[531] '68-as generáció autoritást elutasító élményéről bővebben: Szászné Lázár, 2019, 183-184.
Ulrich Beck úgy fogalmazza meg ezt az időszakot, hogy ez a generáció kiűzetett a lelki uterus-ból és innentől kezdve szabad mindenféle csoportkényszertől, legyenek azok az ősök útmutatásai, irányjelzései. Ez a hatvanas évek autonómia fogalma. Sabine Bobert idézi Becket in: Bobert, 2012*,* 107. vö. Beck, 1986, 139-142.

melyek képtelenek integrálni a kritikus és emancipált személyeket.[532] A merev struktúrák nem képesek változni, megújulni, így tehetetlenségükben nincs kész válaszuk a kritikai szemlélettel szemben. Kirajzolódik előttünk Josuttis modellje, mely az egyik oldalra a tradíciót, vele együtt a változhatatlanságot és a múlthoz való ragaszkodást, a másik oldalra a problémaérzékenységet, a változókészséget, a kritikai képességet és az emancipációt helyezi.[533] Ernst Lange más szempontból vonta kritika alá a tradicionalizmust, melyet azonban megkülönböztetett az atyák és a Szentírás hagyományától. Véleménye szerint azok a gyülekezetek, melyek nem képesek változtatni, például liturgikus nyelvüket megújítani, valójában elvesztették jövőjüket, hiszen nem alkalmasak arra, hogy megszólítsák a következő generációkat. E jelenség mögött a kiüresedett liturgiában és nyelvezetben testet öltő bizonytalanság elől való menekülést látta.[534] A felsorolt három kiragadott példa is érzékelteti, hogy a hatvanas években a gyakorlati teológiai értekezésekben meg-megjelent a stabilitást és biztonságot szolgáló tradíció és a változást és újítást hozó teremtő erő közötti ellentét. A gyakorlati teológia már nem csak kizárólag a rendszeres teológiára építve igyekezett reflektálni az egyházban felvetődő kérdésekre, hanem mindinkább kitekintett az egyre szélesedő és differenciálódó társadalomtudományok kínálata felé.[535] A szociológia az empirikus kutatásokhoz szükséges tudományként segítette felmérni a gyülekezetek helyzetét, az emberek véleményét és hozzáállását, a pszichológia a lelkigondozás számára nyújtott támaszt, az esztétika, az irodalomtudomány és a retorika a homiletikát és a liturgikát látta el munícióval.[536]

A tradíciótörést nem írhatjuk a gyakorlati teológia számlájára. Wolfgang Welsch szerint maga a modernitás szakított a hagyománnyal, mely tetten érhetővé vált a művészetekben, az építészetben, de a filozófiában is.[537] Változást csak egy új korszak, a posztmodern

[532] Manfred Josuttis: *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1974, 113-114.
[533] Uo.
[534] Ernst Lange: *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart,* Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuzverlag Gmbh, Stuttgart, Gelnhausen, 1966, (2. kiadás), 59.
[535] A kérügmatikus teológia előtti 19. század végét jellemző gyakorlati teológia is több tudományágra építi módszereit, ugyanolyan nyitottsággal, mint amelyet a hatvanas-hetvenes években is tapasztalhatunk. Erről bővebben Christian Grethlein ír. in: Grethlein, 2016, 37.
[536] Möller, 2004, 14-17.
Manfred Josuttis kritikailag ír arról, hogy a lelkipásztorok lelkigondozói gyakorlatukban hozzá nem értő pszichoterapeutaként segítenek a hozzájuk fordulókon, miközben ehhez nem értenek, nem szakértők.
Josuttis, 1996, 15-17.
Rössler, 1994, 10., 151-152.
Herbert Haslinger: *Pastoraltheologie,* Verlag Ferdinand Schöningh Gmbh &Co. KG, Paderborn, 2015, 433-434.
[537] Welsch, 2008, 91-93.

megjelenése hozott: újból feltámadt az érdeklődés az elődök öröksége iránt. De nem egy modernitás előtti állapothoz való visszatérés jelentette a megoldást a posztmodern, később a nonmodern számára, hanem a tradíciók széles skálája vált elérhetővé és ennek megfelelően a lehetőség is nyitva állt, hogy ezek között kedvére válogasson az ember.[538] Welsch szerint a posztmodernben a tradícióval kapcsolatos eljárás nem reproduktív, hanem konstruktív folyamatnak nevezhető.[539] Tehát a hagyományt e logika mentén nem felidézzük, hanem különböző meglévő elemekből összeállítjuk, megalkotjuk. A posztmodern egyik sajátossága, hogy benne elérhetővé váltak a különböző tradíciók: legyenek azok vallási, népi, kultikus, politikai vagy egyéb kategóriába tartozók. Marshall McLuhan már a nyolcvanas évek előtt szinte prófétaian megjósolta, hogy a tömegmédia a világot egyetlen nagy faluvá varázsolhatja, ahol a világ egyik pontjáról elérhető a túloldal összes története.[540] A 20. század második felétől kezdve egyre inkább látjuk, hogy a kultúrák között újabb és újabb falak bomlanak le, a vallási kultuszok rejtettségét az antropológusok kutatásai a felszínre hozták azáltal, hogy a korábban elérhetetlennek tűnő területekre is eljutottak.[541] A globalizációs folyamatoknak (migráció, globális falu) köszönhetően a kultúrák – melyeket addig fal választott el egymástól – keveredni kezdtek. A kulturális kreolizálódás, a kulturális hibriditás és a glokalizáció fogalmai fejezik ki leginkább, hogy a McLuhan-i világfalu uniformizáló elképzelésével nem feltétlenül értenek egyet a kutatók.[542] Nemcsak a kultúrával foglalkozó tudományok számára ismert a különböző tradíciók összeolvadásának, összekapcsolódásának jelensége, hanem a posztmodern ezen jellemvonása a teológiát és benne a gyakorlati teológiát is kihívások elé állította és állítja ma is. Az általam vizsgált spirituális fordulat kontextusa tehát a posztmodernből kiinduló, mára a nonmodernben kicsúcsosodó jelenség: a hagyományhoz való visszatérés és a kulturális sokszínűség/pluralizmus. A gyakorlati teológia spirituális fordulata igyekszik választ találni a következő kérdésekre: Mihez kezdhetünk a kulturális és vallási hibriditással[543], a kulturális

[538] Welsch, 2008, 104-105.
[539] Welsch, 2008, 113.
[540] Em Griffin: *Bevezetés a kommunikációelméletbe,* Harmat Kiadó, Budapest, 2003, 326-327.
Marshall McLuhan: *Die Gutenberg Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters,* Addison-Wesley (Deutschland), Bonn, Paris, 1995, 39-40.
[541] Ezt a folyamatot bemutatja nekünk az *A History of Anthropology*, mely leleplezi előttünk, hogy a különböző kultúrákat nem a 20. század közepén kezdték el felfedezni, hanem már több százéves hagyománya van ekkor mindennek, viszont az eszközök, a lehetőségek ekkor nyílnak ki a kutatók számára és robbanásszerűen differenciálódik a kulturális antropológia tudománya. L.Thomas Hylland Eriksen, Finn Sivert Nielsen: *A History of Anthropology,* Pluto Press, London, 2001
[542] Eriksen, Nielsen, 2001, 171-172.
[543] Peter A. Berger, Klaus Hock, Thomas Klie: Religionshybride – Zur Einführung, in: Peter A. Berger, Klaus Hock, Thomas Klie (szerk.): *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten,* Springer Fachmedien, Wiesbaden, 2013, 7-46.

és vallási sokszínűséggel? Ebben a témában a teológia több irányt is vett az elmúlt évtizedekben. Egyszerre erősödött fel a vallásközi párbeszédet képviselő pluralisták hangja, és lett egyre népszerűbb a vallási fundamentalizmus is ezzel egy időben.[544] Hogy megértsük mi történik a gyakorlati teológiában – hogyan változik a tradícióhoz való viszony a spirituális fordulattal és ez miben ölt testet – érdemes tisztázni, mit értünk tradíció alatt? A következő néhány oldalban kísérletet teszünk a tradíció fogalmának definiálására és a kultúrával való viszonyának tisztázására, majd megnézzük, hogy ez milyen kihívást jelent a protestáns felekezetek számára.

2. A tradíció fogalmának definíciója

A tradíció szó latin eredetű és a szógyök az örökítés, átadás értelmet hordozza. Még sincs könnyű dolga annak, aki definiálni szeretné, ugyanis az elsők között fogalmazódhat meg bennünk a kérdés, hogy maga a szó az öröklés tartalmi vagy formai részére, esetleg mindkettőre utal? Ugyanígy – amikor ezt a kifejezést különböző tanulmányokban olvassuk – tetten érhetjük, hogy épp tartalmi vagy formai elemre utalnak. A tartalmi elem arra mutat, amit átörökítünk. A formai pedig arra, ahogyan átöröklődik az adott tartalom (ez esetben a tartalom kicserélhető elem). A tartalmi aspektus változatosságát mutatja be számunkra, hogy míg a római jog jogi fogalomként használta és a tradíció magára a javak átörökítésére vonatkozott, később sokkal szélesebb értelmet nyert a kifejezés. Rammenzweig meghatározása szerint a tradíció nem anyagi javak, hanem néphagyományok, szokások, jogi formák, hittételek, normák, kultuszok, rítusok, szimbólumok, művészeti alkotások és költemények átörökítése.[545] Ez utóbbi definícióból is látszik, hogy a kultúra nem materiális, hanem szellemi elemeinek – azaz Josef Pieper 20. századi filozófus szavaival élve – az

[544] John Hick, Paul F. Knitter, David Ray Griffin részletesebben foglalkoznak ezzel a témával. Magyar nyelven elérhető Zhihe Wang: Folyamat és pluralizmus című könyve, mely részletesen elemzi ezt a témát idézve az előbb felsorolt teológusokat és filozófusokat.
Wang, 2020, 23-95.
Paul F. Knitter: *One earth many religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility,* Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995
Paul F. Knitter: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* Orbis Books, Maryknoll, 1985
David Ray Griffin: *Deep Religious Pluralism,* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2005
A fundamentalizmus megerősödéséről Adam B. Seligman ír:
Adam B. Seligman, *Modernity's wager. Authority, the Self and Transcendence,* Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000, 7.
[545] Guy W. Rammenzweig: *Der Stellenwert von »Traditionen« im Religionsunterricht,* in: Praktische Theologie 6, 1971, 325-337, 325.
Vö. Tradition szócikk, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1962, 966.

emberi tudásnak átörökítését jelenti a tradíció.[546] Az emberi tudást két csoportba sorolja Pieper: az egyik csoport alapja az autoritás és a hagyományozódás, a másik csoport pedig tapasztalaton és megértésen alapszik. Az első csoportba tartozó tudást nem lehet tapasztalati úton megszerezni, hanem csakis az átadás folyamata biztosítja az elsajátítást. Az átadó és a fogadó fél között nincs egyenlőség, hiszen maga a hagyományozó autoritás a tudás szerzője is egyben (még akkor is, ha csak a közvetítője). Ez a folyamat csak akkor valósul meg, ha a fogadó fél elfogadja mindezt. Az elfogadás több, mint tudomásul vétel, több, mint az igazságtartalom nyugtázása.[547] A tradíció folyamatában az előttünk járóktól elfogadott, tőlük átvett „emberi tudás" értelmezési keretként működik tovább, beépül a gondolkodásmódba, az életvitelbe, a hétköznapok gyakorlatába. Ugyanakkor fontos megemlíteni, hogy nem szükséges a személyes kapcsolat a két fél között, hiszen már „halott emberek" is átörökíthetnek tudást könyveiken, gondolataikon keresztül. Példaként említhetnénk Kálvin Jánost és a történelmi kálvinizmust. A 20. században Kálvint újraolvasva éled fel egy addig elhanyagolt és megszakadt tradícióvonal. A lényeg, hogy az átadót a másik fél elfogadja-e autoritásnak és kialakul-e közöttük egyfajta egyirányú kommunikáció.

A spirituális fordulat pontosan így néz vissza a múltba és választja ki azokat a teológiai irányokat, gondolkodókat, példaképeket, akiknek a gondolataiból építkezni akar. Ez a tradíció aztán meghatározza a hermeneutikát, amellyel a Szentírást, az életet, vagy az istenkapcsolatot értelmezni fogja. Hogy mennyire befolyásolja a gondolkodást a tradíció, arról az RGG szócikkírója a következőképpen ír: „A radikális felvilágosodás álláspontjáról kiindulva a tradíció egy olyan jelenség, mely a dolgokról való szabad gondolkodást hátráltatja."[548] A hagyomány olyan előítéleteket, előfeltételezéseket, axiómákat, alapgondolatokat foglal magában, amelyekre épül minden más ismeret. Érdemes tehát így ránézni arra, hogy a választott tradíció – amelyre a gyakorlati teológiai gondolkodásunk ráépül – milyen axiómákat, előítéleteket és előfeltételezéseket rejt magában. Azaz, hogy miben változtatja meg a gyakorlati teológus értelmezési keretét az, ha kitekint a protestáns tradíció határain túlra?

[546] Josef Pieper: *Über den Begriff der Tradition*, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 72, Springer Fachmedien Wiesbaden Gmbh, Wiesbaden, 1958, 12.
[547] Pieper, 1958, 10-16.
[548] RGG, 967.

2.1. Különbség kultúra és tradíció között

A tradíciót a kultúra fogalmának tisztázása nélkül értelmezni lehetetlen. A kettő összekeverhető és nagyon sok ponton azonosságot lehet felfedezni bennük. Geert Hofstede szerint egy adott kultúra nemzedékről-nemzedékre átörökített elemei a következők: szimbólumok, hősök, rítusok és értékek. [549] A kultúra és a tradíció – ahogyan azt ez utóbbi definíciójánál láttuk – tartalmukat tekintve hasonlóságot mutatnak, így szükséges, hogy pontos definíciót adjunk a kultúráról is. A kultúra és a kultusz latin eredetű szavak. A *colere* művelést jelöl, pontosabban a létfenntartás érdekében végzett tevékenységet jelenti és azokra a gyakorlatokra is utal, melyek egy közösség összetartását szolgálják.[550] Így nem pusztán a földművelésre használják, hanem mindenre, amely fenntart egy közösséget – legyen az a fizikai vagy a lelki táplálék előállítása is: így az emberi élet teljességét, az egyén közösségtől szerzett örökségét foglalja magában, mely átfogja a tudást, az ideákat, a különböző hiedelmeket és hitrendszert, az attitűdöket, az értékeket és a morált is.[551] Hogy mennyire nincs könnyű dolga annak, aki szeretné meghatározni ezt a fogalmat – mutatja, hogy a 19. századtól kezdve a meghatározások száma exponenciálisan növekedett, mert míg 1920-ig csak 6-tal, addig 1920-1930 között 22-vel, majd a következő évtizedben 25-tel végül 1950-ig további 100-zal nőtt a definíciók száma.[552] Így ebből a változatos és szinte beláthatatlan fogalmi tengerből a tradíció szempontjából releváns történeti dimenziót kell alaposabban megismernünk, mely abból indul ki, hogy a kultúrát egy közösség és egy társadalom tagjaiként sajátítja el az ember, azaz generációról generációra száll. Több kulturális antropológus jelöli meg a társadalmi vagy közösségi örökséget a kultúra kulcsfogalmaként.[553] Ezek a definíciók is mutatják, hogy nagyon nehéz éles határt húzni kultúra és tradíció között, ugyanis e kettő szervesen kapcsolódik egymáshoz és a fogalmak mögött meghúzódó tartalom sokszor meg is egyezik egymással. A perspektíva viszont eltér. „A tradíció a hitek és cselekvési minták átadását jelenti, amit az egyik generáció a következőre hagyományoz. (lábjegyzetben:) A kultúra viszont egy adott társadalmi csoport

[549] Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede, Michael Minkov: *Cultures and Organizations. Software of the Mind. Intercelutral Cooperation and Its Importance for Survival,* McGraw Hill, New York, Chicago, San Francisco, Lisbon, London, Madrid, Mexico City, Milan, New Delhi, San Juan, Seoul, Singapore, Sydney, Toronto, 2010, 7-10.
Gert Jan Hofstede, Paul B. Pedersen, Geert Hofstede: *Exploring Culture. Exercises, Stories and Synthetic Cultures,* Intercultural Press, Yarmouth, Nicholas Brealey Publishing, London, 2002, 39.
[550] Wessely Anna: A kultúra szociológiai tanulmányozása, in: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája,* Osiris, Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2003, 7.
[551] Etienne Vermeersch: An Analysis of the Concept of Culture in: Bernardo Bernardi (szerk.): *The Concept and Dynamics of Culture. World Anthropology,* Mouton Publishers, The Hague, Paris, 1977, 14.
[552] Kroeber és Kluckhohn kutatását idézi Etienne Vermeersch. L. Vermeersch, 1977, 10.
[553] Malinowskit, Lintont és Meadet említi Vermeersch. L. Vermeersch, 1977, 16.

sajátos jegyeit foglalja magában egy adott időszakban. A kultúra ehhez képest egy pillanatfelvétel, egy rövidebb időszak helyzetképe."[554] Ez a különbségtétel elénk idéz egy koordinátarendszert, melynek egyik tengelye a múltat a jelennel köti össze, míg a másik inkább a térre vonatkozik. Ha a kultúrát szeretnénk elemezni, akkor egy adott időben, egy adott csoport (legyen az egy társadalom vagy kisebb egység) jellemzőit vizsgáljuk. Ezzel szemben a tradíció elemzésekor nem csak a jelent, hanem a múltat és a múltból átöröklött jelenkori kultúrában meghatározó elemeket vesszük górcső alá. A tradíció időszakokat fog át és a köztük lévő folytonosságot biztosítja, hozzájárulva a csoport határainak kialakításához, mely egy adott kulturális közeget képez a jelenben. Ez az időbeli aspektus bizonyos szempontból meghatározza azt, hogy ki van benne és ki szorul a csoporton kívülre. A csoporton kívülieknek be kell hozni tanulással, tapasztalással és az adott kultúra elsajátításával azt a kimaradt időt, mely alatt a csoporttagok belenőttek, beletanultak az adott tradícióba vagy sokkal jobb kifejezés erre, hogy elsajátították az adott kultúra szimbólumait, megismerhették a hőseit, értékeit és rítusait, melyek az élettörténetükre is hatást gyakoroltak. Az átadásnál lényeges az is, hogy kitől származik a hagyomány, így fontossá válik az eredet kérdése, ez pedig az autoritás kérdésköréhez vezet minket. A kultúra esetében nem lényeges, hogy kitől származik, pusztán az – amit tapasztalunk – írható körül, viszont a tradíció esetében az egyik döntő tényező, hogy kitől ered mindez.[555]

2.2. Tradíció különböző perspektívákból

Egy adott társadalom mikro- és makroszintjén mást jelent a tradíció, mert beszélhetünk néphagyományról, de nemzeti tradícióról is, sőt egy családnak is lehet saját hagyományrendszere, ugyanakkor az egyéni identitást is meghatározhatja, hogy milyen tradíció határozza meg közösségeit, legyenek azok egyházi, civil vagy családi közösségek. A következő néhány oldalban szeretném bemutatni, hogy ezeken a szinteken milyen problémák rajzolódnak ki a tradíció kapcsán.

2.2.1. A társadalmi szint

A társadalmi szerveződés dinamikájához hozzájárul a tradíció, amely a biztonsággal és a stabilitásra törekedő attitűddel szorosan összefügg. Garantálja az időbeli folytonosságot és hozzájárul egy adott társadalom kereteinek, normáinak, struktúrájának kialakulásához úgy, hogy a jelent a saját múltjával köti össze. Szemjon L. Frank orosz filozófus szinonimaként

[554] Siba, 2020/c, 190.
[555] Pieper, 1958, 20-24.

kezeli a tradíció, a szilárdság és a folytonosság fogalmát és ezt a társadalom egységében látja megvalósulni, míg a másik oldalon lévő teremtő aktivitást pedig az egyénnel, és annak szabadságával köti össze.[556] Azaz a közösség sajátja a folytonosságot és szilárdságot eredményező tradíció, míg a teremtő aktivitás, a progresszivitás nem közösségi szinten valósul meg, hanem az individuum szabadságában. Ez utóbbi a társadalomra úgy gyakorol hatást, hogy az egyénben elinduló, mindig változásra irányuló teremtő kezdeményezést, a közösség, a társadalom „észreveszi, befogadja és megszilárdítja".[557] Azaz a társadalomban kétféle erő működik: a társadalmi struktúra fenntartására, rendre és biztonságra törekvés, melyet a tradíció biztosít és amely mindig a közösség érdekeit és szempontjait tekinti elsődlegesnek; a másik pedig a teremtő erő, mely a korábbi struktúra lebontására, átalakítására irányul és amely mindig, minden esetben individuális. Összecseng ez Jean-François Lyotard által kifejtett, a társadalomról szóló diskurzus két fő típusával: az egyik a társadalmat egy organikus egészként képzeli el, melyben összetartó erőként még a változás is a nagy egészet szolgálja, míg a másik szerint a társadalom két félből áll, melyek egymás ellen működnek és céljuk, hogy a másik felet legyőzzék, akár a meglévő társadalmi struktúra lebontása árán is, vagy épp annak nyomán.[558] A tradíció az első Talcott Parsons-féle diskurzusban nem merev, lebontandó struktúrát hoz létre, hanem önmaga is képes a változásra.[559] A generációról generációra átadott keretrendszer alkalmazkodik és mindig az adott társadalom működéséhez alakul, azaz képes önmagát felülírni. Ugyanakkor a második, Karl Marx nevéhez köthető diskurzusban a tradíció az egyik fél számára a merev, megbonthatatlan társadalmi struktúra fenntartója, amelyben a hatalmi pozíciók be vannak betonozva, azaz megváltoztathatatlanok.[560]

„A tradíció fogalma ott válik hangsúlyossá, ahol egy forradalmi radikalizmus mindent egészen elölről akar elkezdeni."[561] Az RGG-ből idézett mondat mutatja, hogy a tradícióról akkor kezdünk el gondolkodni, amikor már nem egyértelmű az, hogy honnan jövünk és hova tartunk. Társadalmi perspektívából ez azt jelenti, hogy a társadalmat alkotó, addig megkérdőjelezhetetlen tényezők különböző diskurzusterek témáivá válnak. Létezésük és legitim voltuk az individuum döntéseitől és meghatározásától kezd el függeni. Lyotard írja

[556] Szemjon L. Frank: *A társadalom szellemi alapjai. Bevezetés a társadalomfilozófiába,* Kairosz Kiadó, Budapest, 2005, 294.
[557] Frank, 2005, 294.
[558] Lyotard, 1993, 29.
Lyotard az első diskurzust Talcott Parsons-hoz köti, a másodikat Karl Marxhoz.
[559] Uo.
[560] Uo.
[561] RGG, 966.

a *Posztmodern állapot* című tanulmányában, hogy „mindenki önmagára van utalva, de mindenki tudja, hogy ez az önmaga kevés”[562]. A tradíció megtörésével, a társadalom keretrendszerének megrengésével és a közösséget összetartó nagy metaelbeszélések jelentőségének halványulásával az egyénre hárul a felelősség, hogy minden kérdésben döntsön, vajon az adott dolog legitim-e vagy sem. Látjuk tehát, hogy az egyén szabadságigénye és a közösség kohéziós ereje közötti feszültség mennyire összefügg a tradícióhoz való viszonyulással, főként társadalmi szinten, hiszen a tradíció stabilizálja az adott közösséget, egységbe rendezve a múltbeli és a jelenbeli társadalmat a történetek, hősök, szimbólumok, igazságok, értékek, minták átadása által. Ezzel szemben az egyén vágyhat arra, hogy másik tradíciót válasszon magának, sőt ki is törhet a meglévő struktúrából. A posztmodern sajátossága pontosan az, hogy sok tradíció szimultán létezése lehetővé teszi a struktúrák rugalmassá válását. Ezt a jelenséget a teológia a „vallásközi párbeszéd” színterén vitatja, így meg kell vizsgálnunk azt is, hogy teológiailag hogyan kell értékelnünk a hagyományt.

2.2.2. A teológiai/egyházi szint

A tradíciót a társadalmi szint után, érdemes a mikroközösségi szinten, témánk szempontjából az egyház felől is értelmezni. Ehhez azonban elsősorban teológiai kontextusba kell helyezni a fogalmat. Az eddigiek alapján a következő tételek rajzolódnak ki előttünk: A tradíció kijelöli egy adott közösség határait, azaz különbséget tesz csoportban lévők és csoporton kívüliek között; szervesen kapcsolódik a korábbi nemzedékekhez, akik átörökítik a csoport identitását adó életgyakorlatokat és hittartalmakat; folytonosságot biztosít múlt és jövő között; ugyanakkor valamennyire rugalmas és képes integrálni az újat. A fogalom teológiai alapjainak leírásakor ezeket az alapvető sajátosságokat szem előtt kell tartani, ugyanakkor a témában elmélyülve elég hamar belefuthatunk a felekezetek, majd a vallások közötti különbségekbe. A hagyomány kérdésköre leleplezi a különböző felekezeti vagy vallási hagyományok és felfogások közötti szakadékot. De nem csak a felekezeti és vallási különbségtétel, a közösségi identitás határainak kijelölésénél játszik fontos szerepet a tradíció, hanem érinti a hermeneutika területét is: a tradíció olyan keretet alkot, mely a Szentírás értelmezését is meghatározhatja. Hogy milyen hagyományban nőttünk fel, meghatározhatja a Szentírás-értelmezésünket, a teológiai gondolkodásunkat. A protestáns hermeneutika és a római katolikus hagyományértelmezés ezen a ponton alapvető

[562] Lyotard, 1993, 147.

különbségeket mutat fel, mégis a fogalom vizsgálatánál rászorulunk arra, hogy katolikus teológusok munkáit is segítségül hívjuk. Yves L. Congar katolikus teológus szerint a hagyomány többet jelent a szokások merev őrzésénél, sokkal inkább az *ethosz*, az átörökítendő szellemiség továbbéléséről szól, így sosem válhat üres formalizmussá.[563] Nagyon találó kifejezéssel él, amikor azt írja, hogy a hagyomány önazonossági elv, mely generációkat kapcsol össze és amely megengedi saját maga számára, hogy újabb és újabb impulzusokat, tapasztalatokat integráljon, hiszen nem az ősök külsőleges másolása történik ezen a címen, hanem eleven emlékezet biztosítja a folytonosságot.[564] Mi jelöli ki a felekezet, a csoport, a kegyesség vagy a vallás határait? Az elődöktől kapott örökség formai vagy tartalmi? Tantételekről, dogmákról, életgyakorlatról, látásmódról vagy attitűdről szól? Szűcs Ferenc *Dogmatika Prolegomená*jában vázolja fel ezt a sokszínűséget a dogma különböző értelmezéseinek vizsgálatakor. „Az orthodoxia, mivel a tradíció hűséges őrzőjének és továbbadójának tekinti magát, a Szentírás mellett az ökumenikus zsinatok végzéseit tekinti az egész orthodox keresztyénség tanítása és élete egyedüli alapjának."[565] „A nyugati egyház …A „mit kell hinni" kérdésre ezért válaszolhat a katholikus dogmatika egyértelműen így: hinni kell mindazt, ami az írott vagy áthagyományozott isteni igében van és amit az Egyház akár ünnepélyes ítélettel, akár a rendes és egyetemes tanítói hivatal útján mint isteni kinyilatkoztatást hinni javasol (Denzinger, idézi Niesel, 29.) A definícióban egyenlőség kerül az Isten által kijelentett és az egyház által ünnepélyesen vagy rendesen megfogalmazott igazság közé."[566] A protestáns felfogás szerint élő párbeszéd van, mert az egyház egyszerre *semper refomanda*, azaz folyamatosan megújuló és egyszerre tanul az elődöktől és kíséri figyelemmel őket, nem szakad el tőlük. „Az élő párbeszéd azt jelenti, hogy a hitnek ugyanazon Lelkével tudakozódunk Isten útjai és ösvényei után, amivel ők (elődeink) tették a maguk idejében. A református tradícióban ez a hitvallások legnagyobb megbecsülése.[567] A tradíció protestáns teológiai definíciója kihívás elé állítja az embert, hiszen – ahogyan azt Szűcs Ferenctől idéztük – a protestantizmus azt a feszültségteret látja, ahol a tradíció és a folyamatos megújulás egyaránt megjelenik és egymással dialektikus viszonyt ápol. Paul Tillich az egyház funkcióit részletezve érinti a hagyomány kérdéskörét: „Az alapítás funkciói a hagyomány és a megújítás (tradíció és reformáció) polaritása alatt állnak…A

[563] Yves M-J. Congar: *Az egyház élő hagyománya. Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról,* Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015, 13-15.
[564] Congar, 2015, 14.
[565] Szűcs Ferenc: *Dogmatika prolegomena,* Budapest, KRE-HTK, 1991, 17.
[566] Szűcs, 1991, 18.
[567] Szűcs, 1991, 20.

hagyomány veszélye a démoni hübrisz (gőg); a reformációé a kiüresítő kritika. (…) A két alapelv a Lelki Közösségben egyesül. Feszültségben vannak, de nem konfliktusban."[568] Josuttisnál is megjelenik, hogy az egyház feladata nem az, hogy az elmúlthoz ragaszkodjon, hanem legyen problémaérzékeny, legyen képes az átalakulásra, hogy elkerülje a tradícióorientált stagnálás veszélyét. Minden gyülekezetnek kellenek olyanok, akik a hagyományt kritikailag értékelik és ezzel biztosítják a fejlődést, elkerülve, hogy a gyülekezet tradicionalista merevségbe hajoljon. Ez a kritikai látásmód a hatvanas-hetvenes évekre volt jellemző. Mind a Tillichtől, mind a Josuttistól idézett gondolat a tradíciótörés időszakát jeleníti meg előttünk. Ehhez képest a nonmodern látásmódja nem húz éles határt progresszivitás és tradíció közé, hanem tradícióépítésről beszél. De hogyan jelenik meg ez a teológiában? A következőkben azt mutatjuk meg, hogy mit kezd a nonmodern a sok, egymás mellett létező tradícióval.

3. Tradíció-modell

A vallási sokszínűség és a pluralizmus jelensége a protestáns spiritualitás tradícióhoz való viszonyára is hatást gyakorol. Érdemes először különbséget tenni vallási sokszínűség és pluralizmus között. Míg az előbbi annyit jelent, hogy sok vallási tradíció létezik egymás mellett egyazon társadalomban, addig utóbbi az egymáshoz való viszonyulás speciális moduszát jelöli.[569] A vallási pluralizmusról különbözőképpen gondolkodnak a vallástudósok és a teológusok. Annak szűkebb és szélsőségesebb formáját hibridvallásosságnak nevezik. Már önmagában ennek felbukkanása jelzi számunkra, hogy a 21. században sokkal inkább kérdés számunkra a vallási sokszínűség megértése és keretezése, mint a modernitásra jellemző szekularizáció. Jellemző, hogy a korábban kereteket adó vallási tradíciók határai feloldódtak és összemosódtak, melyek következtében a vallások gyökeresen átalakultak.[570] Mindezek mellett a széleskörű elterjedésük, a szubjektivizálódás és az individualizálódás folyamatát is megemlíthetjük, melyek szintén hozzájárultak és hozzájárulnak a hibridizációhoz.[571] Ez a törekvés új orientációt jelent a vallások, és a különböző vallási tradíciók egymáshoz való viszonyában. Különböző alapelvek jellemzik ezt az új orientációt: a vallások között többé nem polemikus viszonyt fedezhetünk fel, hanem célkitűzésük, hogy

[568] Tillich, 2002, 502-503.
[569] David R. Griffin: „Preface". In: David R. Griffin (szerk.): *Religious Pluralism,* John Knox Press, Louisville, Kentucky, Westminster, 2005, xiii.
[570] Arnaud Liszka: Die Vermehrung der Religionshybride, in: Peter A. Berger, Klaus Hock, Thomas Klie: *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten,* Springer Fachmedien, Wiesbaden, 2013, 66.
[571] Uo.

„egymástól tanuljanak”, egymás különböző gyakorlatát, gondolatrendszerét integrálhassák.[572] E megközelítés mélyén az igazság fogalmának egy sajátos megközelítése található, mely szerint az igazság a jövőre nyitott és kontextusfüggő, azaz plurális, így egyetlen vallás se tarthat igényt a kizárólagosságra.[573] Az igazság fogalmának különböző megközelítéseit részletezi Michael von Brück, müncheni teológus professzor, vallástudós, Zen- és Jógamester a misztikáról és a vallási pluralizmusról írt tanulmányában.[574] Az igazságot sokan sokféleképpen értelmezték a történelem folyamán: az ontológiai és teológiai megközelítés az ókori görög filozófiától egészen a középkorig próbálta megfejteni, hogy mit jelent ez a nehezen érthető fogalom, a nominalistáktól az idealizmusig fontossá vált a szubjektív aspektus, majd végül a nyelvi-analitikus megközelítés vált dominánssá.[575] Témánk szempontjából e két utóbbiról érdemes picit részletesebben írni.[576] Az újkorban az igazság alapja a szubjektum lett, még abban az esetben is, amikor az egyfajta abszolút énként vagy egy kiterjedt, a világra vetített, azzal összeolvadt világszellemként jelent meg. A szubjektumra való építkezés mellett ellensúlyként az objektivitást hangsúlyozó empirikus hozzáállás állt, mely szerint a világ megismerhető és a kísérletek ismétlődése igazolja annak tényszerűségét, valóságát. A 20. században szemantikai kategória lett: amit mi tudunk, annak határait a nyelvünk jelöli ki, ez a horizontja a saját valóságunknak. Ebből következtetett Michael von Brück arra, hogy mivel nem az individuum teremti a nyelvet és így a valóságot, hanem az többek között a személyközi kommunikációból is eredhet, ezért az igazság egy speciális hermeneutikai rendszerben, egy adott nyelvi közösségben jön létre, azaz egy hermeneutikai közösség konszenzusától függ.[577] Az igazság relativizálásának következményeként a vallások is mint speciális nyelvi közösségek eltérő igazságokat teremtenek. Frederick Streng tipológiája a különböző megjelenési formákat igyekszik bemutatni, hogy keretbe foglalhassa a különbségek lényegi oldalát.[578] Ez alapján a valóság/igazság megragadható: 1) az isteni jelenlét rendkívüli tapasztalatában; 2) a mítoszban és rítusban való szimbolikus leképeződésében, 3) a másokhoz való viszony kultiválásában; 4) az abszolút szükséges intellektuális ismeretében; 5) a transzcendens tudat

[572] Reinhold Bernhardt: Einleitung, in: Reinhold Bernhardt (szerk.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie,* Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh, 1991, 11.
(Kérdés, hogy csak a keresztyénség akart-e másoktól tanulni, vagy ez egy kölcsönös célkitűzés lett volna.)
[573] Bernhardt, 1991, 13.
[574] Michael von Brück: Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage, in: Reinhold Bernhardt (szerk.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh, 1991, 95.
[575] Uo.
[576] A következő gondolatok szintén Michael von Brücktől származnak. L. in: Brück, 1991, 96-97.
[577] Az előzőekben Michael von Brück gondolatainak összefoglalóját olvashattuk. L. Brück, 1991, 96-97.
[578] Frederick Strenget idézi Brück, 1991, 98.

felébresztésében.[579] Az igazság relativizálása mégse mond ellent annak a passzusnak, mely szerint a pluralizmus valamilyen közös pontra, végső egységre vagy közös rendezőelvre törekszik: legyen az a transzcendens, az üdvösség, a megváltás vagy valamilyen antropológiai univerzálé, mint amilyen a békességre való törekvés vagy önmagunk meghaladása.[580] Végül, de nem utolsó sorban a tapasztalatot említhetjük, melyet az autoritást gyakorló saját tradíció episztemológiai ellentéteként mutat be. A tapasztalat lehetővé teszi, hogy a saját tradícióból – mely készen kapott, átvett örökség – kilépve kapcsolódhassunk egy másik tradícióhoz, sőt akár egyfajta patchwork-spiritualitás állhasson elő ennek nyomán.[581] Amikor a spiritualitás kitekint a közösségi aspektuson túlra és más tradícióknál keresi forrását, akkor valójában átlép a vallásközi párbeszéd területére. A 20. századot, főleg annak elejét és közepét meghatározó tradicionális szekularizációs tézist mára meghaladták a vallástudósok és sokkal inkább látják, hogy nem megszűnőben van a vallásosság, hanem folyamatosan alakul.[582] John Hicket és Paul F. Knittert többek között a vallási pluralizmus úttörőiként tartjuk számon. Knitter a különböző vallások tradícióhoz és igazsághoz való viszonyát meghatározott szempontrendszer alapján tipologizálta, melyben három fő kategóriába osztotta az exkluzivizmust, az inkluzivizmust és a pluralizmust:

Exkluzivizmus (Exclusivism)	Konzervatív evangelikál (Conservative Evangelical)
	Fősodorbeli protestáns (Mainline Protestant)
	Egyházcentrikus (Ecclesiocentric)
	Krisztus a vallások ellen (Christ against the Religion)
Inkluzivizmus (Inclusivism)	Fősodorbeli protestáns (Mainline Protestant)
	Római katolikus (Roman Catholic)
	Krisztocentrikus (Christocentric)
	Krisztus a vallásokon belül (Christ within the Religions)
	Krisztus a vallások felett (Christ above the Religions)
Pluralizmus (Pluralism)	Teocentrikus (Theocentric)
	Krisztus a vallásokkal együtt (Christ together with the Religions)

4. ábra: Knitter modellje [583]

[579] Brück, 1991, 98-99.
[580] Bernhardt, 1991, 15-16.
[581] Bernhardt, 1991, 19. vö. Zimmerling, 2019/d, 30.
[582] Berger et al., 2013, 22.
[583] Knitter, 1995, 26.

Négyféle megközelítést ismerhetünk meg, melyek némi párhuzamot mutatnak a spirituális fordulat teológusainak gondolataival.[584]

3.1. Exkluzivizmus

3.1.1. Helyettesítés

A „helyettesítés" exkluzivista hozzáállást tükröz, ugyanis e megközelítés arról szól, hogy csak egyetlen legitim vallás van, és a cél, hogy a többi tradíció helyére az egyetlen, igaz vallás kerüljön. Ezt a missziói célkitűzést az amerikai keresztyénségen belül ma a fundamentalista alapokon álló, a Szentírás autoritását és tévedhetetlenségét valló evangelikál és a pietizmus és metodizmus talapzatán álló protestáns kegyességek képviselik.[585] Exkluzivitásuk oka a hitük középpontja, hogy a megváltás csak egyedül Jézus Krisztus által lehetséges. A *sola fide, solus Christus, sola gratia* és a *sola Scriptura* elvét szem előtt tartva fogalmazódhat meg bennünk, hogy a keresztyén evangélium kizárólagos érvényű. Krisztus és a többi tradíció egymással szemben állnak, ezáltal a keresztyénség egyfajta ellenkultúrát is képvisel, amennyiben a kultúra a többi tradíció együtteséből alakult ki.[586] Erről így ír Richard Niebuhr: „Szükséges volt azonban a kultúra problémájára radikális keresztyén választ adni a múltban, és kétségtelenül ma is szükséges. Önmagáért is, és azért is, mert e nélkül a többi keresztyén csoport elveszíti egyensúlyát. Jézus Krisztus tekintélye olyan viszonyban áll a kultúra tekintélyével, hogy minden hívő keresztyénnek gyakran meg kell éreznie azt a krisztusi igényt, hogy megtagadja a világot és annak birodalmait pluralizmusukkal és ideig-valóságukkal…"[587] Knitter szerint ez a megközelítés valójában a dogmatika ekkléziológiai részét helyezi a középpontba, ugyanis a keresztyénség mint intézmény és mint organizmus is szükséges az előbbiek alapján az üdvösséghez. John Hick szerint az exkluzivista hozzáállást az *extra ecclesiam nulla salus* megközelítés írja le a legpontosabban, mely annyit tesz, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség. A protestáns megfelelője a keresztyénségen kívüli megváltást veti el. Krisztus evangéliuma abszolút, egyedi, végső, normatív és alapvető és mindez a Szentírás autoritásán és a dogmák iránymutatásán alapszik.[588] A vallásközi párbeszéd képviselői felhívják a figyelmet, hogy az

[584] Paul F. Knitter modelljét Zhihe Wang könyvéből kölcsönzöm. Wang, 2020, 29-30. Az alábbiakban Zhihe Wang és Paul F. Knitter könyvei alapján ezt a tipológiát részletezem.
[585] Knitter, 1985, 75.
[586] Vö. Richard Niebuhr: *Krisztus és kultúra,* SRTA, Harmat Kiadó, Budapest, 2006, 23-39.
[587] Niebuhr, 2006, 73.
[588] John Hick: The Non-Absoluteness of Christianity, in: John Hick, Paul F. Knitter (szerk.) *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions,* Orbis Books, Maryknoll, 1987, 16.

exkluzivizmus képviselői nem vallják a szubjektív igazságot, ezért az ő perspektívájukból nézve, ami számukra helyes és érvényes, az valójában helytelenül jelenik meg abszolút érvényűként.[589] A pluralista nézőpont alapján az exkluzivisták a szubjektív igazságot egyfajta objektív köntösbe bújtatják, ezért is fogadják el a keresztyénséget az egyetlen legitim vallási tradíciónak. Az amerikai presbiteriánus teológus, Eugene H. Peterson egy az egyben hitet tesz a *Solus Christus* mellett, amikor kifejti, hogy nem csak tartalmilag kell elfogadni Jézus Krisztus híres kijelentését: „Én vagyok az út, az igazság és az élet", hanem az út és az igazság kongruens. Hogy mit jelent ez? Jézus Krisztus az igazság és csakis Jézus Krisztuson keresztül lehet ezt az igazságot elérni.[590] Peterson művei nem csak a *Solus Christus* alapelvét tekintik irányadónak, hanem a *Sola Scriptura* alapján a Szentíráshoz való kapcsolatuk is elsődleges.[591] Műveinek elsődleges forrása a Biblia kijelentése. Amerikáról Németországra vetve pillantásunkat fedezhetjük fel például azt is, hogy a fundamentalizmus hogyan válik spirituális iránnyá. Peter Zimmerling egy egész fejezetet szentel a fundamentalista spiritualitásnak, mely irány erősödése a nonmodern egyik következménye.[592] A fundamentalista spiritualitást a pluralizmus felől lehet megérteni, ugyanis a túlkínálatban szétesett orientációvesztett nemzedék számára a biztonságot, egyértelműséget és kereteket kínáló fundamentalizmus megfelelő kontrasztprogram. Istenképében inkább a törvényadó, irányt mutató és igazságos tulajdonságok kerülnek előtérbe, Isten kegyelmes szeretetét sokkal inkább megvallják, mintsem megélnék. Ennek oka a modern tolerancia fogalommal szemben kialakult szkepszis, mely az ilyen kegyességű gyülekezetekben olyan tendenciákat erősíthet fel mint a fanatizmus, a párbeszédre való képtelenség, a megosztottság és a szektásodás – utal ezekre Peter Zimmerling.[593] A fundamentalista bezárkózás a saját tradíció határainak megerősítéséről is szól, mindezt úgy igyekszik megvalósítani, hogy lezárja a kommunikáció lehetőségét más vallási tradíciókkal. Ezeken a merev határokon csak nagy áldozat útján lehet átjutni, azaz vagy kinn vagy benn van valaki. Nincs ide-oda mozgolódás, ezért a zárt határokon csak átszökni lehet, vagy határozott döntéssel bejutni, de csak egy irányba. Knitter szerint a fundamentalista evangelikál csoporton kívül több protestáns irányzat is exkluzivista, mégse jellemző rájuk

[589] Reinhold Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion,* Theologischer Verlag, Zürich, 2005, 120.
[590] Eugene H. Peterson: *The Jesus Way. A Conversation in Following Jesus,* Hodder&Stoughton, London, 2007, 6-7.
[591] Holt, 2017, 190-191.
[592] Zimmerling, 2003, 182-191.
[593] Zimmerling, 2003, 188.

mindaz, amellyel Zimmerling jellemezte a fundamentalista spiritualitást.[594] Példának lehetne említeni az új evangelikál mozgalmakat, melyek nyitottak az ökumenére és a Biblia tévedhetetlenségét is korlátozott mértékben vallják: hit dolgában tévedhetetlen, de a természettudományos részek egy bizonyos kor eszköztárával íródtak, tehát ezek nem szó szerint értendőek.[595] Szélsőségességtől függetlenül az exkluzivista irányvonalba tartozó felekezetek határvédelmet gyakorolnak a többi tradícióval szemben.

3.2. Inkluzivizmus

Az inkluzivizmust kétféle megközelítéssel írhatjuk körül, ugyanakkor e kettőt egy kategóriába sorolva pusztán inkluzív megközelítésként is bemutathatjuk, ahogyan ezt teszi például Reinhold Bernhardt is. Az inkluzivizmus alapvetése, hogy elválasztja az emberi létezést a Krisztusban való kijelentéstől és így két, párhuzamosan futó világ jelenik meg a szemünk előtt, melyben Jézus Krisztus megváltó munkája független a konkrét emberi valóságtól, így lehet elképzelni azt is, hogy bár nem válik valaki keresztyénné, mégis Jézus Krisztus megváltása rá is vonatkozik.[596] „Az inkluzív attitűd alapvetően abból az ismeretelméleti alapvetésből indul ki, hogy a saját tradíciónk fogalmakat és hermeneutikai kulcsokat kölcsönöz számunkra egy-egy jelenség megértéséhez, így amikor más vallásokat értelmezünk, akkor keresztyénként csakis keresztyén nézőpontból tudjuk azt megtenni.”[597]

3.2.1. Beteljesítés alapú megközelítés

A beteljesítés alapú megközelítés inkluzivista: bizonyos fokig elismeri a többi vallási tradíció értékét. Elismeri, hogy más vallásokban is van kinyilatkoztatás vagy kijelentés, de ugyanakkor ragaszkodik ahhoz, hogy ez a kijelentés Jézus Krisztusban teljesül be. Eszerint az isteni titok szférájába tartozik a „hogyan történik mindez?” kérdésköre. Példának hozhatnánk azt az esetet, amikor más vallási tradícióhoz tartozók például nem ismerik meg Jézus Krisztust, mert nem találkoznak misszionáriusokkal, mégis eljuthatnak az üdvösségre – e nézet szerint. Azaz Jézus Krisztus kegyelme és megváltó munkája nem emberi munka függvénye, hanem egyedül Istené. Szerintük a nem keresztyén emberek is üdvözülhetnek, még akkor is, ha nem hagyják el a saját vallásukat. Nincs belső késztetés a misszióra, ugyanis bízik abban, hogy más vallási tradíció tagjai is meg vannak váltva, ehhez nem kell keresztyénné válniuk, de pozitívan fogadja, ha mégis megtörténik. A Római Katolikus

[594] Knitter, 1985, 77.
[595] Knitter, 1985, 77.
[596] Bernhardt, 2005, 111-112.
[597] Bernhardt, 2005, 122.

Egyházra jellemző leginkább, de több protestáns egyházra is.[598] Minden olyan spirituális irányzat, mely a kifelé tekintés, a mások irányába végzett misszió feladatáról lemond, nagy valószínűséggel ebbe a csoportba sorolható.

3.2.2. Elfogadás alapú megközelítés

Az elfogadás alapú megközelítés szerint a különböző vallási tradíciók olyannyira összebékíthetetlenek, hogy lehetetlen összehangolni azokat, hiszen számos kulturális és nyelvi kód tapad hozzájuk. Így nem is lehet cél, hogy valaki a saját vallási tradíciójából kilépjen. A legnagyobb cél, amit e megközelítés kijelölhet saját magának, hogy a folyamatos konfrontálódás mellett bizonyos célok érdekében összefoghassanak. Ebben a kategóriában van kapcsolódás, együttműködés is, ugyanakkor a tradíciók változhatatlanul egymás mellett állnak. Szintén inkluzivista elképzelés ez, azzal a különbséggel, hogy teljesen egymás mellé rendeli az összes vallási tradíciót. Spirituális szempontból ez és az előző megközelítés nagyon hasonló.

3.3. Pluralizmus

3.3.1. Párbeszédalapú megközelítés

A pluralizmus meglátása, hogy minden tradíció képviseli a saját tartalmát, de a párbeszédek során ezek a tartalmak alakulnak, változnak. A legfontosabb alapelve az egyenlőség és a párbeszéd tagjainak kölcsönös tisztelete és elfogadása a másik fél irányába.[599] Knitternél a pluralizmus teocentrikus, nem krisztocentrikus.[600] Ez biztosítja a non-normativitást, hogy minden vallásban közös alapot találhassunk. Minden vallás ugyanazt az istent keresi. Krisztus pedig csak egy a sok lehetséges út közül, így a keresztyénség is egy a sok legitim lehetőség között – vélik a pluralisták. John Hick, a vallási pluralizmus egyik legjelentősebb képviselője szerint Isten abszolút és nem az egyház, sőt a krisztológiát is a teológia egy részeként tartja számon, mely így veszít annak abszolút voltából és kiszorul a választhatóság mezsgyéjére.[601] Ez a nézőpont megengedi a vallások közötti átjárást, hiszen valójában minden út ugyanoda vezet: így hittételekben és gyakorlatokban is lehet válogatni. Ugyanitt érdemes beszélni arról az elképzelésről, mely

[598] Knitter, 1995, 27kk.
[599] Bernhardt, 2005, 122.
[600] Knitter, 1995, 17.
[601] John Hick: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Macmillan, London, 1973, 130kk.

szerint a más vallásokkal való érintkezés, párbeszéd alakítja a saját vallási tradíciót is. Erre jó példa a Jálics Ferenc nevéhez köthető kontemplatív lelkigyakorlat, melynek sajátossága többek között az aktív koncentráció és a légzéstechnikával elért tudatos jelenlét.[602] A bencés és a ferences szerzetesi hagyomány, a középkori vagy újkori keresztyén misztika mellett a távol-keleti spiritualitás is nagy hatással volt a kontemplatív lelkigyakorlatokra. Ez utóbbi a Zen és a Jóga eszköztárából kölcsönzött elemeket a lelkigyakorlatok számára.[603] Sabine Bobert szerint, amint a misztagógiai tradícióvonal bekerül a protestáns akadémiai diskurzustérbe, egy lépéssel közelebb kerül a protestantizmus ahhoz, hogy más vallásokkal párbeszédbe lépjen, melyet a gyakorlati teológusnő fontos célnak tart. [604]

A vallási pluralizmust a 2000-es évek eseményei kihívás elé állították: a vallási fundamentalizmuson és politikai alapokon álló terrorcselekmények, a migráció okozta társadalmi feszültség és annak hátteréül szolgáló integrációs útkeresés felvetették azt a kérdést, hogy valóban működő modell-e az egymástól való tanulásra építő, együttműködésre ösztönző idealistaként is számon tartott elképzelés.[605] Reinhold Bernhardt szerint a kritikai hangok nem a megoldás felé vezetik a vallások közti feszültséget, hanem épp ellenkező irányú hatást gyakorolnak, ehelyett a megoldást a vallásközi párbeszéd alapos átdolgozása jelentené.[606] Nézzük meg, hogy mit gondol a vallásközi párbeszéd mellett pálcát törő teológus az ökumenikus és a vallásközi párbeszédről, mely a spiritualitás szempontjából lényeges téma.[607] A vallásközi párbeszéd szorosan összefügg a keresztyénség határain belüli ökumenikus mozgalommal: mindkét esetben a keresztyénségen belüli konfrontatív viszonyulási formák meghaladását célozzák meg és helyettük a megértésre, az együttműködésre és a közösségvállalásra építenének.[608] A kettő közötti különbséget is érdemes Bernhardt alapján kifejteni[609]: 1) A keresztyén ökumenikus mozgalom középpontjában Krisztus áll, míg a vallásközi párbeszéd inkább csak a végső referenciapontként (Tillich) említett numinózumot, a transzcendenst említi meg, akit a különböző vallások különböző névvel/nevekkel illetnek. 2) A keresztyén felekezeteknek van közös múltja és tradícióvonaluk forrása megegyezik. A vallások sokkal inkább különböznek egymástól, hiányzik a történeti egység és az egységes hitbeli-lelki identitás is, tehát sem

[602] Dahlgrün, 2019, 603-604.
[603] Dahlgrün, 2019, 603.
[604] Bobert, 2012, 11.
[605] Bernhardt, 2005, 9-11.
[606] Bernhardt, 2005, 11.
[607] Az elkövetkező pár gondolat Reinhold Bernhardt könyvéből származik: in: Bernhardt, 2005, 69.
[608] Bernhardt, 2005, 68-69.
[609] Bernhardt, 2005, 75-76.

hitvilágukban, sem történetükben nincs olyan zárt egység, mint amelyet az ökumenében megtalálunk (közös hitvallások, közös történeti korszakok). 3) Míg a keresztyén egység megvalósítása a keresztyének küldetése, addig ilyen közös megbízatást a vallásokat vizsgálva nem találunk. A vallásközi párbeszéd azonban két egymással szorosan összekapcsolódó alapvető problémával szembesíti a keresztyénséget: egyrészt a szinkretizmussal, másrészt az identitásvesztés lehetséges forgatókönyvével. Visser't Hooft 1963-as könyvében figyelmezteti a teológiát a szinkretizmus veszélyéről, melyet az évszázad legnagyobb kísértésének tartott.[610] A szinkretizmust az identitásvesztés egyik figyelmeztető jeleként tartották számon a 20. század második felében és ma is. A szinkretizmus a különböző vallási meggyőződések és rituális gyakorlatok összekeveredését jelenti, mely az adott vallás önmeghatározásában kérdéseket vethet fel.[611] Jellegzetesen posztmodern vonásnak is nevezhető, a jelenség azonban magával vonta annak kritikai megítélését is. A vallástudomány a szinkretizmus fogalmát értéksemlegesként tartja számon, amely leírja a vallások változási folyamatát. Egy idegen kultúra integrációja különböző vallási és kulturális kontextusban megváltoztatja az adott kultúrában lévő vallást is.[612] A keresztyénség asszimilációs ereje – mely végül a korakeresztyénség esetében az egész Földközi-tenger partján gyümölcsöző eredményt hozott – Reinhold Bernhardt szerint szinkretista jelenség volt, ugyanis a keresztyénség minden kultúrában meg tudta vetni a lábát.[613] Ugyanakkor valid kritika, hogy a szinkretizmus az identitás számára kihívás, mely oda vezethet, hogy az identitás kevésbé a hitre és annak tartalmára, sokkal inkább a másoktól való különbségre épüljön fel. Az identitásképződés két szélsőséges formában, a másiktól való teljes elhatárolódásban vagy a másikkal való egybeolvadásban nyilvánulhat meg. Ez azt jelenti, hogy egyfelől a távolság közelség nélkül, másfelől a közelség távolság nélkül téves irányba terelhet. Az identitás egyszerre jelöli ki saját határait és képes megnevezni a saját értékeit, történetét, hitmagvait, és egyszerre nyitott annyira, hogy integrálja a számára értékest.[614] Az identitás határainak erődszerű jelenlétét a tanításban dogmatizmushoz, fanatizmushoz és a gyakorlatok szigorúságához hasonlítja, melyek egyfajta védelmi funkciót töltenek be az adott területen. Az identitás szubsztanciális megközelítéséhez képest teljesen más képet fest, ha egyfajta élethosszig tartó projektként mutatjuk be, mely folyamatos

[610] Visser't Hooft-ra hivatkozik Reinhold Bernhardt: in: Bernhardt, 2005, 72.
[611] Bernhardt, 2005, 122-123.
[612] Bernhardt, 2005, 124.
[613] Bernhardt, 2005, 126. vö. az Indiában zajló missziót, ahol szintén egyfajta krisztocentrikus szinkretizmus zajlik a Reinhold Bernhardt szerint. L. Uo.
[614] Bernhardt, 2005, 129.

változásra képes a kontextusától függően. Ez a meghatározás sokkal kevésbé tartalmazza az identitásvesztés veszélyét, sokkal inkább az identitás átalakulásának lehetőségét. Ez a szemlélet az, amelyet a vallási pluralizmus képvisel.[615] A folyamatosan változó identitás – mely egyfelől megtartja a saját hitelemeit, másfelől azonban nyitott a többi tradíció felé – nem feltétlenül válaszolja meg azt a kérdést, hogy mi jelöli ki a keresztyén közösség határait, mit lehet és mit nem lehet integrálni, a szubjektív módon összeválogatott patchwork-spiritualitásnál mire lehet azt mondani, hogy ez keresztyén, vagy hogy ez már nem keresztyén. A vallási fundamentalizmus és annak politikai vetülete nem jelentette a vallásközi párbeszéd végét, sőt bizonyos értelemben fel is erősítette azt. Ezzel egyidőben bontakozott ki Európában a gyakorlati teológia spirituális fordulata, mely sok szempontból korrelál az előbb kibontott jelenséggel, melyet a genezisénél a posztmodernhez, majd a nonmodernhez, a kívüliséghez köthetünk.

4. A spirituális fordulat tradícióíve

A doktori disszertáció hipotézise, hogy a spirituális fordulat adaptáció és válaszkeresés korunk új kihívásaira, így – hasonlóképpen a korábbi megközelítésekhez – tendenciákat, alapvetéseket láthatunk kirajzolódni. Ezek a meghatározó gondolategységek egyrészt a társadalomban megjelenő új kihívások, a lelkészi gyakorlatot érintő új kérdésfeltevések felől, másrészt a Szentírásból megismerhető Ige, illetve annak értelmezését elősegítő (dogmatikai vagy egyházi) tradíció felől is formálódnak. Mivel ez utóbbi protestáns szempontból kritikusan értelmezhető kijelentés, fontos, hogy ezt bővebben kifejtsük.

5. ábra: a gyakorlati teológia területeinek forrásai (saját ábra)

[615] Bernhardt, 2005, 130-137.

4.1. Protestáns spiritualitás és hermeneutika

A spiritualitás protestáns, amennyiben Isten Igéjére mint egyetlen forrásra támaszkodik, abból keresve választ a kérdésekre. A Szentíráshoz való ragaszkodás a protestantizmus identitásalkotó eleme. A reformáció egyik alapelve a szentírásközpontúság. Az igazság forrása egyedül Isten igéjében található meg. Ez az alapvetés feje tetejére állította a világot, kihívás elé állítva az addigi egyház intézményes vezetését, a tanítói hivatalt és a papságot, mely korábban a közbenjárás kizárólagos feladatát végezte.[616] Ugyanakkor nem lehet elvitatni, hogy a Szentírással kapcsolatos hermeneutikai kérdések az elmúlt ötven évben ennek ellenére az előtérbe kerültek és azok megvitatása jelenleg is folyik. A Szentírás szövegének értelmezése körüli viták leuralták a diskurzusteret.[617] Fabiny Tibor érzékelteti a 20. századi diskurzus középpontját. Így ír erről:

> Fontos tudatosítanunk, hogy Isten igéje maga is értelmezés, s megértenünk, hogy az evangéliumok nem a mai értelemben vett „történeti tudósítást" adnak Jézusról, hanem az Ószövetség próféciáit alkalmazzák a názáreti Jézusra, aki hitük (és hitünk!) szerint a Krisztus, a Messiás. A bibliai könyv is hermeneutika, hiszen az Újszövetség számos idézetet „vendégszöveget" tartalmaz az Ószövetségből. Ez az ún. „intertextualitás" kérdése. A kánon mint hermeneutika. A keresztény Szentírás mint hermeneutikai mű… A keresztény teológia is alapvetően egy hermeneutikai rendszer, ahol nemcsak a biblikus tudományok, hanem a rendszeres teológia, a gyakorlati teológia (vö. homiletika!) sőt maga az egyháztörténet is részben hermeneutikai tudomány („Az egyháztörténet a Szentírás magyarázatának története" – mondta Ebeling.)[618]

A Fabiny Tibortól idézett szöveg is jól érzékelteti, hogy nincs egységes látásmód abban, hogyan nyúlhatunk egy szöveghez. A felvilágosodás óta uralkodó szemlélet, mely a Szentírást kordokumentumnak láttatja és a *Sitz im Leben* kikutatásából megérkező üzenetet kívánja tolmácsolni annak köszönhető, hogy „mi, protestánsok az elmúlt évszázadokban a Szentírás tudományos magyarázatát egyoldalúan a világi tudományoknak, különösen a

[616] Vö. Grethlein, 2016, 240.
[617] Erről bővebben: Paul Ricoeur, André Lacocque: *Bibliai gondolkodás*, Európa Kiadó, Budapest, 2003, 7-19.
[618] Fabiny Tibor: „Boldog, aki olvassa". Rendkívüli rendezvény római katolikus testvéreinknek a Biblia évében, in: Fabiny Tibor: *Hívő megértés. Válogatott egyházi publicisztika. Teológiai reflexiók,* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2008, 34-35.

történettudománynak rendeltük alá."[619] Az igehirdetésről és annak értelmezéséről szóló viták a gadameri hermeneutika által sokkal komplexebbé váltak.

A református bibliaértelmezésnek van néhány alapszabálya, mely közül az egyik legmarkánsabb, hogy a Szentírás önmagát magyarázza[620]. Az Ige teljességének ismeretére eljutni hosszú folyamat, melynek lerövidítését szolgálják a különböző kérdéskörökre megadott, már korábban megharcolt válaszok: a hitvallások, dogmatikai igazságok, amelyek nem csupán ismeretanyagot jelentenek, hanem a hitgyakorlatot is érintik.

4.2. A tradíció hermeneutikát meghatározó szerepe

Hogy a tradíciónak milyen szerepe van a Szentírás értelmezésében, vitatott téma. Önkéntelenül a katolikus-protestáns polémia elevenedik meg előttünk, mely az egyházi hagyomány és a Szentírás kapcsolatát olyannyira ellentétesen ragadja meg. A katolikus tradíciófelfogás nem véletlenül került nagyító alá a protestáns teológiában, ugyanis a *Sola Scriptura* elve alapján a Szentírás az igazság kizárólagos forrása, a kijelentés helye. Úgy tekintenek a hagyományra mint Krisztus személyében megvalósult új szövetség romolhatatlan jelenlétére az Egyházban.[621] Ezzel szemben a katolikus egyház az 1546-os Trienti Zsinat rendelkezésében a Szentírás kánoni iratai mellé emeli az apostoli hagyományokat.[622] A római katolikus egyház korai időszakában a hagyományra úgy tekintettek mint a tökéletes értelmezésre, melyet Jézus Krisztus az apostolok kezébe adott, tehát az egyházi hagyomány biztosította a kontinuitást az első tanítványok és az egyház között.[623] Sőt Yves M-J. Congar, az egyik legismertebb katolikus teológus szerint a hagyomány nem más, mint értelmezési keret.[624] Congar kritika alá veti azt a gondolatot, mely szerint a Szentírás Isten közvetlen kijelentése és ily módon isteni kategóriába tartozó, míg az egyházi hagyomány csupán emberi. E dichotómia cáfolata nyomán mindkettőt tanúságtételnek látja, melyben egyfelől ott van az ember, de mindkettőben ott van a Szentlélek munkája.[625] Gerhard Ebeling protestáns oldalról mutat rá a katolikus tradícióértelmezés vadhajtására, mégis sok ponton találkozik össze véleménye Congaréval:

---

[619] Fabiny, 2008/a, 33.
Fabiny Tibor: Hívő olvasás nélkül nincs megértés, in: Fabiny Tibor: *Hívő megértés. Válogatott egyházi publicisztika. Teológiai reflexiók,* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2008, 29.
[620] Bullinger Henrik: *Második Helvét Hitvallás*, Kolozsvár, 2010, 8. in: Masodik_Helvet_Hitvallas.pdf (letöltés ideje: 2025.01.23.)
[621] Vö. Németh, 2021, 13-14.
[622] Vö. Congar, 2015, 113.
[623] Congar, 2015, 115.
[624] Congar, 2015, 119.
[625] Congar, 2015, 130-131.

„a katolikus tradícióértelmezés gyakorlati válasza a hermeneutikai problémára a következő: az Írásban tanúsított kinyilatkoztatást nem lehet megérteni az Egyházban képviselt tradíció nélkül. A szigorú értelemben vett hagyomány ugyanis értelmező jellegű, még abban az esetben is, ha az ember – kevésbé erőteljes terminológiát használva – kiegészítő szerepet tulajdonít neki."[626] Ugyanakkor arról is ír, hogy az egyházi hagyomány és az azt egybefoglaló, történetté sűrűsítő egyháztörténet értelmezési keretet ad a Szentírást olvasó számára. Erről így ír Ebeling:

> Az egyháztörténet mint a köztünk és Krisztus között álló hagyomány ténye minden esetben szerepet játszik a Szentírás megértésében és értelmezésében, akkor – és akkor a leginkább, amikor ennek valaki nincs tudatában. A hagyománynak ez a szerepe akkor végzetes, ha a Szentírás egyéni megértésének és értelmezésének, és így magának az Írásnak a helyébe tolakszik. A hagyomány a Szentírás értelmezésében akkor tölti be feladatát, ha nem önmagára, hanem Jézusra mutat. Más szóval: akkor igazi hagyomány, ha nyitva hagyja azt a döntő pontot, ahol a megértés nem emlékezés, hanem megjelenítés, amely azáltal történik, hogy az igehirdetés szavában Jézus a hívővel egyidejűvé válik. A hívő megértés eme eseményében az egyháztörténet időtere eltűnik és megvalósul a Jézus Krisztussal való egyidejűség – nem hatásos értelmezési módszerek eredményeképpen, hanem azáltal, hogy a Jézus Krisztusról tett tanúságtétel Istennek itt és most fölhangzó teremtő szava.[627]

Ha Ebeling gondolataiból indulunk ki, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy a tradíciónak valójában nem normatív, hanem ellenőrző funkciója van. Azaz a Szentírás értelmezésénél a Szentlélek úgy jelent ki valamit az igén keresztül, hogy az időn és téren át örökérvényű, ezért nem a tradíció miatt értjük úgy a Szentírás igéit, ahogyan az előttünk járók, hanem azért, mert a Szentlélek ugyanazt jelenti ki nekünk is, mint nekik. Így a Szentírás értelmezésében segíthet az egyháztörténet, a hagyomány ismerete, hogy a kérdéses helyzetekben mankóként szolgálhassanak. Ebeling azt írja, hogy akkor játszik nagy szerepet a Szentírás megértésében a tradíció, ha nem vagyunk tudatában annak. Azaz az előismereteink meghatározzák az értelmezésünket: hogy mit olvastunk, kinek a gondolkodásmódja hatott ránk, mind befolyásoló tényezők, melyek hatását tetten érhetjük a gyakorlati teológiai fordulatokban is. Nem ugyanúgy nyúlnak a Szentíráshoz azok, akik

[626] Gerhard Ebeling: Isten szava és a hermeneutika, in: Gerhard Ebeling: *Isten szava és a hermeneutika, Isten és szó*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995, 11.
[627] Gerhard Ebeling: Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története, in: Czachesz István (szerk.): *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet,* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994, 21.

értelmezésükben a protestáns dogmatikákra építenek, mint akik különböző társadalomtudományok alapvetéseiből indulnak ki.

5. Fordulatok

5.1. Kérügmatikus fordulat és a Szentírás értelmezés dogmatikai súlypontjai

Ha távolról ránézünk egy fordulatra, akkor bizonyos súlypontokat vélhetünk felfedezni, mely az adott megközelítés axiómáiból eredő természetes következmény. A 20. század eleji kérügmatikus fordulat egy, a századfordulóra jellemző empirikus megközelítéssel számolt le[628] és a különböző empirikus társadalomtudományok, mint a pszichológia, a szociológia és a néprajz helyett újból a dogmatika felé fordult. A kérügmatikus fordulat a formai szempontok helyett a tartalmi kérdéseket helyezte előtérbe, így a módszerekről szóló kérdésfelvetések másodrangúvá váltak.[629] Az Ige teológiája az Igét kizárólagos forrásnak tekintette, elhatárolódva az interdiszciplinaritás árnyékától is, odafordulva a dogmatikához, a teológia saját, zárt rendszeréhez. Ez az egyoldalúság és egyirányúság jellegzetes a kérügmatikus teológiai megközelítésben és egyben azt is jelentette, hogy a teológia igyekezett szakítani a társadalmi-kulturális kontextussal vagy legalábbis ellenvéleményt képviselni azzal szemben.[630] Ez utóbbi nem csoda, hiszen a fordulat legnagyobb képviselője, Karl Barth a nemzeti szocializmussal szembeszálló hitvalló egyház egyik jeles alakja volt. Bár maga a kérügmatikus teológia kialakulása megelőzte a nemzetiszocialista Németország létrejöttét, mégis a kontextusból való kiszakadás vágyát érthetővé teszi a történelmi háttér, mely egy ideológia mentén átalakította a teológiai gondolkodásmódot, értelmezést és amellyel szemben a hitvalló egyház tagjai küzdöttek.[631] A nemzetiszocializmus eszméjétől való távolságtartást elősegítette az interdiszciplinaritás elutasítása. A barthiánus teológiának a gyökerét azonban az I. világháború okozta reményvesztettségben, csalódottságban és a kulturális kiégésben kell keresni. Az emberiség jóságába vetett hit tört meg és az ember valódi természetével, a háborúban oly gyakorta állattá lealjasult emberrel kellett szembenézni. Mindez összetörte a liberális teológia optimista és illuzórikus álomképét, mely szerint mindannyian elérhetjük az erkölcsi felsőbbrendűséget. A világháború borzalmait követve az Ige teológiája felszabadító és a világban történő folyamatokat megmagyarázó teológiai irányvonal lett. Az ember és az Isten valóságának kettéválasztása és az, hogy az

[628] Rössler, 1994, 48-49.; Grethlein, 2016, 35.
[629] Möller, 2004, 6., 11.
[630] Grethlein, 2016, 49.
[631] Uo.

Isten és ember közötti kapcsolat csakis Isten felől, az Igéjén (Jézus Krisztuson) keresztül lehetséges egyben azzal a következménnyel járt, hogy a Szentírás magyarázatához csakis a dogmatika adhatott fogódzkodót. A gyakorlati teológiai diszciplínák közül a homiletika kiemelkedett a többi közül és a lelkipásztor elsődlegesen igehirdetői szerepkört töltött be.[632]

5.2. Empirikus fordulat és a társadalomtudományok szerepe

Az empirikus fordulat kritikát gyakorolt a kérügmatikus teológiai megközelítés felett, mondván, hogy az igehirdetések nem veszik figyelembe az ember helyzetét, magát a kontextust.[633] Ernst Lange különösen hangsúlyozta, hogy az emberi szituáció megértése, felmérése szükséges ahhoz, hogy a megfelelő kérdésre megfelelő választ találhassuk.[634] Így az érdeklődés középpontjába az ember és annak kérdései kerültek. Az egyház Németországban a hatvanas években szembesült azzal, hogy az emberek érdeklődését elveszítették, ugyanis megnőtt az egyházból kilépők száma, mely arra vezette a teológusokat, hogy különböző kutatásokban mérjék fel az emberek véleményét.[635] Az empirikus kutatások jelentősége megnőtt és ezzel együtt szemléletváltás ment végbe a gyakorlati teológiában is, ugyanis a kérügmatikus teológiától addig elhatárolt társadalomtudományok fokozatosan visszanyerték funkciójukat és forrásokká váltak.[636] A gyakorlati teológiai diszciplínák a szociológia, a pszichológia, a kulturális antropológia, a kommunikációelmélet főbb gondolkodóinak munkáira hivatkozva szélesítették ki a világértelmezés perspektíváját az addig szűkösebb filozófiai-teológiai alapról. Jürgen Habermas, Carl Gustav Jung, Sigmund Freud, Peter L. Berger gondolatai úton-útfélen felbukkantak a legfontosabb gyakorlati teológiai munkákban.[637] A kihívásokra érkező gyakorlati teológiai megoldások sokszor a társadalomtudományok által kínált javaslatok figyelembevételével és azoknak alkalmazásával születtek meg.

5.3. Spirituális fordulat és a felfedezett vallási tradíciók

A spirituális fordulat – követve azt a folyamatot, melyet posztmodernként aposztrofálnak és amely a tradíciók reneszánszát és keveredését idézte elő – visszanyúl és átnyúl a

[632] Rössler, 1994, 52.
[633] Helmut Tacke: *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1979, 13-14.
[634] Lange, 1966, 180-195.; Nyilván Paul Tillich korreláció elmélete is a kontextus, az emberi kérdések felől fogalmazódik meg rehabilitálva ezzel az emberi oldalt. L. Tillich, 2002, 79.
[635] Grethlein, 2016, 57.
[636] Grethlein, 2016, 59.
[637] Itt gyakorlatilag mindegyik német vagy angolszász összefoglaló gyakorlati teológiai munkára hivatkozhatnánk, melyet megemlítettünk ebben a doktori disszertációban.

különböző vallási hagyományok területeire és több forrásból táplálkozva építi fel új teológiai megközelítését. A Szentírás értelmezésében a Szentlélek szerepe felerősödik, melyhez sokszor a megérintettség érzetét, a testérzeteket és a legkülönbözőbb élményeket társítják. Azonban a spirituális fordulat a lelki éhségből indul ki, a hiányokból, azaz a kérdésekből, melyek az empirikus fordulatban már korábban kardinálissá váltak. A spirituális fordulatban a Szentírás értelmezése nem pusztán az adott felekezeti tradícióhoz köthető hermeneutikán alapszik, hanem ebben sokkal nagyobb nyitottság észlelhető. A spirituális fordulat a gyakorlati teológián belül felülírja a hagyománnyal szemben táplált ellenérzületet, a kritikus hangvételt. A posztmodern váltásához hasonló jelenséget figyelhetünk meg benne: visszafordul a múlthoz és a gyökerekhez.[638] Ez a reneszánsz azonban nem időutazás a hatvanas-hetvenes évek előtti korba, hanem egy teljesen új korszak, ugyanis a gyakorlati teológia 1) felfedezi a reformáció előtti örökséget: a keresztyén misztikát, a sivatagi atyákat, a szerzetességi kegyességet… 2) felfedezi a többi keresztyén felekezet hitgyakorlatait: például a csendgyakorlatokat, a lectio divinát, a kontemplatív imádságot… 3) nyit a keresztyénségen kívüli vallások pl. ZEN-buddhizmus vagy a hinduizmus felé.

5.3.1. A spirituális fordulat felfedezi a reformáció előtti örökséget

Minden gyakorlati teológus kijelöl maga számára egy hagyományívet, amelyre saját gondolatait, kutatásait és eredményeit felfűzi. Amikor Karl Barth a dialektika teológiát megalapozza, ugyanígy tesz: megnevezi azokat, akiknek a vállain állva, akiknek a munkáira építve dolgozza ki a saját teológiai rendszerét. Barth akkor szándékosan és akarattal hagyta ki Friedrich Schleiermachert a sorból, aki korábban a 19. századi teológiai gondolkodás és a liberális teológia egyik fő hivatkozási pontja volt.[639] A spirituális irodalom ugyanígy határozza meg saját forrásait. Míg a történelmi kálvinizmus számára Kálvin János újrafelfedezése hozott áttörést, addig jelenkorunkban többek között a reformáció előtti kegyességi mozgalmak, a misztikusok és a sivatagi atyák írásainak újraolvasása alakítja át a gyakorlati teológiát. Corinna Dahlgrün már korábban bemutatott modellje – mely az Isten keresésének hat útját vázolta fel – nem csak a protestáns teológiatörténetből, hanem a római vagy ortodox katolikus hagyományból is emelt be elemeket. A hat útból csak egyetlenegyet lehet megemlíteni, mely abszolút, szinte kizárólagos módon a protestáns megközelítés szemléltetésére alkalmas, de már maga a jénai gyakorlati teológusnő kérdésfelvetése is –

[638] Pete Ward: *Introducing Practical Theology. Mission, Ministry, and the Life of the Church,* Baker Academic, Grand Rapids, 2017, 86-88.
[639] Barth, 1962, 205.

hogy az ember építhet-e utat Isten felé – vitát indíthat református körökön belül. A keresztyén misztika jeles képviselői is megjelennek Dahlgrün felsorolásában, például az önmagunkban keresendő Isten gondolatánál elidőzve találjuk Eckhart mester vagy Clairvaux-i Bernát nevét és ugyanitt olvashatunk a pietista Gerhard Tersteegenről is. Látjuk még a sivatagi atyaként számon tartott Oszlopos Simeont is a felsorolásban, aki a sivatagban egy oszlopon, az egyedüllétben kereste Istent.[640] Corinna Dahlgrün tehát a spiritualitást kutatva jutott el arra a hipotézisre, hogy az istenkeresésnek többféle módja van és a legtöbb utat a misztikusok, a sivatagi atyák felől ismerhetjük meg. Ugyanígy visszanyúl többek között Nursiai Benedekhez, Aquinói Tamáshoz és a szerzetességhez Manfred Seitz és Sabine Bobert is.[641] Utóbbi nem pusztán hivatkozik egy-egy kegyességi gyakorlat forrásaként megjelölt szerzetesi rendre vagy katolikus szentre, hanem szerinte a keresztyén misztagógia lehet a nonmodern kihívásaira adott egyetlen adekvát válasz.[642] A misztagógikus teológia az 1. századig vezet minket vissza az időben, ahol a gyakorlatok formálták a gondolkodást és nem fordítva. Bobert szerint ezt az irányvonalat a skolasztika és az egyetemek megjelenése szorította ki a teológiai fősodorból azzal, hogy megfordította a sorrendet, így onnantól kezdve már a gondolkodás formálta a gyakorlatot.[643] Ugyanígy fontos a korai szerzetesség Richard J. Foster számára is, aki ezt a korszakot úgy mutatja be, mint amely képes orvosolni a jelenkor problémáit, hasonlóan Bobert téziséhez. Így ír arról, hogy a korunkat jellemző lelki éhséget a felszínesség okozza, melynek gyökere az azonnali kielégülés vágya. Nincs idő és tér ebben a gyors világban arra, hogy a keresztyén ember felfedezze a belső életet.[644] Világunk folyamatosan változik: az információk és az innovációk lekövethetetlen gyorsasággal jelennek meg és tűnnek el akár a való világban, akár az éterben vagy az online térben, akár a kommunikációban. Nincs idő adaptálódni a változáshoz, nincs idő arra, hogy valami szokássá vagy rutinná alakuljon.[645] Foster ideális képet fest az első néhány évszázad keresztyénségéről, amikor azt írja, hogy a böjt, az imádság, a dicsőítés és az ünneplés a közösség közös tudása volt. Nem kellett megtanítani senkit se ezekre, hiszen beleszülettek és benne éltek, belegyakorolták magukat. A

[640] Dahlgrün, 2018, 4-52.
[641] Seitz, 1978, 200.; Bobert, 2012, 11.
[642] Bobert, 2012, 103.
[643] Bobert, 2012, 11.
[644] Foster, 1998, 1-4.
[645] Vö. Bauman tézisével, mely szerint a valóságunkat az a cseppfolyós állapot jellemzi, amelyben annyira gyorsan működünk, hogy nem vagyunk képesek kialakítani szokásokat vagy rutinokat. „'Liquid modern' is a society in which the conditions under which its members act change faster than it takes the ways of acting to consolidate into habits and routines." in: Zygmunt Bauman: *Liquid Life,* Polity Press, Cambridge, 2005, 1. (saját fordítás)

korakeresztyénség időszakában az ember még képes volt elmélyülni az imádságban.[646] A spiritualitás történetével foglalkozó alapmunkák is visszanyúlnak a szerzetesség időszakához, mint a hagyományív egy fontos szakaszához.[647] Meghatározó témák mentén ugyanakkor nagyobb terepet kapnak bizonyos személyek, akiknek munkái frissítő, új gondolatokkal reflektálnak a jelenkor problémáira. Néhány ilyen példát emeltünk ki az alábbiakban és a diskurzuselemzés módszerével vizsgáljuk a megnevezett forrásokat, azaz nem történeti szempontból vált fontossá számunkra, hanem a teológusok értelmezésén keresztül.

5.3.1.1. Magány, csend és a kivonulás – a sivatagi atyákról

Rod Dreher, katolikus konzervatív gondolkodó ír arról, hogy a társadalomból való kivonulás a keresztyének egyik legnagyobb fegyvere a korszellemmel szemben.[648] Ez a gondolat először a konstantini fordulatot követően jelent meg, ugyanis a keresztyénség és a pogány világ összefonódása, a kultúra tökéletlen keresztyénné válása visszaélések melegágyává vált. A szerzetesség ezt ellensúlyozva kivonult a társadalomból és magányosan vagy épp közösségekbe rendeződve igyekezett felmutatni az Isten országát.[649] Ennek következményeként az egyházban egyfajta kettős erkölcsiség alakult ki: a városokban maradt, megkeresztelkedett, de hitüket többé-kevésbé komolyan vevő vagy azt egyáltalán nem gyakorló emberek és a szerzetesek szigorú és aszketizmusban kicsúcsosodó kegyessége között óriási szakadék tátongott. Hogy a szerzetesi eszmény miért pont most lett újra vonzó a gyakorlati teológusok számára, jól magyarázza a csend és egyedüllét iránti megnövekedett igény. Így kerültek a figyelem középpontjába a sivatagi atyák, akik ennek az *exodusnak* első és legjelentősebb képviselői. A sivatagi atyák a 3-4. században az egyiptomi, palesztinai és szíriai sivatagokba vonultak ki, hogy ott remeteként élhessék életüket és várják Jézus Krisztus eljövetelét.[650] A pusztába való kivonulás mint bibliai szimbólum kerül elénk Keresztelő János és aztán Jézus Krisztus negyven napos böjtje kapcsán, mégis maga a kivonulás sokkal inkább arra a teológiai gondolatra épül, hogy Jézus Krisztus tanítványai mindenüket hátrahagyva követték az Urat.[651] A keresztyén élet tökéletes megvalósítására

[646] Foster, 1998, 3.
[647] Sheldrake, 2008, 9-10.; Holt, 2017, 100-123.
[648] Rod Dreher: *Szent Benedek válaszútján,* MCC Mathias Corvinus Collegium, Osiris Kiadó, Budapest, 2021, 22-23. vö. Willard, 1999*,* 147.
[649] Percze, 2024, 133.
[650] Peter Zimmerling: *Wüstenväter und Wüstenmütter, Selbsterkenntnis und Seelsorge,* Ocean of minds Media House, Nova Scotia, h.n., 2020, 9.
[651] Zimmerling, 2020, 18-19.

törekedtek elutasítva a világi értékrendet és igyekeztek távol tartani magukat a kompromisszumoktól, megújulási ellenmozgalmat vezetve az egyház elvilágiasodásával szemben.[652] A radikális Krisztust követő élet legszélsőségesebb formája az ún. fehér vértanúság volt. A mártírság az első néhány évszázad, főleg a keresztyénüldözések korában a tanítványság csúcspontja volt, emiatt sokan keresni kezdték a lehetőségét annak, hogyan szenvedhetnek mártírhalált. Azonban a konstantini-fordulatot követően erre többé nem volt lehetőség, így teljesen új utat találtak maguknak: a fehér vértanúság útját. A pusztába való kivonulás, az aszkézis démonokkal folytatott harccá alakult át, melyben saját vágyaikkal és kísértéseikkel küzdöttek meg.[653] Egy másik értelmezés szerint félreérthető a kivonulás gondolatköre, ha menekülésként tekintünk rá. Peter Zimmerling arról ír, hogy a sivatagba kivonult szerzetesek az emberek szeme előtt élték remeteéletüket, hiszen megannyian fordultak segítségért hozzájuk, rendszeresen adtak tanácsot leveleikben.[654] Sőt a puszta vagy sivatag kifejezést szorosan összekötik a lelkivezetés utáni vágy állapotával.[655] A lelki atyaságra a vállalt aszketikus életmódjuknak köszönhetően szerzett mélyebb ön- és istenismeret és a közösségekben megtapasztalt emberismeret által váltak alkalmassá, mely alkalmasság teológiai *terminus technikus*a a *diakrisis*, azaz a belső értékelő és megkülönböztető képesség.[656] Bölcsességeiket, spirituális vezetési tanácsaikat megőrizte az ún. *Apophthegmata patrum*, mely rövid anekdotákban tárja elénk beszélgetéseiket. A lelki atyák és anyák rövid tanácsaiban két irány bontakozik ki. [657] Kétféle célt szolgálnak a rövid tanácsok: a kiegyenlítés és a lelkesítés célját. Míg előbbi a szélsőségek és a túlzások ellensúlyozására, addig utóbbi a kedvetlenség, a kiégés és a motiválatlanság állapotának megszüntetésére irányult. A rövid történetekből kiviláglik, hogy egyszerű, de jól irányzott mondatokkal a segítséget kérő nem választ kapott, hanem beállítottsága módosult, mely aztán később kihatott a döntéseire és a véleményformálására is. A legfontosabb eszközük a csend volt, mely nyomatékosította a rövid tanácsokat.[658] Sabine Bobert szerint az istenismeret egyik feltétele a hallgatás, a csend. Egyfelől azért, mert a beszéd hallgatás

[652] Hanula Gergely: Az egyházatyák útmutatásai a lelki életre, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor: *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 58.; Zimmerling, 2020, 22.
[653] Louth, 2019, 161-162.; Leppin, 2007, 40-41.
[654] Zimmerling, 2020, 36.
[655] Heikki Kotila: A lelkivezetés időszerűségéről, in: Heikki Kotila (szerk.): *A lelkivezetés kézikönyve,* Luther Kiadó, Budapest, 2019, 12.
[656] Zimmerling, 2020, 36.
Serafim Testvér: A keleti sivatagi atyák mint lelkivezetők, in: Heikki Kotila (szerk.): *A lelkivezetés kézikönyve,* Luther Kiadó, Budapest, 2019, 37-38.
[657] Serafim, 2019, 30-35.
[658] Serafim, 2019, 30.; Dahlgrün, 2018, 4.

nélkül üres fecsegés, és könnyen súlytalanná válhat. Másfelől pedig ahhoz, hogy meghalljuk a választ szükség van csendre. Ma pedig – a teológusnő kritikája szerint – olyan társadalomban élünk, ahol nincs idő a hallgatásra és így az üzenetek valódi meghallására sem.[659] Ammonas sivatagi atyát idézi Richard J. Foster az imádságról szóló könyvében, aki a csend erejéről beszél: „megmutattam neked a csend erejét, amelyen keresztül gyógyul, amelyben a szentek növekednek, a csend miatt, hogy az Isten ereje lakozzon benned, mert a csendben ismerheted meg Istent."[660] A sivatagi atyák példája a társadalomból való kivonulás, az egyedüllét és a csend vágyott állapotát kínálja a 21. század emberének. Ez az *exodus* mégse jelent elszigeteltséget, ugyanis bizonyított, hogy a sivatagi atyák igyekeztek saját remeteségüket a hozzájuk fordulók hasznára váltani tanácsaikkal és életbölcsességeikkel együtt.

5.3.1.2. Nonverbalitás és a projekciómentesség – Evagriosz Pontikosz

Nemcsak a szavak és a csend egyensúlyára törekedtek az első évszázadokban, hanem ezt meghaladva teológiai megfontolásuk alapjául szolgált a második parancsolat, mely tiltja az istenképek készítését. A sivatagi atyák kifejezetten óvták egymást, hogy túl hamar kezdjenek el meditálni és Istenről, még a Vele való találkozás előtt különböző képeket alkossanak.[661] A kora keresztyén teológiában a képekről való gondolkodás fontos téma volt, mert az Istenről alkotott képek, képzetek az Istennel való tökéletes kapcsolat és a vele való egyesülés élményének akadályát is jelenthették.[662] Hogy ezt a parancsolatot komolyan vehessék, nem csak a faragott szobrokat és képeket kerülték, de arra törekedtek, hogy mindenféle nyelvi és képi fogalmaktól, projekcióktól mentes szellemi állapotba igyekezzenek kerülni. Ezt tartották az Istennel való misztikus egybeolvadás – az *unio mystica cum Christo* – feltételének és ehhez alkalmazták a hallgatás, a csend és a meditáció gyakorlatát.[663] Az imádság mindennek speciális eszköze volt, amely nélkülözte a szavakat, a képzeteket, a verbalitást és a projekcióalkotást.[664] Evagriosz Pontikosz a képektől mentes misztika legelső képviselői közé tartozott: arra kérte a hívőket, hogy ne képzeljék el Istent, hanem minden formaiságtól, képzettől tartsák magukat távol: vízióktól, hangoktól, képektől és

[659] Bobert, 2019, 495.
[660] Foster, 1992, 155.
[661] Zimmerling, 2019/b, 522-523.
[662] Bobert, 2016, 124.
[663] Bobert, 2019, 494.
Kovács Endre: A 12-14. századi teológiai paradigmaváltás, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor: *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 67.
[664] Uo.

gondolatoktól.[665] Pontikosz saját gyakorlati teológiával állt elő[666]: alapmeggyőződése szerint az ember hűtlen lett Istenhez és ezzel az istenképűségét, az Istenhez való hasonlatosságát tönkretette. Ugyanakkor Isten megteremtette a lehetőségét annak, hogy az ember visszatérhessen Hozzá, mert Jézus Krisztus emberré lett, majd megváltása és a Szentlélek eljövetele és vezetése nyomán az ember újra hasonlatos lehet Teremtőjéhez. Ezt a folyamatot hívja megdicsőülésnek [*Vergöttlichung*].[667] Hogy mit kell tennie az embernek? Erre három lépést vázolt fel az egyházatya: 1. aktív élet a lelki úton, 2. a természet kontemplációja – képzetek nélküli megfigyelése, 3. Isten meglátása – kontempláció által, elérve a spirituális tudást. Corinna Dahlgrün meg is magyarázza ezt a három lépcsőfokot[668]: az első szinten a belső megtérés élhető át, mely az egész életet áthatja. Az ember az aszkézis, azaz a bűnös gondolatok, tettek, szavak elleni küzdelem által az istenképűségét gyakorolja.[669] Gondolati bűnök alatt a kevélységet, a fösvénységet, a bujaságot, az irigységet, a torkosságot, a haragot, a jóra való restséget és a lehangoltságot említi.[670] A bűnök ellen folyó küzdelem edzettséget, imádkozó lelkületet és folyamatos önvizsgálatot kíván, mellyel a megdicsőüléshez vezető út első lépcsőfokára léphetünk. A kegyességi gyakorlatok a sötét gondolatokkal szembeni küzdelem eszközei: az imádság, a böjt, a virrasztás és mindenekelőtt a Szentírás tanulmányozása jó eszköz arra, hogy az ember intellektusa a figyelmet és koncentrációt megbénító problémáktól megszabaduljon és odaforduljon Isten felé.[671] A második szinten az ember meghaladja önmagát és odafordul a teremtett világ szépségéhez: először a láthatókhoz, majd a láthatatlanokhoz[672] és az Isten teremtésében felismeri Isten munkáját. A teremtés Evagriosz Pontikosznál jel, mely Istenre mutat. A teremtésben való gyönyörködés a kontempláció gyakorlatában élhető át és ezzel a második lépcsőfokon találjuk magunkat. Míg végül a végső, utolsó lépcsőfok következik: Isten színe elé kerülünk. Ehhez egy különleges imaforma segíthet bennünket, mely nélkülözi a szavakat, az érzéseket, bárminemű képet, projekciót, elképzelést és gondolatot, mely az egyetlen lehetőség, hogy az ember képessé váljon átélni a misztikus egységet Istennel. A csend különleges formája tehát egyfajta belső csend, mely az elméből űzi ki a hangokat,

[665] Bobert, 2016, 124.
[666] Evagriosz Pontikosz gyakorlati teológiáját a mai spirituális fordulat, ebben az esetben Corinna Dahlgrün értelmezésében mutatjuk be, hiszen relevanciája szempontjából ezért fontos számunkra. In: Dahlgrün, 2018, 26.
[667] Dahlgrün, 2018, 26.
[668] Dahlgrün, 2018, 27-28.; Willard, 1999, 116.
[669] Dahlgrün, 2018, 27-28.; Willard, 1999, 116.
[670] Dahlgrün, 2018, 28., Willard, 1999, 116., Louth, 2019, 165-167.
[671] Josuttis, 2002, 203.
[672] Dahlgrün, 2018, 28.

szintaxisokat, betűket, képeket vagy képzeteket. Az ingerelárasztó és folyamatosan kommunikáló világunkban erre a szótlan, csendre épülő egyirányúságra van igény, melyben nem érkezik instant válasz, helyette a lassúság és a csend dominál.[673]

5.3.1.3. Nárcizmus és misztikus egyesülésélmény – Clairvaux-i Bernát, Eckhart Mester

A spirituális fordulat egyik fő forrása a misztika. A keresztyén misztikáról sok értekezés született, melyek kialakulását és fejlődési szakaszait vizsgálják.[674] A misztika történetét egészen Platónig és a 3. századi alexandriai iskoláig – melynek egyik ismert alakja Órigenész – vezetik vissza.[675] Ebbe a tradícióba sorolható be Evagriosz Pontikosz, Areopagita Dénes és a keleti egyház misztikáját nagy mértékben alakító hészükhazmus és Palamasz Gergely is, akiket szintén emlegetnek a spiritualitásról szóló munkák.[676] A misztika tapasztalatra épít és célja az Istennel átélt és megtapasztalt egység élménye. Louth így ír erről:

> „A misztikusok nem érik be azzal, hogy megtudjanak valami Istenről, hanem arra vágynak, hogy egyesüljenek Istennel. Az Istennel való egység sok mindent jelölhet, a szoros értelemben vett azonosságtól (a misztikusok már nem is érzékelik önmagukat, és beleolvadnak Istenbe) az olyan egységig, amely a szeretet beteljesedésének számít, mert mind az, aki szeret, mind az, akit szeret, nagyon is tudatában van önmagának és a másiknak.…Annyi mégis kijelenthető, hogy a misztika középpontjában az a törekvés áll, hogy az ember megtalálja Istent, az abszolút valóságot, mégpedig csakis önmagáért, nem hajlandó beérni semmivel, aki kevesebb mint Isten, és azt keresi, hogyan kerülhet közvetlen kapcsolatba vágyakozásának tárgyával."[677]

Miért fedezte fel ezt a célt önmaga számára a 21. század spiritualitása? A misztikus egyesülés élménye mögött az az igény feszül, hogy az isteni és az emberi közötti határ feloldódjon és az addig egymástól elválasztott két fél immár egységben legyen. A misztika célkitűzését Németh Dávid és Sabine Bobert is összeköti a nárcizmus-elmélettel. „A

[673] Vö. Mucsi Zsófia: Teret készíteni Istennek. Elméleti és gyakorlati megfontolások az imádság formájáról, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor: *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 311.; Han, 2023, 51-63.
[674] Többek között: Leppin, 2007; Louth, 2019
[675] Petry, 1957, 21.
[676] Palamasz Gergelyről ír: Zimmerling, 2003, 150., Bobert, 2016, 71., Dahlgrün, 2018, 198.; Areopagita Dénesről: Bobert, 2012, 46., 180., Josuttis, 2002, 207., Josuttis, 1996, 32, 144., Dahlgrün, 2018, 82.
[677] Louth, 2019, 16-17.

nárcizmus-elmélet pedig arra derít fényt, hogy miért él az emberben olthatatlan vágy arra, hogy eggyé váljon az élete alapjával, feltételével, őrzőjével, táplálójával és megtartójával."[678] Ez az egység és kapcsolódás iránti olthatatlan vágy a „posztmodern spiritualitás szíve".[679] A pszichológiai megközelítés vertikális és horizontális síkon beszél egységről: nem csak valami nagyobbal, az emberin túlival, a transzcendenssel való misztikus egyesülés okoz spirituális élményt, hanem az univerzummal, a természettel és a szociális környezettel is.[680] Emögött az egyesülési vágy mögött felfedezhető a korai anya-gyermek egységben megélt harmónia utáni vágy, melyet óceanisztikus érzésnek nevez a pszichológia.[681] A nárcisztikus embernek szüksége van arra, hogy a rajta kívül lévővel egységben legyen, szüksége van külső tárgyakhoz – a Winnicott-féle tárgykapcsolati elmélet fogalmait használva.[682] Heinz Kohut, bécsi pszichológus sokat dolgozott nárcisztikus személyiségzavarban szenvedő kliensekkel. A velük való munka nyomán felépült elmélete, a szelf-pszichológia szerint azon emberekben, akiknek gyermekkorukban elérhetetlen vagy alkalmatlan szüleik voltak, nem alakultak ki stabil én-érzetek, így ezek az emberek önmagukat a középpontba állítva próbálnak figyelmet és csodálatot kapni.[683] A nárcisztikus ember számára szükséges valami vagy valaki – melyet a pszichológia tárgynak nevez – amire vagy akire átruházhatja az idealizált szülő képét, és amely így minden boldogság és hatalom forrásává válik, mely nélkül üres és erőtlen, ezért vágyik a folyamatos egység vagy egybeolvadás élményének megélésére.[684] Nem mindegy azonban, hogy Istent a lehetséges tárgyak közé soroljuk, vagy kategórián kívüli marad. Ugyanis amennyiben kategórián kívüli, a nárcisztikus törekvésekről csupán a teremtett világ látható vagy akár láthatatlan valóság elemeivel való egybeolvadás esetén beszélhetünk.[685] Másrészt a másikkal való kapcsolatot vagy a kapcsolat másik szereplőjét hajlamos idealizálni. Az idealizálás a nárcizmus két fő fejlődési vonulatának egyike.[686] Harmadrészt saját magát a kapcsolat középpontjának éli

[678] Németh, 2012, 105.; Bobert, 2012, 139.
[679] Griffinre és Carpenterre hivatkozik Anton Bucher. L. Bucher, 2018, 33.
[680] Bucher, 2018, 34-38.
[681] Vö. Thoma László: *Az önértékelés jelentősége a valláspedagógiában – különös tekintettel a serdülőkorú fiatalok keresztyén nevelésére a hit- és erkölcstanórán,* doktori értekezés, Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2018, 50-51.
[682] Herbert és Irene Goldenberg: *Áttekintés a családról. Három kötetben. 2. kötet,* Animula Kiadó, Budapest, 2008, 15-16.
[683] Kohutról értekezik: Goldenberg, 2008, 16.; Bánki György: *A legnagyszerűbb könyv a nárcizmusról,* Ab Ovo Kiadó, h.n., 2016, 84-85.; L. Heinz Kohut: *A szelf analízise,* Animula Kiadó, Budapest, 2001, 39kk. Bobert, 2012, 139-140.
[684] Kohut, 2001, 39.
[685] Bucher, 2018, 42.
[686] Kohut, 2001, 41.

meg, énje grandiózus szelfként határozza meg a kapcsolódást.[687] Tari Annamária néhány újabb kutatásról számolt be könyvében, melyek szerint a nárcisztikus emberek önbecsülése egyáltalán nem alacsony, sőt kifejezetten magas.[688] E jelenség okát az Amerikában már a nyolcvanas évektől elterjedő nevelési filozófiában találta meg, mely a gyerekek önbecsülésének fejlesztésére és az optimális önértékelés kialakulására törekszik és amely hajlamos nélkülözni a szülői tiltást, korlátozást, mert az veszteségélmény lehet a gyermek számára. Ez pedig oda vezet, hogy a gyerekek nem tudnak megküzdeni a szeretetteljes kritikával és így az önimádat kompenzáló funkciót tölt be olyan helyzetekben, amelyben nincs megküzdési stratégiájuk.[689] Christopher Lasch is kitért erre a problémára, aki felhívta a figyelmet, hogy a 20. század közepi terápiákon nem a klasszikus neurózis-kényszertünetekkel fordultak a páciensek a terapeutákhoz, hanem sokkal inkább Lasch által jellembetegségnek[690] nevezett tünetekről számoltak be: mint amilyen az ürességérzet és a folyamatos őrült vágy arra nézve, hogy a környezete csodálja és egyetértsen vele.[691] Még a grandiózus énnel rendelkező nárcisztikus számára is szükség van a környezetének pozitív visszajelzésére: a csodálatra és a rajongásra, a sebzett én is keresi a biztonságának forrásául szolgáló tárgyát, mellyel egyesülve biztonságot nyerhet. A 20-21. század fordulójára a nárcizmus elterjedt társadalmi jelenség lett, a patológiából a normalitás halmazába került. Nem úgy, mintha ez egy ideális állapot lenne, hanem mint elterjedt és gyakori, a társadalom nagyobbik részét és így magát a társadalom összképét is meghatározó jelenség.[692] Tari Annamária Twenge és Campbell kutatását idézi és így ír erről: „A mostani előrejelzések szerint, ha a 20-29 éves korosztálynál ilyen ütemben nőnek a nárcisztikus tulajdonságok, akkor mire 65 évesek lesznek, az 54%-uk számít majd nárcisztikus személyiségnek….Ha az előre jelzett növekedés csak fele akkora lesz, akkor is a mostani fiatalok 26%-ából lesz nárcisztikus karakter, mire 65 éves lesz.”[693] A misztika középpontjában álló egyesülésélmény sok pszichológiai megközelítésben kapcsolódik a nárcizmus-elmélethez,

[687] Bobert, 2012, 146-148.; Kohut szerint a terápiának egyik célja ennek a grandiózus szelfnek az integrációja, melyben a nagyzásos érzületét és magamutogatását fokozatosan a valósághoz igazodva kell integrálni. L. Kohut, 2001, 141.
[688] Tari Annamária: *Ki a fontosabb: Én vagy Én?,* Tericum Kiadó, h.n., 2013, 33.; vö. Bánki, 2016, 86. A kétféle nárcizmusról részletesebben lehet olvasni Paul Winknél: Paul Wink: Two faces of narcissism, in: *Journal of Personality and Social Psychology,* 61/4, 1991, 590-597. psp6140590.tif (letöltés dátuma: 2025.01.24.)
[689] Tari, 2013, 36.
[690] Christopher Lasch: *Az önimádat társadalma,* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 58.
[691] Lasch, 1984, 52-62.
[692] Klaus Strzyz: *Sozialisation und Narzißmus. Gesellschaftlicher Wandel und die Veränderung von Charaktermerkmalen,* Wiesbaden, 1978, 7.; Bobert, 2012*,* 139.
[693] Tari, 2013, 22-23.

azonban az Anton Bucher által idézett egyik kutatás pont azt mutatta ki, hogy a valódi spiritualitás a nárcisztikusság ellentéte, tehát egyfajta válaszfunkciót is betölthet a spiritualitás.[694] Bucher egy olyan kutatásra hivatkozik, melyben a spirituális jóllét és az egyén fogyasztásra irányuló késztetésének kapcsolatát vizsgálták, mintha a nárcizmus a fogyasztói magatartással azonos jelenség lenne. Hipotézisét azzal indokolja, hogy a fogyasztói szemlélet erőteljesen énközpontú, egocentrikus jelenség, melyben az igények minél gyorsabb kielégítése a cél. Ez a szemlélet teret adott az ún. *fast-food* spiritualitásnak.[695] Azonban ez a gyors kielégülésre irányuló spiritualitás inkább vadhajtás, mert a valódi spiritualitás időt, teret, csendet és utat kínál ahhoz, hogy az ember eggyé válhasson léte alapjával. Ez korántsem gyors és instant, hanem pont a gyors és instant megoldások következményére adott válasz, melyben megfelelő idő és tér jut az embernek ahhoz, hogy a felületes bölcsességek helyett mélyebb átélésben lehessen része, melyet az újrafelfedezett misztikában, annak is legfőbb elemében a *teózisban* talál meg. Így hivatkoznak Clairvaux-i Bernátra vagy Eckhart mesterre. Az egyesülésélmény utáni vágy azokban a társadalmakban, amelyekben a nárcisztikus karakterisztika emelkedett arányban van jelen, sokkal inkább meghatározó. Nem meglepő tehát, ha a spiritualitás misztikus oldalát tematizálja a gyakorlati teológia, hiszen megnövekedett igényt látunk erre az egységélményre. Ha nem is ok-okozati kapcsolatot vélhetünk felfedezni a kettő között, minden bizonnyal a kettő között valamilyen összefüggést megállapíthatunk.

5.3.1.4. Rend, rendszeresség – Bencés-rend

Társadalmunkat elevenen érinti a keretek feloldódásának problémája, mely a rend hiányáról beszél.

> Az idő rohan tovább, mert sehol sem jut zárásig és lezárásig, mert semmi időbeli gravitáció nem tartja meg. A gyorsulás tehát egy temporális gátszakadás kifejeződése. Nincsenek többé gátak, amelyek az idő folyamát szabályoznák, tagolnák vagy ütemeznék, amelyek az időt meg- és visszatarthatnák azáltal, hogy a szó szép kétértelműségében tartást biztosítanának neki. Ahol az idő minden ritmusból kiesik, ahol tartás és irány nélkül a szabadba vész, ott minden kellő és jó idő eltűnik.[696]

[694] Bucher, 2018, 174.
[695] Masters-et idézi Bucher, 2018, 174.
[696] Byung-Chul Han: *Az idő illata. Filozófiai esszé az elidőzés művészetéről,* Typotex Kiadó, Budapest, 2024, 12.

Sokat elmond egy társadalom berendezkedéséről, hogy annak mikroszintjét, a családi kultúrát mi jellemzi. Egy példát érdemes említeni a tengeren túlról: a 21. századi amerikai családok nagy részének életét inkább az improvizáció semmint a rendszeresség jellemzi.[697] A folyamatos mikromenedzsment és innováció, a spontaneitás rengeteg energiát emészt fel, ahelyett, hogy stabil keretek, rítusok vagy szokások könnyítenék meg az életet. A földművelő kultúrák esetében magától értetődő volt, hogy az év és az ahhoz kapcsolódó munkálatok – mint amilyen a vetés vagy az aratás – nagy mértékben megkötik és meghatározzák a benne élő embert. Nem véletlenül kapcsolódtak sokszor az egyházi ünnepek is ezekhez a földműveléshez kapcsolódó eseményekhez: mint az új kenyér, az új bor ünnepe, vagy a termésért tartott hálaadás ünnepe. A ciklikusság egyben biztonságos keretet, stabil tájékozódási pontokat adott az embernek. Az évkör, a holdciklusok, a napirend mind ilyen meghatározó ciklikus kapaszkodók voltak.[698] A családok életében az életközösség részeként megélt közös étkezésnek a mai napig jelentős szerepe van: a reggeli, az ebéd és a vacsora rítusának.[699] Ez a rendszeresség azonban úgy tűnik, hogy a posztindusztriális társadalmakban nehezen fenntartható és csak nagy tudatossággal kivitelezhető. Pontosan erre a hiányra reagál a spirituális fordulat, amikor a tér és az idő strukturálásának fontosságát felveti. Visszanéz a monasztikus életközösségek ritmusára és azokból inspirálódik.[700] A Bencés-rendbeli szerzetesek élete tükrözi ezt a harmonikus ritmust, hiszen életközösségük a munka - istentisztelet, a kétkezi feladatok - imádság, a csend - beszélgetés strukturált egymás mellettiségére épül. Életritmusuk tökéletesen ötvözi és egységesként szemléli az életet, mégis a kétkezi munkától kezdve, a zsoltáros imán át, az atyai beszélgetésig minden azt a célt szolgálja, hogy közel kerüljenek Istenhez.[701] Fontos számukra az idő és a hely, mely rendszerességet és stabilitást jelent.[702] A rend és a rendszeresség, az idő strukturálása különböző távlatokból történik, így a bencéseknél különleges szerepet betöltő napirendben az imádság, a munka és az étkezés rítusai követik

[697] Kim John Payne: *Egyszerűbb gyermekkor. Hogyan neveljünk nyugodtabb, boldogabb, magabiztosabb gyerekeket?,* Kulcslyuk Kiadó, h.n., 2013, 147.
[698] Bővebben az idő és a ciklikusság gyakorlati teológiai kapcsolatáról: Grethlein, 2016, 511.
[699] Payne, 2013, 173-177.
[700] Zimmerling, 2003, 150.; Nachwort von Ludwig Mödl, in: Dahlgrün, 2018*,* 437-450.
Dallas Willard azonban a szerzetesi létet a protestantizmus felől kritizálja: Több olyan kritikát is megfogalmaz, melyek elgondolkodtatóak. Többek között: a szerzetesi aszketizmust nárcisztikus törekvésnek ítéli, melyben az egyén valami magasabbat akar elérni, mint ami. (önmeghaladás, öntranszcendencia) in: Willard, 1999, 144. A másik kritikája pedig az, hogy az ember számára nem lehet cél elszökni a világ elől, ugyanis akkor nem tölti be a küldetését. l. Willard, 1999, 147.
[701] Dahlgrün, 2019, 600.
[702] Foster, 1992, 72-75.

egymást.[703] A lelki közösség imaközösség, mely így az imádságot beemeli a napirendi pontok közé és nem fenyegeti az a veszély, hogy a munka és a szolgálat az imádság idejét is kitöltse. Sőt a középkorban az idő ritmusát az imádság jelölte ki, az szakította meg a folytonos aktivitást és tette az időt strukturálttá, erről értekezik Byung-Chul Han is:

> A munka a szemlélődéstől nyeri el értelmét. A nap imádkozással kezdődik. És az zárja le. Ez adja meg az idő ritmusát. Az ünnepekhez és ünnepnapokhoz egészen más jelentés társul. Nem munkaszüneti napok. Az ima és tétlenség idejeként saját jelentőségük van.[704]

Ugyanígy az asztalközösség és az étkezések is kulcsfontosságú szerepet töltenek be a szerzetesi közösségekben, ahogyan ezt be is emeli a spiritualitás: „ahogy a vasárnap lehet a hét ritmusának meghatározója, úgy a hétköznapok ritmusának lehet az asztalközösség, amikor a család tagjai találkoznak és közösségben vannak egymással."[705] De hasonlóan fontos a hét ritmusa is, mely a munka és a pihenés, a feladatok és az ünneplés kettősségére épül fel, az egyházi év pedig az évnek ad struktúrát.[706] A strukturált élet lehetővé teszi, hogy az ember Isten- és önismeretben fejlődjön.[707] Nem csak az ismeretet szélesíti, de egy különleges tanulási folyamat is egyben, ugyanis a rendszeresség és az ismétlődés a begyakorlás legjobb eszköze. „*Repetitio est mater spiritualitatis.*"[708] Nem véletlenül ismételgették a bencés szerzetesek a kétkezi munkájuk során – amikor kertészkedtek, vagy főztek – azokat a bibliai igéket, melyekkel az igeolvasásban találkoztak.[709] Céljuk volt, hogy az Ige ne csak az értelmüket érje el, ne egy szimpla kognitív folyamat maradjon megértése, hanem egész lényüket járja át, érzelmi és akarati szinten is átformáló erő legyen, hogy egyre inkább egyek legyenek Isten akaratával. Dahlgrün írja a bencésekről, hogy számukra az alázathoz vezető úton fontos a test és a lélek egysége és az engedelmesség, azaz a szív érzékenysége az Isten akaratára, jelenlétére.[710] A bencés életközösségekben személyes

[703] Sipos Írisz: Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften. Experimentierfeld für kreative Formen verbindlicher Spiritualität, in: Peter Zimmerling (szerk): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*, Vandenhoeck&Ruprecht GmbH&Co. KG, Göttingen, 2019, 145-146.
[704] Han, 2024*,* 129.
[705] Ogdent idézi Siba Balázs: in: Siba Balázs: Amikor a házigazda is vendég – közösségformálás az asztal körül, in: *Collegium Doctorum. Magyar református teológia,* 16/2, 2020, 278.
[706] Erről a spiritualitás szempontjából bővebben olvasni: Kristian Fechtner: Evangelische Spiritualität im Kirchenjahr, in: Peter Zimmerling (szerk): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*, Vandenhoeck&Ruprecht GmbH&Co. KG, Göttingen, 2019, 357-373.; Sipos, 2019; Szászné Lázár, 2021; Siba, 2022; Foster, 1998; Dahlgrün, 2018, 303-321.
[707] Bobert, 2012, 60.
[708] Möller, 2003, 39. - Ismétlés a spiritualitás anyja.
[709] Dahlgrün, 2018, 361.
[710] Dahlgrün, 2018, 23.

példákon keresztül, lelki vezetés, kísérés által tanulnak, belegyakorolják magukat a lelki életbe.[711] A bencések életrendje: a munka és az ünnep kettőségében megélt életritmus a mai, mindenféle struktúrát és kapaszkodót nélkülöző, folyamatosan változó életre kínál választ, és ezt fedezi fel forrásnak maga számára a gyakorlati teológia.

A spiritualitással foglalkozó protestáns gyakorlati teológusok visszanyúlnak a modernitás előtti keresztyén hagyományhoz, hogy abból választ keressenek a modernitásból eredő és gyökerező problémákra: a technológia fejlődésének köszönhető információ- és ingergazdag életből eredő túlterheltségre, az időbeli és egyéb keretek, határok feloldódásának következményeként megélt strukturálatlanságból eredő szorongásra. A modernitás megkérdőjeleződése számos ponton tesz fel kérdéseket a protestantizmusnak is, ugyanis annak bölcsője a modernitás bölcsője is. Az elmúlt pár évtized modernitás kritikája a posztmodernnel és az *anything goes* gondolatával kezdődött, mára a nonmodern már a teljes paradigmaváltást szorgalmazza, leszámolva a linearitás és a fejlődés elvével. A spirituális fordulatban tetten érhető, ahogyan a protestáns gyakorlati teológia reagál erre a társadalmi-filozófiai változásra és keresi a keresztyén válaszokat a protestantizmust megelőző teológiából: így többek között az ókeresztyén hagyományból, a misztikusoktól és a szerzetességtől.

5.3.2. A spirituális fordulat felfedezi a többi keresztyén felekezet hagyományát

A reformáció után se szakad meg az ókeresztyénekkel és középkori misztikusokkal összekapcsolható hagyományív vonala, sőt már magát a reformációt is sokan ebbe az ívbe helyezve értelmezik.[712] A legújabb reformációt érintő kutatások szerint Luther Márton gondolatai és teológiai újításai sokkal inkább a középkori szerzetesi, monasztikus spiritualitás ívébe illenek bele, semmint azt felülírnák. A Luther-kutatás az elmúlt évtizedekben új irányt vett és nem a katolicizmussal, a pápasággal szemben megfogalmazott kritikai attitűd rajzolódik ki benne, hanem azt vizsgálja a reformátor munkáiban, amely összeköti őt a reformáció előtti időszakkal. Luthert innentől kezdve misztikusként tarthatjuk számon.[713] De nemcsak Lutherrel kapcsolatban születnek ilyen irányú munkák, hanem Kálvin János és a spiritualitás kapcsolatának vizsgálata is egyre népszerűbb.[714] A spiritualitással foglalkozó gyakorlati teológusok munkáiban gyakran a reformátorok

[711] Möller, 2003, 41.
[712] Vö. Szászné Lázár, 2022/b, 468-480.
[713] Leppin, 2017; Zimmerling 2019/c, 90-112.; Zimmerling, 2003, 49-73.
[714] Batta, 2014

valamely korabeli vagy akár későbbi századokban élt katolikus szenttel, vagy misztikussal szerepelnek együtt. A kánonba így bekerül Avilai Teréz és Keresztes János is a pietista Zinzendorf és Tersteegen mellé, de a 20. századból Dietrich Bonhoeffert is rendszeresen említik.[715] Bonhoeffer egyike azoknak, akire az amerikai spiritualitással foglalkozó kutatók is előszeretettel hivatkoznak.[716] A kánonba kerülés nem pusztán azt jelenti, hogy fel-feltűnnek ezek a nevek, hanem azt is, hogy a teológiai gondolkodás új nézőpontokkal gazdagodik, például addig tabunak számító kegyességi gyakorlatok, teológiai szempontok is bekerülnek a protestáns vérkeringésbe. Erre jó példa a szentek tiszteletének kérdésköre. Peter Zimmerling protestáns teológusként elég bátor lépést tesz akkor, amikor a szentek tiszteletének újragondolásával felhívja a figyelmet arra, hogy a katolikus szentek élete és istenkapcsolata inspirálóan hathat az életrajzaikban elmélyülők hitére és gondolataira, sőt a róluk szóló történetek az ifjúságnevelés területén remek eszköznek bizonyulhatnak.[717] A protestáns spiritualitás azonban nem csak a római katolikus felekezet felé tekint ki: a keleti egyház, az ortodoxia Manfred Josuttis számára válik fontos forrássá.[718] Nem pusztán az Athosz-hegyi szerzetesek kegyességi stílusát, gyakorlatait vizsgálja, hanem a mögötte húzódó teológiai gondolatokat is integrálja. A lelkigondozás számára igyekszik új irányvonalat felmutatni azzal, hogy a régi, több száz éven keresztül megőrzött és meg nem változtatott ortodox tradíciót összeveti a 20. század ezoterikussággal vádolt spiritualitásával. Az üdvösség és a gyógyítás kérdéskörébe emeli az ortodox teológia egyik kulcsgondolatát: a *teózist*, az istenivel való egyesülést.[719] Ezenkívül a karizmatikus mozgalmakat kell még megemlítenünk, melyek szintén szervesen kapcsolódnak a protestáns spiritualitáshoz.[720]A spirituális fordulat második jellegzetessége, hogy a felekezeti határokon átívelve keres válaszokat az aktuális problémákra. Így találja meg Keresztes János és Avilai Teréz nevéhez köthető csend és kontempláció kettősét, melyek nem véletlenül élik reneszánszukat és válnak a 21. században inspirációvá. Jelen fejezetben nem foglalkozunk részletesebben Loyolai Ignáccal vagy Thomas Mertonnal, de többek között ők is meggazdagították az

[715] Dahlgrün, 2018, 33-43., 43-54.; Zimmerling, 2003, 74-125.; Peter Zimmerling könyvében Avilai Teréz, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Dietrich Bonhoeffer szerepelnek Luther Márton után egy ívre fűzve. Peng-Keller, 2018, 225-227.; Foster, Helmers, 2008, 15.
[716] Richard Osmer: *Practical Theology. An Introduction,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, 2008, 138.; Foster, 1998, 8., 19., 29., 72., 97-98., 101., 107., 133., 135., 146., 148., 154.
[717] Zimmerling, 2019/a, 454-475.
[718] De nem csak Manfred Josuttisnál, hanem Sabine Bobert is az ortodoxiához köti az általa kifejtett misztagógikus teológiát. in: Bobert, 2012, 11.; Holt, 2017, 100-102.
[719] Josuttis, 2002, 60.
[720] Dahlgrün, 2018, 85.; Foster, Helmers, 2008, 110.; Zimmerling, 2003, 169-172.; Zimmerling, 2009/a, 29-43.

elmúlt évtizedek protestáns gyakorlati teológia disputáit. Most mégis az előbb felsorolt két szerzeteshez köthető gondolatokat nézzük meg!

5.3.2.1. A lélek sötét éjszakája, a nem kívánt csend – Keresztes János

A csend és az egyedüllét a 21. század számára egy vonzó jelenség, hiszen az online tér által kínált folyamatos információ és kommunikáció ellehetetleníti az elidőzést, a csendet és az egyedüllétet. Azonban nem csak kívánt és vágyott egyedüllét és csend létezik, hanem olyan is, amelyet nehéz elviselni, hordozni. A magányosság egy olyan akut probléma a nyugati társadalmakban, melyre a társadalmak különböző stratégiával reagálnak. Az Egyesült Királyságban már létezik a *minister of loneliness,* azaz a magányosságért felelős miniszter, akinek a feladata a társadalmukat érintő magányosságot kezelni. Mégis hogyan adhat választ a gyakorlati teológia a nem pozitív magány és csend kérdésére. A Keresztes János által lélek sötét éjszakájának nevezett állapot egy olyan értelmezési keretet kínál, melyben átkeretezhetővé válik ez az állapot. Fontos és építő lelki útszakasznak tekinti Keresztes János, mint amilyen nehéz, de fontos és építő volt Jézus Krisztus életében is a pusztában átélt megkísértés története. A lélek sötét éjszakájában az ember elviselhetetlenül távol érzi magát Istentől, mintha a kapcsolat szakadna meg ember és Teremtője között, és mindez szenvedést is okoz neki.[721] Richard J. Foster a magány gyakorlatának nevezi ezt az állapotot és úgy tekint rá, mint amely egyáltalán nem destruktív jelenség, hanem sokkal inkább szükséges a lelki fejlődéshez. Ebben az állapotban az ember Istent mint *Deus Absconditust*, azaz rejtőzködőt ismeri meg. Nem lát semmit, nem érzékel semmit, hanem minden ingerszegény és unalmas.[722] Keresztes János szerint a *via purgativa* meghatározó szakasza ez az állapot. Foster szerint kétféle megtisztulás felé vezet az út[723]: a külső és a belső eredményektől vagy visszajelzésektől való megtisztulás felé. Míg előbbi a sikertől, a nagy eredményektől és az azokkal járó elismerésektől való függést igyekszik megszüntetni, eltérítve többek bennünket között például a vallásos utilitarizmus útjáról, addig utóbbi esetében Isten a Róla alkotott képünket rombolja le, az egyensúlyi állapotra törekvő emberi rendszert, melyben mindennek helye és szerepe van. A projekcióktól mentesülve alázatot, türelmet és kitartást nyerhetünk, megszüntetve a vallásos hedonizmus kísértését. A lélek sötét éjszakája így végül Isten és önmagunk mélyebb ismeretéhez vezet.[724] Ez az állapot sok

[721] Owe Wikström: *A kápráztató sötétség. Szempontok a lelkivezetéshez,* Luther Kiadó, Budapest, 2013, 204-220.
[722] Foster, 1998, 102-105.; Foster, 1992, 17-18.
[723] Foster, 1992, 21kk.; Dahlgrün, 2018, 34-38.
[724] Zimmerling, 2003, 44.

szempontból hasonlít a kiégéshez, mely a társadalmunkban egy nagyon elterjedt probléma. Nem véletlenül nevezi Byung Chul Han társadalmainkat a kiégés társadalmának, mely keresi a miértekre a válaszokat, szeretné az adott jelenséget megszelídíteni, értelmezhetővé tenni.[725] A lélek sötét éjszakája a spirituális életünkben megtapasztalt kiégés jelenségére is ráirányítja a figyelmünket és segíti az értelmezésünket azáltal, hogy értelmet nyer a szenvedés.

5.3.2.2. Önismeret és elvonulás – Avilai Teréz

Avilai Terézt a meditációs mozgalom előfutárának tekintik.[726] A 16. századi spanyol spiritualitást a személyes és intim módon megélt vallásos élet jellemezte. Az új reformmozgalom – melynek ő is előmozdítója volt – az imagyakorlatok terén hozott újítás, és a hit személyes, individuális megtapasztalását tűzte zászlójára. Három fontos lépésben fogalmazta meg az új misztikus irányzat önmagát: 1. az önismeretben való elmélyülés 2. Krisztus követése 3. a misztikus unió Krisztussal.[727] Simon Peng-Keller leginkább azt hangsúlyozza, hogy Teréz imamódjai az elintellektualizálódott írásmeditáció ellensúlyozása céljából jöttek létre, mint ahogyan a rózsafüzér és a Jézus-ima is, melyek recitatív, ismétlésen alapuló imádságformák. Ez az ún. belső imádság imaginatív, affektív, tehát képi és érzelmekre ható meditációs imamód, melyben a jelenlevő Krisztussal való párbeszéd jön létre.[728] Ez csak akkor imádság, ha a figyelem valóban Istenre irányul.[729] Corinna Dahlgrün felidézi a hatvanas évek Teréz-recepcióját és kiemeli, hogy akkoriban kritikusan olvasták és szemlélték a karmelita apáca gondolatait. Miszticizmusa az akkori egyházi vezetés és teológiai grémium számára nem volt befogadható, ugyanis az erősítette a politikai felelősség elől való menekülést és egyfajta szubjektív hitbeli bensőségességbe való visszavonulást szorgalmazott. Az akkori teológiai kritika elvetette a Teréz munkáiban fellelhető test és lélek közötti dualizmus gondolatát.[730] Peter Zimmerling a protestantizmus szemszögéből értékeli Teréz misztikáját, azon belül főleg a kontemplatív imádság eszközét. Elsőként leszögezi, hogy a keresztyén hit középpontjában csakis az Istennel való találkozás és a keresztyén aktivitás kettőse állhat. Hat pontban foglalja össze reflexióit: 1. A keresztyén misztika biblikus és Isten közelségének bizonyosságát tanítja. 2. Az istentapasztalat horizontján lévő

[725] Han, 2019
[726] Zimmerling, 2003, 151.
[727] Zimmerling, 2003, 74.
[728] Peng-Keller, 2018, 146.
[729] Peng-Keller, 2018, 185.
[730] Dahlgrün, 2018, 82.

életről tanít, rajta keresztül intenzív istenélmény élhető át, ugyanakkor Teréz számára ez a tapasztalat nem szükséges az üdvösséghez. 3. A szeretet a hit alapmotívuma, melyhez szenvedélyesség kapcsolódik. 4. Az aszkézis jelentése: Isten számára szabadnak tartani magunkat. Ebben felfedezhetővé válik Isten akarata, melynek engedelmeskedni kell. 5. A szenvedés és a fájdalom integrálható a kegyességbe. 6. A csend és az egyedüllét mint a kegyesség alaptapasztalata önmagában is értékes, melyhez a kontempláció nem feltétel, de erőforrás és alap lehet.[731] Véleményem szerint Terézt a spirituális fordulat eszköztárának színessége, különlegessége miatt és az elárasztó világ elől való elvonulás iránti vágy és az önismeret fontosságának előtérbe kerülése miatt fedezték fel. Ami a hatvanas években a felelősség elhárítását jelentette, az a 21. században, az individualizmus megerősödésével sokkal inkább vágyott állapot lett.

5.3.3. A spirituális fordulat felfedezi a nem keresztyén vallások tradícióit

A vallási sokszínűség a 20. század végén és a 21. század elején kihívás elé állította és állítja ma is a gyakorlati teológusokat, így a spirituális fordulat kontextusát is meghatározza. Nagyon találóan fogalmazza meg ezt Peter Zimmerling:

> „Az 1968-as év óta a protestáns spiritualitáson belül tradíciótörés következett be, mely óriási tradícióveszteséggel járt. A vallásos európai emberek megsejtették, hogy a tradíciótörés következménye a saját, helyi spirituális tradíciójuk térvesztése, és más kultúrkörökből érkező spirituális tradíciók (távol-keleti, hindu és buddhista) térnyerése. Az élet összes területét néhány éve egyre inkább érintő globalizáció felerősítette a nem keresztyén spirituális gyakorlatok használatát. Ez a tendencia leginkább az audiovizuális tömegmédiának köszönhető, de a migrációs mozgásokkal és az internet elterjedésével csak még jobban megerősödött."[732]

Talán a legvitatottabb kérdés a spirituális fordulat képviselői között, hogyan viszonyuljanak ehhez a kontextushoz, azon belül pedig a különböző vallások gyakorlataihoz: elfogadják, elutasítsák, megszűrve integráljanak elemeket belőlük?! Martina Kumlehn szerint a keresztyén spiritualitásban fontossá váló légzéstechnikák, a testtudatosság és az önérzékelés mind adaptált ZEN-buddhista vagy jógagyakorlat, melyeket a csend- és az ismétlésre épülő imagyakorlatokban a keresztyének is használnak. Peter Zimmerling felsorolásában a protestáns spiritualitás ötféleképpen ölthet testet: a *Kirchentagok*ban, a közösségekben vagy

[731] Zimmerling, 2003, 90-92.
[732] Zimmerling, 2019/d, 31. (saját fordítás)

kommunákban, a karizmatikus mozgalmakban, a vallási fundamentalizmusban, illetve a meditációs mozgalomban, melynek alapja a korábban már említett távol-keleti vallási gyakorlatok importja. Nyugat és kelet találkozásánál elindul valami új: a keresztyén kegyesség beépíti a koncentrációt, az éberséget a gyakorlataiba és újraértelmezi az imádságot és a csendet.[733] Sabine Bobert új tartalommal tölti meg a keresztyén meditáció fogalmát a neurobiológiai kutatások fényében és arra jut, hogy a buddhista megközelítés (az ún. *brainbuilding*) és a keresztyén meditáció összevetésénél strukturális hasonlóságokat lehet felfedezni.[734] Még megemlíthetjük a spirituális fordulatot kritikailag vizsgáló Christian Grethleint is, aki szerint a ZEN-buddhista meditációs gyakorlatokat integráló keresztyénség a vallásközi párbeszéd egyik főszereplőjévé lép ezzel elő.[735] Amerikában ezzel szemben protestáns oldalon kevésbé a közös vonásokról írnak, sokkal inkább a különbségeket emelik ki.[736] Így tesz Richard J. Foster is. A keleti vallások gyakorlataiban a függetlenedést, a megüresítést, a személyiség és az individualitás elvesztését, mindezekkel egyidejűleg a kozmikus tudattal való egyesülést véli felfedezni, a keresztyénségben viszont nem az üresség a cél, hanem a Szentlélekkel való betöltekezés, egy újfajta függés létrejötte: az Istentől való függésé.[737] Ennek hangsúlyozása is szembesít azzal, hogy ebben a diskurzustérben fennáll a korunkat meghatározó kérdés: hogyan reagál a gyakorlati teológia spirituális iránya a többi vallási tradíció jelenlétére.

6. Összefoglalás

A spirituális fordulat megtalálta a saját értelmezési keretét, amelyek miatt az égetővé váló kihívásokra megfelelő megoldást tud javasolni. A gyakorlati teológia empirikus fordulata szorgalmazta a társadalomtudományokból való inspirálódást, mely végül ahhoz vezetett, hogy a lelkipásztorok képzetlen pszichológusként, terapeutaként léptek bele egy-egy lelkigondozói helyzetbe. A spirituális fordulat pontosan erre reagálva és a 20. század végi és 21. század eleji kihívásokra nem más tudományokhoz fordulva keres választ a kérdésekre,

[733] Zimmerling, 2003, 148-155.
[734] Bobert, 2012, 282-286.
Az első hasonlóság, hogy fontos az éberség: figyelni kell a kognitív és érzelmi folyamatokra. Majd a „lelkek megkülönböztetésének ajándékával" meg kell tanulni felismerni a megbetegítő gondolatokat, végül a gyógyító gondolatoknál és érzelmi folyamatoknál kell maradni és ezeket aztán élethosszig tartóvá kell tenni. Bobert szerint ez a négy lépés a keresztyén misztagógiával megfeleltethető, mely a lelki érés és fejlődés, a Jézusban való kiteljesedés útját jelenti. in: Bobert, 2012, 103.
[735] Grethlein, 2016, 178-179.
[736] Ugyanakkor az amerikai katolikus spiritualitásban jelen van a két hagyomány összeolvasztására irányuló vonal: pl. John Main spiritualitásának középpontjában a mantra és a meditáció áll, de Thomas Merton is a vallásközi párbeszéd egyik kedvelt alakja. in: Holt, 2017, 191-194., 197-202.
[737] Foster, 1998, 20-21.

hanem a teológián belülről. Ez a fordulat tükörszerűen képezi le a nonmodernre jellemző váltást, hogy a korábbi tradícióval szemben gyakorolt averzióhoz képest reneszánsza van a hagyománynak. Láttuk, hogy az a kortünet, amellyel szembe kell néznie a 21. század emberének: a túl sok, túl gyors, megemészthetetlen információ és inger. Az online térben lekövethetetlenné vált az információáradás, így nincs elegendő tere és ideje az embernek feldolgozni mindazt, ami éri. A spiritualitás iránti igény egyik motiváló tényezője tehát ez a szükség, így keresnek egyre többen elvonulós helyeket, sokan menekülnek a természetbe a zaj és a tömeg elől, vagy épp keresnek fel egy (bármilyen vallású vagy akár agnosztikus) lelkivezetőt, hogy segítsen nekik elmélyülni. Ez az igény határozza meg azt is, hogy kikhez nyúlnak vissza a gyakorlati teológusok, kiknek a gondolataiból inspirálódnak. Láthatjuk, hogy néhány főbb gondolat rajzolódik ki nyomukban. A cél, amelyet szem előtt tartanak egy olyan átélés, élmény, melyben valami nagyobbal egyesül az ember. A társadalmat tehát tendenciaszerűen átszövi a spiritualitás igénye, mely általános egyesülésélményt céloz, de fel kell tenni a kérdést, hogy vajon a keresztyén és azon belül a protestáns spiritualitás milyen sajátosságokat mutat fel. Hogy kikhez nyúlnak vissza a spiritualitással foglalkozó gyakorlati teológusok, jelentősen meghatározza a spirituális fordulat arculatát és hermeneutikáját. Ez nem egyirányú folyamat, hiszen a kérdések, amelyekkel szembesülnek és amelyekre választ keresnek a társadalomban tapasztalt valóságból érkeznek. Mit kezdjünk azzal, hogy a multitasking miatt nem tudunk odafigyelni az egyéni csendességeinkben Istenre? Mit kezdjünk azzal, hogy az állandó online jelenlét, a folyamatosan érkező információ miatt nincs idő egy-egy Istentől jövő üzenet átgondolására, elmélyítésére és az életre alkalmazására. Ezek olyan releváns kérdések, melyek foglalkoztatnak minket a 21. században. Ezek a kérdések különösen közel hozzák az emberhez a sivatagi atyákat vagy a misztikusokat, akik meg tudták valósítani a vágyott állapotot és az imádság, a Szentíráson való elmélkedés körülményei sok szempontból vonzóak voltak a 21. század emberének. A tradíció kérdésköre tehát nem egy történeti zárójel, hanem a ma gyakorlatát befolyásoló tényező, ezért is szenteltünk egy egész fejezetet neki, ugyanis ezen belül formálódhatnak a teológiai gondolatok, a gyakorlatok. Hermeneutikai kérdés az, hogy milyen előismeretek befolyásolják az értelmezést (szóljon az a Szentírásról, egy teológiai problémáról vagy az életről). Az előismeretek egy részét tapasztalati úton, egy másik részét azonban kapott módon, valakitől átörökített úton szerezzük. Ez utóbbit nevezzük tradíciónak. A tradíció nem csak a látásmódunkat, morálunkat, életgyakorlatainkat és elveinket határozhatja meg, hanem közösségbe is sorol mindazokkal, akik ugyanazoktól kapják ezeket – csoportok jönnek létre ezek mentén, melyeket a hagyomány határral lát el. Azonban a nonmodernben a tradíciók

határai nem rigidek és merevek, hanem átjárhatóak és így a különböző tradíciók hatást gyakorolnak egymásra. A spirituális fordulat ezt a sokszínűséget mutatja be: melyben a határok térben és időben is átléphetők, így a protestáns spiritualitás: a reformáció előtti, a reformáció utáni katolikus, ortodox (majd később karizmatikus), és a keresztyénségen kívüli vallási tradíciók felfedezésével lépi át tulajdon határait, mellyel sokkal inkább a keresztyénség fluid identitásához járul hozzá.

10.24395/KRE.2026.001

Transzformáció

1. Fogalmi bevezetés

A spirituális fordulat harmadik eleme a tapasztalat és a tradíció mellett a transzformáció. Ehhez is érdemes a társadalmi kontextust megvizsgálni, hogy megérthessük miben újítja meg a gyakorlati teológiát. A modernitás egyik alapvetése az az evolucionista gondolat volt, mely szerint a valóság minden eleme törekszik a fejlődésre – legyen az az élővilág, a társadalom vagy épp a gazdaság[738]. A fejlődés alapsémája a folyamatos növekedés, gazdagodás, gyarapodás, mely a teológia, a pedagógia és a lélektan elméleteibe is gyökeret vert, sőt azoknak meghatározó eleme lett. Gondolhatunk Erikson, Piaget, Kohlberg, Oser-Gmüder vagy Fowler modelljére, melyeknek közös metszete, hogy a fejlődésben az ember egyik szintről a másikra lép.[739] A nonmodern szemlélet azonban igyekszik leszámolni a modernitás egyik legfontosabb eszményével: az elérhető ideális céllal, a maximummal. Egy teljesen új paradigmát vélhetünk felfedezni, mely a radikális változást, átalakulást helyezi a fejlődés helyére: a transzformációt. A teológiába a spirituális fordulat emeli be. Hogy pontosan jól érthessük, miben is jelent ez mást, mint a megszentelődés dogmatikai fogalmának 19. századi gyökerű megközelítése, érdemes először definiálni, mit is értünk transzformáció alatt.

2. A változás és annak két típusa

Nem minden változást tekinthetünk transzformációnak. A rendszerszemlélet is megkülönböztet elsőfokú és másodfokú változást. Elsőfokú változásnak azt nevezzük, amikor a változás „egy rendszeren belül zajlik, amely maga változatlan marad”[740]. Elsőfokú változás esetén egy adott közeg, legyen az egy család, egy csoport, egy gyülekezet, vagy más egység egyik tagjának változása a többi változását kényszeríti ki, így végső soron maga a megoldandó probléma alakul át, de nem szűnik meg. Ha három testvérből a középsőnek valamilyen szenvedélybetegsége van, és abból kigyógyul, nagy valószínűséggel jelentkezik

[738] Alister E. McGrath: *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology,* Blackwell Publishing, Oxford, 2008, 305-306.
[739] Összegző táblázatot láthatunk: Siba, 2020/a, 53.
Jóllehet James E. Loder a transzformációt valamennyire egy íven elképzelt folyamatnak írja le: egy magasabb komplexitás eléréséről ír, ahogyan ez a báb-pillangó példával szemléltethető. Loder ezzel szemben a transzfiguráció és a transzpozíció kifejezését használja. L. James Edwin Loder: *The Transforming Moment. Understanding Convictional Experiences*, Harper&Row, Publishers, San Francisco, Cambridge, Hagentown, New York, Philadelphia, London, Mexico City, Sao Paulo, Sydney, 1981, 38.
[740] Paul Watzlawick, John H. Weakland, Richard Fisch: *Változás. A problémák keletkezésének és megoldásának elvei,* Animula Kiadó, Budapest, 2008, 19.

a másik két testvérnél valamilyen tünet, mely a családi rendszer betegségére utal (elsőfokú változásnál). Mivel minden rendszer egyensúlyi állapotra, azaz *homeosztázis*ra törekszik, így a halmaz egyik elemének változása maga után vonja a másikét is.[741] A többiek úgy reagálnak a változásra, hogy végső soron az adott csoport kapcsolati dinamikáinak összessége ne változzon.

A másodfokú változásnál maga a rendszer változik meg.[742] Watzlavick ezt írja a másodfokú változásról[743]: „A másodfokú változás azt célozza meg, ami az elsőfokú változás perspektívájából megoldásnak látszik – ugyanis a másodfokú változás megvilágításában erről a megoldásról kiderül, hogy éppenséggel alappillére a megoldani kívánt problémának." Több pontban felsorolta ennek sajátosságait a pszichológus:[744] 1. Míg az elsőfokú változás látszólag mindig a józan megfontoláson alapul (pl. ugyanabból még többet recepten), a másodfokú változás általában különös, váratlan, és nem következik a szokásos logikából, a változás folyamatában van valami rejtélyes, paradox elem. 2. Amikor másodfokú változási technikákat alkalmazunk a megoldásra, ez azt jelenti, hogy a helyzetet az itt-és-mostban kezeljük. Ezek a technikák a hatásokra és nem a probléma feltételezett okaikra vonatkoznak; a döntő kérdés nem a miért, hanem a mit. 3. Amikor a másodfokú változási technikák kiemelik a helyzetet abból a paradoxont generáló csapdából, amit a megoldáskísérlet reflektivitása hoz létre, és más keretbe helyezik (ahogyan ez szó szerint megtörténik a kilencpontos probléma esetében). A másodfokú változás definícióját összekapcsolhatjuk a transzformáció fogalmával, amelyet egyébként LeRon Shults már meg is tett, hiszen számára ezek a fogalmak valójában szinonimák.[745]

3. A transzformáció jelentése

Az elkövetkezőkben néhány elméletet vázolunk fel, melyek közelebb engednek a jelenség megértéséhez, majd azt vizsgáljuk meg, hogy a spirituális fordulat miként tartalmazza a kifejtett gondolatokat. Több definíciót érdemes kiemelnünk – jellemzően teológusoktól, filozófusoktól és pszichológusoktól, hogy közelebb kerüljünk a fogalom színpalettájához. Két részre oszthatjuk az életet: a transzformációt megelőző és az azt követő időre. Hogy ez

[741] Edwin H. Friedman: *Nemzedékről nemzedékre*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008, 37-38.
[742] Watzlawick et al., 2008, 19.
[743] Watzlawick et al., 2008, 72.
[744] Watzlawick et al., 2008, 12-32.
[745] Erre lesz lehetőségünk a későbbiekben bemutatott paradigmaváltás és transzformáció összefüggéseiről írt részben. L. LeRon Shults, Steven J. Sandage: *Transforming Spirituality. Integrating Theology and Psychology,* Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2006, 18.

a kettő hogyan viszonyul egymáshoz, már nincs feltétlenül egyetértés, ahogyan abban sem, hogy pontosan mi is változik meg.

A transzformáció definiálása nem egyszerű, ugyanis egymásnak ellentmondó meghatározásokat olvashatunk, így több definíció bemutatása után magunk dönthetjük el, hogy melyik olvasat szimpatikus és kielégítő számunkra témánk szempontjából. Minden megközelítésnek van teológiai relevanciája, melyek kritikai értékelésre ösztönözhetnek bennünket. Amit talán egy definíció se tagad, hogy a transzformáció radikális változás. Abban viszont már nincs egyetértés, hogy a változást mi váltja ki, milyen folyamatot fedezhetünk fel mögötte, ki vagy mi az alanya, milyen időintervallumot ölel fel, illetve milyen teológiai következtetéseket lehet levonni belőle.

3.1. Transzformáció mint keretváltás

Legszélesebb értelmezési keretében a transzformáció egy olyan változást jelöl, melynek alanya nem csak egy személy lehet, hanem egy eszme vagy egy gondolati séma, de akár egy rendszer is. Definíciónk szerint a transzformáció egy olyan keretváltás, melynek folyamatában a valóságot egy új perspektíva keretezi át, a folyamat végén a valóság elemei reintegrációs folyamaton mennek keresztül. Nem véletlenül kapcsolják össze többen is Thomas Kuhn paradigmaváltásról szóló elméletével a transzformációs elméletet.[746] Rebecca Chan a hit személyiséget transzformáló erejéről írt tanulmányában explicit megnevezi ezt a kapcsolatot, amikor azt írja, hogy a szelf transzformációja „hasonló a kuhni paradigmaváltáshoz – az átalakult szelf nézőpontja nem érthető meg a korábbi szelf szemszögéből, ugyanis hiányzik a keretrendszer, mellyel megértheti önmaga transzformálódott szelfjének nézőpontját”[747]. Jack Mezirow, aki a transzformatív tanulást kutatta – szintén megnevezi Thomas Kuhn elméletét – mint a transzformatív tanulásról alkotott gondolatokra fontos hatást gyakorló koncepciót.[748] A transzformáció e megközelítés szerint új értelmezési keretrendszer, mely a valóság számára új fogalmakat, kifejezéseket, kontextust és keretet érvényesít. James E. Loder már implicit módon utal erre, amikor a tudományos felfedezések világából ismert kalkulatív transzformációról ír. Kalkulatív transzformációról beszélhetünk például Einstein elméleténél, aki transzformálta a newtoni univerzumot. Egy tudományos felfedezés vagy belátás egy korábbi konceptuális probléma

[746] Rebecca Chan: Transformed by Faith, in*: Faith and Philoophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 36/1, 2019, 4-32., 7.; Jack Mezirow: *Learning as Transformation. Critical Perspectives on a Theory in Progress,* Jossey-Bass Inc Pub, San Francisco, 2000, Preface, xiii.
[747] Chan, 2019, 4-32., 7.
[748] Mezirow, 2000, xiii.

tagadásával új, komplexebb rendszert hoz létre. Amint létrejön az új rendszer, annak elemei reintegráción mennek keresztül, megtalálják helyüket az új rendszerben. A tudományos forradalmak vezethetnek oda, hogy hasonlóan az előbb példaként felmutatott esethez, egy belátás, új meglátás, felfedezés olyan változást generáljon, mely a korábbi paradigmát természeténél fogva elavulttá teszi, új módszertant, új nyelvet, új kérdéseket és válaszokat hozzon létre, melyek a korábbi rendszer elemeit vagy eltörlik, vagy rákényszerítik, hogy megtalálják helyüket az új világban.[749] Összegezve tehát a transzformáció – e megközelítés szerint – a paradigmaváltáshoz hasonló folyamat. Kiváltója lehet: egy új benyomás, egy új meglátás vagy felfedezés, valamilyen külső vagy belső hatás. A valóság átkereteződése nyomán annak elemei újra keresni kezdik helyüket és így a folyamatban a káosztól a rendig lehet eljutni, azaz a transzformáció alapvető velejárója az integrációs folyamat, mely a régi és az új elemek helytalálásának folyamata.

3.2. Transzformáció mint a személyiség radikális változása

Ha szűkítjük a transzformáció lehetséges alanyainak/tárgyainak körét és az ember transzformációját vizsgáljuk, nem kerülhetjük meg Laurie Ann Paul *Transformative Experience* című paradigmatikus könyvét, melyben a transzformációt olyan változásnak írja le, melynek lényegi eleme a változást megelőző és követő állapotok közti törésvonal.[750] Szerinte ugyanis akkor beszélhetünk transzformációról, ha „szignifikáns pszichológiai és episztemikus diszkontinuitás alakul ki a tapasztalat előtti és utáni szelfek között”.[751] Miért paradigmaépítő ez a gondolat? Azért, mert a modernitásban a változást az evolucionista megközelítés határozza meg, mely szerint a változás valójában mindig növekedéssel járó egyenesívű fejlődés, mely egyenesívű és kontinuitás van a fejlődési stádiumok között.[752] Amennyiben a változás egyenesívű, akkor a fejlődési ív belátható és megjósolható a kezdetektől fogva, ennek csupán egy feltétele van, az adott szinten meg kell tudni birkózni a megadott próbatétellel. Ebben a lineáris elképzelésben helye van a racionális cselekvésnek, ugyanis a döntéseket valamilyen cél elérésének érdekében meg lehet és meg is kell hozni. A racionális cselekvés kanti elképzelése szerint a döntéseink különböző javuló tendenciákat szolgálnak, arra irányulnak, hogyan válhatunk tökéletesebbé – legyen az erkölcsi vagy

[749] Loder, 1981, 164.
[750] L. A. Paul: *Transformative Experience*, Oxford University Press, Oxford, 2014,
[751] Paul, 2014, 14-17. vö. Andrew Culbreth, Marta Jimenez: Aristotle on Personal and Epistemic Transformation, in: G. Anthony Bruno, Justin Vlasits (szerk.): *Transformation and the History of Philosophy*, Routledge, Abingdon, Oxon, New York, 2024, 20-34.
[752] Czopf et. al., 2024, 18-21.

tudásbéli fejlődés. Ehhez képest L. A. Paul tagadja a transzformáció linearitását, és arról ír, hogy az alany egy-egy döntés következtében kiszámíthatatlan módon alakulhat át valamivé, amire nem készülhet fel, amire nem számíthat, ami felett nem gyakorolhat kontrollt. A diszkontinuitás tehát egyértelműsíti, hogy ebben az esetben a változás nem egy fejlődési íven való haladást, lépcsőfokról lépcsőfokra lépdelést jelent – mint ahogyan sokszor a személyiségfejlődés 20. század közepi modelljei azt mutatják – hanem lényege szerint kiszámíthatatlan.[753] Paul elméletében tehát alapvetés, hogy diszkontinuitást fedezhetünk fel a transzformált én és a korábbi állapot között. Olyan példákkal illusztrálja gondolatsorát, amelyek életközelibbé teszik elméletét. Életszerű példái között olvashatunk az érzékelés képességének elvesztéséről, egy traumatikus baleset elszenvedéséről vagy a szülővé válásról. Amíg valaki nem vállal gyermeket, addig csak elképzelése lehet arról, hogy mit jelent szülőnek lenni. Nem viszi közelebb az sem a szülőséghez, ha mások megosztják a tapasztalataikat, ugyanis azok nem teszik szülővé az embert. Egyetlen lehetőség, hogy megismerje a szülőséget, ha gyermeket vállal.[754] A szelfnek a szülővé transzformált állapota a saját tapasztalat megszerzéséig elérhetetlen. Ez azt is jelenti, hogy egy jól megtervezett, lépésről lépésre terv sem készíti elő a végeredményt. Az alany passzív szerepet tölt be a folyamatban: megtörténik vele.[755] A passzivitás nem tétlenséget jelent Paulnál, hanem azt, hogy a változást átélni lehet és nem csinálni, azaz csak befogadó szerepet kaphat az átélő. Összegezve Paul nyomán a transzformáció definícióját: a szelf radikális változása, melyben a folyamat előtti és utáni személyiség között diszkontinuitást fedezhetünk fel. Paul különbséget tesz a változás terepei között, így ír episztemikus és perszonális transzformációról.

3.2.1. Episztemikus transzformáció

Episztemikus transzformációnak nevezi a nézőpont, az emlékezet, a képzelet és a látásmód radikális változását. Következőképpen fogalmaz erről: „Amikor egy személynek új és merőben másfajta tapasztalata van, amely valami olyat tanít, amelyet nem tudott volna eltanulni ilyen tapasztalás nélkül, akkor episztemikus transzformáció történik vele”.[756] Ez esetben a világ megismerésével kapcsolatos készségeink, képességeink, a látásmódunk, a

[753] Gondoljunk Erikson vagy Piaget modelljére, vagy más 20. századi fejlődésmodellre! L. Paul, 2014, 52.
[754] Paul, 2014, 71-93.
[755] Culbreth, Jimenez, 2024, 45-47., 619.
[756] L. A. Paul, 9. William James vallási tapasztalatról szóló könyvében hasonló következtetésre jut a fenomenális tudás kapcsán, melynek átélése újfajta tudást szerez. L. James; Moheb Constandi is megemlíti a neuroplaszticitásról szóló könyvében, hogy William James is ott van az előfutárok között. 11/113. in: Moheb Costandi: *Neuroplasticity*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, 2016

képzeletünk, az emlékezetünk változik. Egy-egy új ismeret, tapasztalat a világról merőben megváltoztathatja a világképünket is, sőt már egyes kutatások szerint az agy is alakul bizonyos tanulási folyamatok nyomán.[757] Egy új nyelv elsajátítása nem pusztán csak arra szolgálhat, hogy képesek legyünk tájékozódni egy-egy utazás során, hanem a megismerési kategóriákat és folyamatokat is befolyásolhatja.[758] Az agykutatás legújabb eredményei cáfolták azt a korábban rögzített hipotézist, miszerint az agy nem képes megújulni és új idegpálya-kapcsolatokat létrehozni. „A neuroplaszticitás értelmében a tanulás, a cselekvés és a gondolkodás „átrendezheti" az agy funkcionális anatómiáját: a dendritikus kapcsolatok növekednek, az agyállomány különböző területein az agy szerkezetbeli változásokon mehet keresztül, s egyes helyeken folyamatos neurogenezis zajlik."[759] Az, hogy az agy képes felnőtt korban is megújulni, szerkezeti változáson átmenni, sok szempontból alátámasztja azt az elgondolást, hogy az ember felnőtt korában is képes az episztemikus transzformációra.

3.2.2. Perszonális transzformáció

Az ember radikális változása a személyiség más részeit is érintheti, így az episztemikus mellett Paul kiemeli a perszonális transzformáció jelenségét is. E fogalom alatt a személyes preferenciák, magpreferenciák (*core preferences)* és az értékek radikális változását értjük.[760] Ez utóbbi a „Ki is vagy te?" önismereti kérdésre adhat merőben eltérő választ, amely az identitást és a szelfet érinti. Shults szerint a spirituális változást gyakran követi identitásváltozás, az élet értelméről alkotott kép átalakulása, mely nagy stresszel és érzelmi turbulenciával jár.[761] A preferenciák és értékek változása alapvetően egy teljesen új személyiség benyomását keltheti a környezetben. Egy keresztyénné váló ateistára nem feltétlenül ismernek rá korábbi barátai. Valószínűleg sokszor elhangozhat a baráti társaságban a „Ki vagy te?" kérdés, ha valaki egy ilyen változáson ment keresztül. Agnes Callard, filozófus szerint az értékek megváltozása nem külső befolyásra történik, a hatást gyakorló különböző faktorokat – mint amilyen egy mentor, egy inspiráló hely, egy domináns szülő vagy egy véletlen egybeesés – valójában nem sorolhatjuk az értékváltozást kiváltó okok közé. Az új értékek és magpreferenciák megszerzéséhez törekvésre (*aspiration)* van

[757] A neuroplaszticitásról: L. Costandi, 2016, 81/113.
[758] Fekete István, Pléh Csaba: A nyelvi relativizmus és az idegrendszeri plaszticitás, in: *Magyar Pszichológiai Szemle,* 63/1, 2008, 205. (Ez egy nagyon érzékeny kutatási téma. Nem jelenthető ki, hogy a nyelv egyedülálló módon meghatározó lenne a gondolkodás alakításában, ugyanakkor mégis bizonyos fokig gyakorol rá hatást. Erről ír részletesebben Fekete István és Pléh Csaba 2008-ban megjelent tanulmányában.)
[759] Fekete, Pléh, 2008, 198.
[760] Paul, 2014, 103.
[761] Shults, Sandage, 2006, 19.

szükség, mely az értékszerzésre irányuló cselekvőképesség megkülönböztetett formája.[762] A perszonális transzformáció egy folyamat – amelyen keresztül valakivé válunk – lehet hosszú és lehet rövid is. Callard szerint döntés és cselekvés szükséges ahhoz, hogy valaki új értékeket szerezhessen: szükséges, hogy valaki operába járjon és zenét hallgasson ahhoz, hogy operaszerető ember legyen. Shults szerint a spirituális változásként jelölt transzformációt gyakran követi identitásváltozás, az élet értelmének gyökeres megváltozása, melyhez nagy stressz és érzelmi turbulencia társul.[763] Nem feltétlenül pozitív érzelmek társulnak egy ilyen horderejű változáshoz: lehet veszteségélmény, ami felkavaró, de lehet pozitív és nyereségélmény is, a közös nevező, hogy a régi és az új én között diszkontinuitás alakul ki.[764]

3.3. Transzformáció mint élettörténeti jelenség

James E. Loder funkcionális transzformáció elmélete a transzformációt egyfajta emancipációs értelmezéssel köti össze. E kategória szerint bizonyos új kompetenciák megjelenése gyökeres változást okoz egy-egy megrekedt, zátonyra futott helyzetben, melyben a meglévő kognitív, nyelvi, érzelmi és egyéb eszközök hatástalannak bizonyultak. A személyiség különböző fejlődési szakaszaiban megtapasztalhatóvá válik az új kognitív, érzelmi vagy nyelvi kompetencia által nyert újonnan beépült funkcionalitás. Azzal, hogy egy baba megtanulja szavakkal kifejezni magát, képessé teszi arra, hogy könnyebben tudja az igényeit kifejezni, így az önellátás egy magasabb szintjére kerül, azaz a felnőtté válás folyamatában egy lépéssel előrébb kerül. Az új kompetencia egy teljesen új világot teremt, melyben újra helyet kell találni mindennek. Például a baba korábban a sírás eszközével fejezte ki az éhséget, a fáradtságot, amint megtanulja használni a beszéd eszközét, a sírás új szerepkörbe kerül, már nem feltétlenül az éhséget jelzi. A transzformáció alapvetően életszakaszról életszakaszra is megfigyelhető Loder szerint, de a hetvenes években már használták ezt a kifejezést az emancipációs folyamat leírására.[765] Gould szerint a transzformáció az a folyamat, amelyben a gyermekkorból származó tudatban meggyökerező, a létet befolyásoló alapfeltételezésektől az egyén megszabadul, ezek a feltételezések – vagy sémák – a szülő-gyermek viszonyt írják körül, így a felnőtté válás

[762] Agnes Callard: *Aspiration. The Agency of Becoming*, Oxford University Press, Oxford, 2018, 6.
[763] Shults, Sandage, 2006, 19kk.
[764] Teológiailag értelmezhető ez a változás, ugyanis Pál apostol hasonló jelenségről értekezik az efezusi gyülekezetnek, amikor arról ír, hogy „vessétek a régi élet szerint való óembert…öltsétek fel az új embert…" (Ef 4,22-24)
[765] Roger L. Gould: *Transformations. Growth and Change in Adult Life*, Simon and Schuster, New York, 1978, 42.

alapvető követelménye Gould szerint a szülőkről való leválás, a függetlenedés folyamata és ez a transzformáció által következik be.[766] A hetvenes években a nyugati társadalmak számára a szabadság, a felszabadulás, a függetlenedés és így az emancipáció is olyan alapértékekké váltak, melyek axiómaként terjedtek el és váltak sok tudományos hipotézis alapjává. Gould transzformációról, növekedésről, változásról szóló könyvében a gyökeres változást csakis a „megszabadulás" folyamatában lehet értelmezni.[767] A 20. század második felétől hangsúlyozott tradíciótörés kulcsfogalommá vált az emancipációs folyamatban, ugyanis a modernitás változásról alkotott elképzelése szerint a szülői házból hozott stabil és állandóságot képviselő értékeket próbára teszi a felnőttségre vágyó gyermek, hogy aztán ő maga is meg tudjon szilárdulni a saját maga számára megpróbált értékrendszerben. Ez a gondolatmenet csakis stabil és sziklaszilárddá váló erős szelf esetén értelmezhető. Ebben az esetben ez egyszeri változás az egyén életében, és inkább elsőfokú: előtte és utána is elég stabil értékrendszert, a származási családból kapott, majd a saját magának megdolgozott identitást fedezhetünk fel.[768] Sabine Bobert szerint azonban ez a fajta életút a 21. században inkább kivételes, mintsem jellemző, ugyanis szerinte a transzformáció olyan, az identitásfejlődéshez szükséges küszöbállapot, mely a társadalmi tapasztalatoknak, a töréseknek és határoknak köszönhetően szüntelenül változik, így az élettörténet folyamatosan az identitáskeresés kríziseit hordozza és nem pedig egy egyenesívű felnövéstörténet.[769] Ennek okaira és magára a posztmodernre[770] is jellemző életciklus sajátosságaira hívta fel a figyelmet Friedrich Schweitzer, mintegy jelezve is, hogy az eriksoni fejlődésív a 20-21. század fordulóján élők életútjára aligha alkalmazható, leginkább azért, mert teljesen más szakaszokat fedezhetünk fel és a korábban létező életszakaszokon belül más kihívásokkal kell megküzdeni, mint korábban.[771] Ennek a folyamatos identitáskeresésnek köszönhetően megnőtt a transzformatív változások aránya. Már nem kivételes esemény, hanem az életutakra jellemző, hogy az egyének időről-időre újfent

[766] Gould, 1978, 48.
[767] Uo.; Hasonlóképpen Michael Gelvenhez, aki a transzformáció metafizikai természetét vizsgálva jut el arra a következtetésre, hogy az egyénnek ki kell szabadulni a „platóni barlangból", hogy a létezésének alapjához eljuthasson, ami annyit jelent, hogy el kell hagyni, el kell idegenedni a kritikátlan mindennapos létezés kényelmétől. L. Michael Gelven: *What Happens to Us When We Think. Transformation and Reality,* State University of New York Press, New York, 2003, 136., 141.
[768] Thoma, 2018, 88.
[769] Bobert, 2012, 130.
[770] L. bővebben: Gould, 1978
[771] Friedrich Schweitzer: *Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2003, 165-171.
Egyik ilyen példája, hogy a korábban stabilitást jelentő kisgyermekkor mára már a családokban előforduló válások és mozaikcsaládokká alakulások következtében instabil időszak a gyerekek számára.

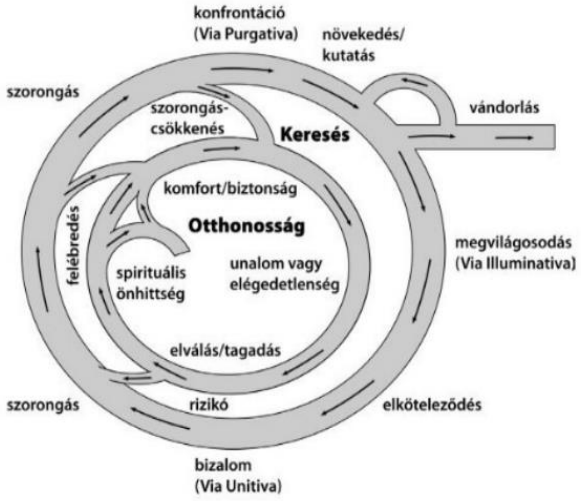
elhelyezik magukat a világban, újradefiniálják magukat egy-egy új információ, belátás, tudás birtokában és mindezek következményeként újragondolják a múltat, a jelent és a jövőt is.[772] Ennek okait egyrészről a már említett 20. század közepén teret nyerő tradíciótörésben és az autoritástól való függetlenedésben kereshetjük, melyeknek következményeképp eltűnt a sokszor szülői szerepkörrel vagy nagyobb közösség kultúrájával, esetleg a Henning Lutherhez kapcsolható egyház-teoretikus objektivizmussal[773] azonosított külső igazodási pont. A szükségszerűnek ítélt leválási, elszakadási, vagy a sokak által felszabadulási pontnak nevezett eseményen túl az identitás megszilárdulása következne, ez azonban sokszor nem történik meg. Ahogyan Sabine Bobert is fogalmazott az egyén szocio-kulturális kontextusa – mely sok szempontból meghatározza az identitás kialakulását – nagy sebességgel változik. A folyamatosan változó technológia, a kultúra újra- és újra rákényszeríti az egyént, hogy reintegrálja magát a társadalomba, revideálja világképét, gondolatainak nagy részét, a saját magáról alkotott képét is.[774] Ez destabilizálja az egyént, hiszen nem tekinthetjük a kapcsolataitól elszigetelt, csak önmagában álló entitásnak a szelfet, mivel arra hatást gyakorolnak a kapcsolatai, a közeli és a távolabbi kontextusa is. Ennek a szétesett, folyamatosan önmaga stabilitását kereső szelfnek igénye az egység megélése, mely egyfajta nárcisztikus törekvéssé nőheti ki magát, hogy a természettel, másokkal vagy magával Istennel megélhesse az összeolvadás élményét.[775] Az összeolvadás élménye iránti vágy a stabilitást nélkülöző életben még hangsúlyosabb, mely a posztmodern életút sajátossága, ezért beszélhetünk változásról az identitásképződés témakörében, ugyanis már nem egy kiszámítható, előre belátható életutat végigjárva alakul ki az identitás, hanem számos ponton kezdődhet új élet, vagy alakulhat át az, ami addig a stabilitást jelentette.

3.4. Spirituális transzformáció mint a növekedés és a stabilitás metszéspontja

LeRon Shults alapkérdése is a stabilitás és változás közti kapcsolatra irányul, de leginkább azt kutatta, hogyan lesznek boldogabbak, elégedettebbek és értelmesebbek az emberek.[776] A spiritualitást a transzformáció lehetséges forrásának tekinti, ugyanakkor kiemeli, hogy nem automatikusan válik azzá. Erre bizonyíték, hogy számtalan ember jár vallási közösségbe úgy, hogy közben nem változik. Spirituális transzformációról akkor beszélünk Shults

[772] Vö. Siba, 2020/a, 86-87.
[773] Jürgen Lott: „Religion und Alltag" Henning Luthers „Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts", in: *Theologia Practica*, 27/3, 1992, 231-239.
[774] Bobert, 2012, 131.
[775] Bobert, 2012, 144-145.
[776] Shults, Sandage, 2006, 13-14.

szerint, amikor Isten[777] iránt vágy ébred az emberben és ez a vágy olyan tapasztalattá sűrűsödik, melyben az ember egészsége és pszichológiai integritása pozitív irányba mozdul el vagy kezd el növekedni.[778] Ugyanakkor ez a definíció nem a keresztyén spirituális transzformációról szól, hanem összességében általános és univerzális meghatározás. Shults szerint a keresztyén spiritualitás esetében nem pusztán spirituális transzformációról, sokkal inkább megváltó transzformációról beszélhetünk, melyben a Szenttel való kapcsolat Isten Jézus Krisztusban a Szentlélek által elvégzett megváltó munkájának fényében érthető egyedül.[779] Az ember és az Isten relációjának vizsgálatánál Shults a párterapeuta David M. Schnarch kapcsolati transzformációs modelljét használta fel, mely két ellentétes irány együtteséből áll össze, azok dinamizálják és stabilizálják a kapcsolatot. A két irány egyrészt az ember biztonságkeresése, másrészt a fejlődés iránt táplált vágya, melyek együtt teremtik meg egy kapcsolat növekedési és stabilitást mutató ciklusát.[780]



6. ábra: spirituális keresés és otthonra találás[781]

Siba Balázs az élettörténet felől hangsúlyozta a spirituális keresés *(spiritual seeking)* és a spirituális otthontalálás *(spiritual dwelling)* kettősségének jelentőségét, mely az életutak meghatározó tanulási folyamatai.[782] Az otthonra találás a stabilitás iránti igény megélésének időszaka, melyben biztonság van, amelyben komfortos benne lenni mindaddig, míg az

[777] Shults Istent transzcendensnek, végső értelemnek, Szentnek nevezi, tehát egy általános, vallástudományban használt fogalomként hivatkozik rá.
[778] Shults, Sandage, 2006, 21.
[779] Shults, Sandage, 2006, 22.
[780] Shults, Sandage, 2006, 32. (Modelljének alapja David Schnarch párterapeuta által kidolgozott kapcsolati transzformációs modell, melyet a párkapcsolatok dinamikájára alkotott meg az amerikai klinikai szakpszichológus, párterapeuta. L. David M. Schnarch: *Constructing the Sexual Crucible: An Integration of Sexual and Marital Therapy*, W. W. Norton, New York, 1991)
[781] Siba, 2020/a, 169.
[782] vö. Siba, 2020/a, 169.

unalom vagy az elégedetlenség kellő motivációt nem jelent a továbblépéshez. A fejlődés iránti igény megerősödésével megnő a szorongás, a stressz és az érzelmi turbulencia is, az egyensúlyi állapot megrendül, és valami több, jobb, újabb felé irányuló keresés veszi kezdetét. A protestáns hitgyakorlat is ezen logika mentén válik ketté Németh Dávid szerint.[783] Így beszélhetünk kapcsolati és növekedési spiritualitásról. Előbbi inkább az Istennel való kapcsolat megerősítésére és az engedelmesség kiteljesítésére vonatkozik, azaz egy meglévő kapcsolat elmélyítésén munkálkodik, célja inkább stabilizálni azt, ami már van.[784] Míg a növekedési spiritualitás célja a fejlődés, a továbblépés, a kibontakozás, az új megtapasztalása. Németh Dávid ismerteti könyvében Peter Zimmerling ez utóbbi kategóriába sorolt példáit, melyek között a karizmatikus spiritualitásról is szó esik.[785] A Szentlélek egyik fontos küldetése – a karizmatikus kegyesség szerint – az egyházi gyakorlat, a gyülekezeti és az egyéni hitélet megújítása. Kapcsolódva a shults-i modellhez, tehát pneumatológiai háttere van a spirituális keresésnek, mely így a hívőket kizökkenti a megszokott, otthonos, de az unalom és az elégedetlenség veszélyét rejtő állapotból. Németh Dávid hangsúlyozza, hogy el kell választani a Szentlélek munkájának gyümölcsét, az Isten kegyelméért érzett őszinte és önfeledt örömöt attól az élménykereső attitűdtől, melynek oka a 21. századi megemelkedett élményigényszint, melyet pszichikus eszközökkel ki lehet elégíteni (érzékszervi stimulációkkal vagy akár különböző szerekkel is).[786] A pneumatológia választ adhat a spiritualitásigényre. Shults szerint ez a spiritualitás iránti vágy valósul meg abban, ahogyan az ember az igazságot keresi, a jóságra törekszik és a szépséget csodálja.[787] Az igazság, a jóság és a szépség iránti vágyakozás azt az alapállapotot mutatja meg, amely meghatározhatja az istenkeresésünk irányát. A vágyakozás összekapcsolódik a megismerés-cselekvés-létezés hármasával, melyet Shults teológiai-antropológiai alapfogalmakkal ír körül.[788] Az ember igazságkeresése érinti az önismeret és az identitás kérdéseit és olyan kérdésekre emlékeztet bennünket, mint amilyen a Ki vagyok én? Ki ismer engem igazán?[789] kérdések. A jóság iránti vágyakozásban a bűnhöz és a cselekvéshez kapcsolódó kérdések szólalnak meg: Honnan tudom, hogy mi a jó és a rossz? Mit tegyek, hogyan cselekedjem?[790] Végezetül a szépség iránti vágyakozás az emberi létezés alapkérdéseihez vezet el bennünket,

[783] Németh, 2012, 116.
[784] Uo.
[785] Németh, 2012, 116-119.
[786] Németh, 2012, 119. Ugyanakkor elvitathatatlan, hogy a karizmatikus mozgalmak hatása már az akadémiai horizonton is megjelenik.
[787] Shults, Sandage, 2006, 62.
[788] Shults, Sandage, 2006, 63.
[789] „Ismeri az Úr az övéit…" 2Tim 2,19b
[790] „Hiszen nem azt teszem, amit akarok: a jót, hanem azt cselekszem, amit nem akarok: a rosszat." Róm 7,19

melyek szorosan kapcsolódnak az istenképűség teológiai fogalmához. Létezésem célja, értelme hol keresendő? Miért létezem egyáltalán?[791] A felsorolt nagy kérdésekhez szorongás is társul: az igazságkereséshez episztemikus, a jóságra való törekvéshez etikai és a szépségkereséshez ontologikus szorongás, melyek meghatározóak az emberi létezésben. Ezekre megoldásnak a mindenható, mindenütt jelenvaló és mindent átjáró hit, szeretet és reménység hármasát javasolja Shults.

Table 2. Overview of Chapters 3 through 5

Becoming Wise (ch. 3)	Becoming Just (ch. 4)	Becoming Free (ch. 5)
Knowing in the Spirit	Acting in the Spirit	Being in the Spirit
Sharing in the Knowledge of Jesus Christ	Sharing in the Suffering of Jesus Christ	Sharing in the Glory of Jesus Christ
Intensification of Faith	Intensification of Love	Intensification of Hope
Transforming Prayer	Transforming Service	Transforming Hospitality

Bölcsességre való rátalálás	Igazságra való rátalálás	Szabadságra való rátalálás
Szentlélekben való ismeret	Szentlélekben való cselekvés	Szentlélekben való létezés
Jézus Krisztus ismeretében való részesedés	Jézus Krisztus szenvedésében való részesedés	Jézus Krisztus dicsőségében való részesedés
A hit növekedése	A szeretet növekedése	A reménység növekedése
Átformáló imádság	Átformáló szolgálat	Átformáló vendégszeretet

7. ábra: A 3. és 5. fejezet áttekintése (Shults és Sandage modellje); a vágyakozás mátrixa[792]

[791] „Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a jószágokon, az összes vadállaton és az összes csúszómászón, ami a földön csúszik-mászik.” 1Móz 1,26
[792] Shults, Sandage, 2006, 62.

Az emberi lélek transzformációja, hogy az ember bölccsé, igazzá és szabaddá válhasson a Szentlélekben való élet által. Az alábbi táblázatban Shults a transzformáció végeredményére fókuszál.

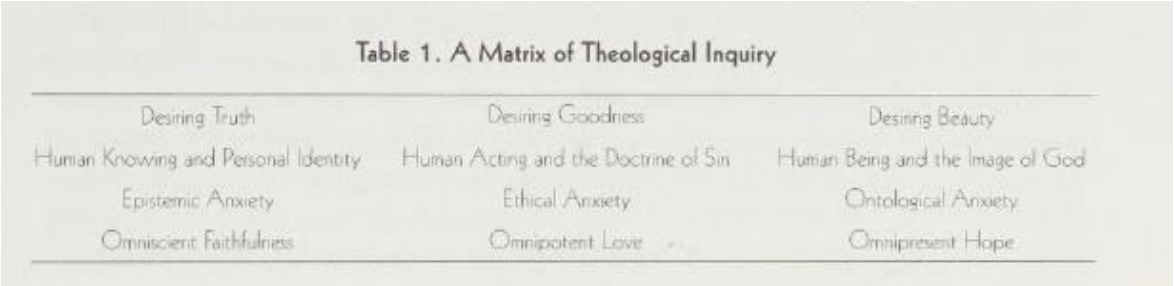


Table 1. A Matrix of Theological Inquiry

Desiring Truth	Desiring Goodness	Desiring Beauty
Human Knowing and Personal Identity	Human Acting and the Doctrine of Sin	Human Being and the Image of God
Epistemic Anxiety	Ethical Anxiety	Ontological Anxiety
Omniscient Faithfulness	Omnipotent Love	Omnipresent Hope

Az igazság iránti vágy	A jóság iránti vágy	A szépség iránti vágy
Az emberi tudás és a személyes identitás	Az emberi cselekvés és a bűn doktrínája	Az emberi létezés és az istenképűség
Episztemológiai szorongás	Etikai szorongás	Ontológiai szorongás
Mindentudó hűség	Mindenható szeretet	Mindenütt jelenvaló remény

8. ábra: A teológiai vizsgálódás mátrixa (Shults, Sandage modellje)[793]

Bölcsesség alatt a Szentlélekben való megismerést érti, mely a Jézus Krisztus ismeretéről szól. Ez a hitben való megerősödés folyamata. Az imádság mint spirituális gyakorlat a transzformációt segítő eszközként jelenik meg: a hitbeli megerősödésért imádkozni kell.[794] A jóra való törekvésben az ember a Szentlélek által cselekszik, amely áldozatvállalást jelent. Ennek alapja Jézus Krisztus szenvedése, mint a szeretet elsődleges forrása. A jó cselekvésében a szeretet teljesedik ki a diakónia szolgálata által.[795] A harmadik oszlop a szabadságról szól, mely szintén a Szentlélek által valósulhat meg igazán. Az ember így részesedik Jézus Krisztus dicsőségében. Következménye pedig a reménység megerősödése és eszköze a vendégszeretet, a koinónia, azaz a közösség megélése.[796] A spirituális transzformáció tehát a Shults által felvázolt igazság, jóság és szépség iránti vágyakozásra adott válasz: a Szentlélek által megvalósuló bölcsesség, cselekvés és létezés együttese. A vágyakozás dinamikát ad a hitbeli formálódásnak, a spirituális otthonra találás pedig a megerősödés biztos és nyugodt háttere.

[793] Shults, Sandage, 2006, 63.
[794] „Ti azonban, szeretteim, épüljetek szentséges hitetekben, imádkozzatok a Szentlélek által” Júd 1,20
[795] „Gyermekeim, ne szóval szeressünk, ne is nyelvvel, hanem cselekedettel és igazsággal.” 1Jn 3,18
[796] „Az Úr pedig a Lélek, és ahol az Úr Lelke, ott a szabadság.” 2Kor3,17 „A szentekkel vállaljatok közösséget szükségeikben, gyakoroljátok a vendégszeretetet.” Róm12,13

3.5. Transzformáció mint a személyiségfejlődésének teológiai alapfogalma

Sabine Bobert a transzformációt egy hosszabb, egzisztenciális útnak írja le, melyben különböző szinteket lehet egymástól elválasztani. Az út célja az eredeti istenképűség visszanyerése, mely Jézus Krisztus, aki a megújult ember ősképe.[797] A 19. századi liberális teológiából is ismert gondolat – mely Jézus Krisztust a teljességre jutott emberként ábrázolta – Bobert transzformációról alkotott tételében tér vissza és a személyiségfejlődés céljának jelöli ki az Istennel való személyes egyesülésben megvalósulható istenképűséget, melyben az ember lelkivé formálódik, eljutva így a valaha elérhető legmagasabb fejlődési szintre. Következésképpen Bobert számára a transzformáció lényege a személyiség fejlődése, mely egy hosszabb folyamat.[798] Bobert az egyházi tradícióból merítve visszanyúl az egyháztörténet nagyobb alakjaihoz és néhány lehetséges fejlődési utat vázol fel. Ambrosiusnál három lépcsőfokról ír. A bevezető szinten, a fejlődési folyamat kezdetén Jézus Krisztust követni kezdi az ember, bár a Logosz felemeli a lelket, ám az ember még vak az élet pneumatikus dimenziójára.[799] A második szint kifejtésénél Bobert Krisztus pneumatikus észleléséről ír. Ambrosius a jegyes misztika fogalmaival igyekszik bemutatni azt az intenzív kapcsolati élményt Jézus Krisztussal, melyben az ember mentális térképe újraíródik, és egy teljesen új orientáció jön létre: a *metanoia*. Ez – Bobert számára nem egy pontszerű élmény – sokkal inkább egy tanulási folyamat, melyben az ember egyre inkább elszakad attól, ami addig irányította a döntéseit és egyre tudatosabban és világosabban Krisztus Lelkével való kapcsolatból működik mind kognitív, érzelmi és akarati szinten is.[800] A harmadik lépcsőfokon a Krisztussal való mennyegző, a misztikus unió áll.[801] Bobert számára ez a végső szint egyszerre azt is jelenti, hogy egyfajta misztikus érzékelési képesség alakul ki az emberben, mely Jézus Krisztus visszatérésének prezentikus, jelenbeli megtapasztalását hangsúlyozza és a transzcendens érzékelésére irányul.

[797] Bobert, 2012, 86-87. Fontos, hogy maga Bobert Bonhoefferre hivatkozva választja szét az őskép és az idea fogalmait, mintegy kikerülve a 19. századi liberális teológiában oly általános Jézus mint példakép toposzának használatát.
[798] Bobert, 2012, 103.
[799] Bobert, 2012, 249-250.; Bobert szerint ehhez a pneumatikus életdimenzióhoz tartozik az aura a test körül, melyet mint a Szentlélek jelenlétét értelmezi Dassmann egyik idézett szövege alapján. L. Bobert, 2012, 253.
[800] Bobert, 2012, 254.
[801] Bobert még néhányat idéz: L. Bobert, 2012, 255-260.

3.6. Üdvözítő transzformáció

James Edvin Loder is a teológia egyik fontos fogalmának tartja a transzformációt, mely szerinte a valóság újrarendezésének kifejezésére szolgál.[802] Elmélete sok szempontból kapcsolódik Paul episztemikus transzformációról írt soraihoz, hiszen Loder szerint is a megismerési folyamat gyökeres változást eredményez. Erről részletesen a *Redemptive Transformation* c. művében írt. Üdvözítő transzformációs modelljében öt lépésre bontotta a transzformatív megismerés folyamatát.[803] A megismerés mindig megfigyeléssel kezdődik, melyet meghatároz a kontextus és nagy szerepe van az adott illető előfeltételezéseinek és az addig meghatározó örökölt vagy tanult megismerési logikájának és mintázatának. A transzformatív megismerési folyamat mindig egy konfliktussal kezdődik, mely kibillenti az embert az addigi nyugalmi helyzetéből azáltal, hogy valamilyen feszültséget él át, mert az addigi örökölt vagy tanult megismerési logikán vagy mintázaton szakadás keletkezik. Erre a konfliktusra automatikus a válaszlépés, melyet Loder a kutatás vagy szkennelés közjátékának nevezett el.[804] Ebben a szakaszban a lehetséges megoldásokat keressük, mindent megvizsgálunk, hogy interpretálni tudjuk ezt a feszültséget okozó szakadást. A második lépésben tehát „várakozás, mérlegelés, a megérzésekre hagyatkozva a lehetőségek kimerítése történik”.[805] Innen lép át az ember egy következő szintre, melyet Loder az imagináció konstruktív aktusának nevezett el: a belátás, az intuíció és a vízió jelenik meg a tudatos és a tudattalan határán. A második lépés – a kutatás közjátéka – során kiderül, hogy a konfliktus kontextusát jelentő meglévő mintázatok a lehetőségeket alapvetően kontroll alatt tartják. A fordulópont csak a harmadik szakasznál fedezhető fel, amikor a belátáshoz meggyőző erő társul és a meglévő helyzet építőelemei transzformálódnak. Új percepciók, új perspektíva és új látásmód alakul ki.[806] Ezt követi a negyedik lépés, melyben két dolgot látunk kirajzolódni: egyrészről a konfliktust fenntartó energia felszabadul és ezzel együtt lehetőség nyílik az egyén számára, hogy önmagára és a szituációra ránézhessen. A tudat válasza a növekvő konfliktustól való megszabadulás következtében arra irányul, hogy önmagát meghaladhassa, melyet nevezhetünk szelf-transzcendentálódásnak, önmeghaladásnak. A negyedik lépés tehát egy konstruktív imaginatív folyamat, melynek két

[802] Loder, 1981, 16-17.
[803] Loder, 1981, 29-35.; vö. David Rutledge: James Loder’s Redemptive Transformation in Practical Theology in: Dana R. Wright, John D. Kuentzel (szerk): *Redemptive Transformation in Practical Theology*, William. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2004, 53-54.
[804] Loder, 1981, 32.
[805] Loder, 1981, 32.
[806] Loder, 1981, 33.

szakasza van: egyrészt felszabadulunk attól, ami a konfliktushoz kötött, másrészt megnyitjuk magunkat a kontextuális helyzetre.[807] Az ötödik lépés az interpretáció, amelyben az új belátás és perspektíva megtalálja a helyét az egyént körülvevő közösségi és nyilvános valóságban.[808] Kétféleképpen interpretálható az episztemológiai változás: egyfelől az egyén a változás előtti mintázatokhoz és feltételekhez kapcsolódva értelmezheti azt, ez esetben kongruenciáról beszélhetünk.[809] Másfelől látszólagos egyezés jöhet létre, melyet korrespondanciának nevezhetünk. Az interpretáció tehát a megváltozott tudatot hivatott elhelyezni az egyén életében és közegében, azáltal, hogy kívülről is megerősítést kap.[810] Loder modellje a megismerési folyamat transzformatív jellegét fejti ki. Loder számára minden transzformáció valamilyen negációra, azaz a lét bizonyos elemeinek tagadására adott válasz. Az ember számára az egzisztenciális transzformáció fogalma képes leírni az egyén „megsemmisülés" tapasztalatára adott válaszát. A létezést veszélyeztető legnagyobb ellenség a semmi, maga a megsemmisülés. A semmi tagadása egzisztenciális transzformációt jelent, melyben az ember képessé válik önnönmaga legmélyebb öntagadásának feloldására. Paul Tillich behatóan foglalkozik a nemlét teológiai megközelítésével, méghozzá alapos filozófiai hátteret vázol fel hozzá.[811] „A nemlét fogalmának ezek a filozófiai alkalmazásai felfoghatók úgy is, mint amelyek arra a vallási tapasztalatra utalnak, miszerint minden teremtett dolog átmeneti, és a „démoni" valóság hatalma megtapasztalható az emberi lélekben és a történelemben."[812] Tillich a nemlét kérdésére az emberi szorongás tapasztalata felől néz rá. Számára „a szorongás az az állapot, amelyben a létező ráébred lehetséges nemlétére."[813] Vagy másképpen így fogalmaz: „a szorongás a nemlét egzisztenciális tudatosulása."[814] A transzformáció során maga a nemlét semmisül meg és ezzel teljesen új gondolkodási séma alakul ki az emberben, melyben újra kell gondolnia a létezés minden elemét, ami a nemlét, a végesség és az átmenetiség által meghatározott valóságban teljesen mást jelent. Érthetően fogalmazva az öröklét perspektívájából máshogy néz ki az élet. Az egzisztenciális transzformáció ezért leginkább vallásos tapasztalatban jelenik meg, de formái és szubsztanciái széleskörűek. Loder szerint ennek legigazibb formája maga a Krisztus-esemény: Jézus Krisztus kereszthalála által maga

[807] Loder, 1981, 33.
[808] Vö. Rutledge, 2004, 54.; Loder, 1981, 34.; Shults, Sandage, 2006, 27-28.
[809] Loder, 1981, 34.
[810] Rutledge, 2004, 54.
[811] Platóntól kezdve egészen Leibnizen és Kanton át Sartre-ig vizsgálja, hogy ki hogyan ragadta meg a nemlét fogalmát. in: Paul Tillich: *Létbátorság*, Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000, 41-42.
[812] Tillich, 2000, 42.
[813] Tillich, 2000, 43.
[814] Tillich, 2000, 43.

a halál hal meg – bűnné lesz, hogy a bűnt eltörölje.[815] A tagadás tagadásával teremt újat, ezt hívja Loder transzformációs tagadásnak.[816] Ahogy látjuk Loder alapvetően metaszinten kezeli a transzformáció kérdéskörét. A keretek tágítása, egy új paradigma az, amelyet a Krisztus-eseményhez társít. A halál halála, bűnné lenni a bűn eltörlése érdekében – mind szétfeszíti az emberi gondolkodásmód alapjait. Paradoxonok tágítják a teret és hoznak létre teljesen új gondolatokat, kérdéseket.

3.7. Transzformáció mint új életbe születés[817]

Siba Balázs változáskalauza is fontos a spiritualitás szívét jelentő transzformáció megértésének szempontjából, melyre Virginia Satir családterápiás elmélete, Prochaska és DiClemente változásmodellje és Joseph Campbell által jegyzett mitikus megközelítése a hős útjáról gyakorolt nagy hatást.[818] Ugyanakkor fontos látnunk, hogy ez a változásmodell nem kifejezetten egy spirituális transzformáció modellje, hanem egy olyan metamodell, mely alkalmazható a spiritualitásra is. Négy fordulópontra osztja a változást, melyek egy ciklust jelölnek ki. A kiindulási pontja a felébredés vagy elindulás, mely a valóság jelenlegi keretrendszerén túlról észlel valamit, mely észlelés jelentkezhet külső hatásként egy példaképtől vagy elöljárótól, vagy intuícióként, belátásként, esetleg ráébredés formájában. Ez a keretváltás hasonló a korábban Loder neve alatt jegyzett transzformatív megismerés első lépcsőjéhez.[819] A második fordulóponton a döntéshozás és a gyakorlati megvalósítás lépéseit láthatjuk. A harmadik lépés a szembenézés, mely talán az egyik legnehezebben érthető pontja a változásnak, az önismeret mélységét, a bűnökkel és a megoldatlanságokkal való szembenézés szakasza. A célba érés két feltétele a harmadik állomáson, hogy az ember őszinte legyen önmagával, illetve hogy legyen motivált a célt elérni. A motiváció gyökerében a reménységet találjuk, mely szem előtt tartja a változás lehetőségét és ez az, ami ideálok, víziók és álmok formájában jelenik meg az ember életében. Tehát a valóság és az ideális valóság egymás mellettisége kíséri ezt az állomást. A végpont az önmeghaladás és a felülemelkedés. Ha Loderhez kapcsolunk vissza, akkor mindez az egyén zártabb világának meghaladása, egy új valóság létrejötte, melyben újra kell integrálni a valóság elemeit. Siba Balázsnál az új én már többé nem a korábbi én szempontjainak él, hanem másokért létezik.[820]

[815] Loder, 1981, 164.
[816] Loder, 1981, 163.
[817] Siba Balázs: *Változáskalauz. A személyes átalakulás négy fordulópontja*, Budapest, 2025 (kézirat)
[818] Joseph Campbell.: *Az ezerarcú hős,* Édesvíz Kiadó, Budapest, 2010
[819] A következő lépésekről részletesebben in: Loder, 1981, 31-34.
[820] Siba, 2025, 95.

Perspektívaváltással jár, új kezdettel, új élettel. Siba Balázs változásmodellje egy olyan alap, mely különböző helyzetekre nézve értelmezhető és egy teljesen új valóság születését foglalja magában. A felnőtté válásra, a különböző életszakaszokban jelentkező krízisekre, a világszemléletváltásra, új életforma kialakítására és a hitbeli vagy spirituális életre is vonatkoztatható.

3.8. Transzformáció mint az emberiség és a személyiség üdvtörténeti vonatkozása

A transzformációról mint teológiai fogalomról a spiritualitással foglalkozó katolikus szerzetes, Kees Waaijman is írt.[821] Alaptézise, hogy a transzformáció a spiritualitás kulcsfogalma, melyet a szó szemantikai mezője is alátámaszt. A formálódás, deformálódás, reformálódás, konformálódás és uniformálódás szavak együtt olyan széleskörű perspektívát nyitnak az értelmezésben, mely Waaijman olvasata szerint az egyén spirituális útja, melynek így eleje, közepe és vége van. Lényegét tekintve misztikus, hiszen célja a lélek és az Isten Lelkének misztikus egyesülése, melyben „az ember elveszíti önmagát Istenben”[822]. A spirituális út a teremtéssel kezdődik. A Teremtő megformálja teremtményeit, akiket megtervezett belső koherencia tart össze, a nemlétből a létbe érkeznek meg, és a meghatározhatatlanból a meghatározottságba kerülnek. A formálódást a deformálódás követi, ahogyan azt a Szentírás lapjain is szinte rögvest követni lehet: a teremtés után a bűnesetről olvasunk. A teremtett világ szinte azonnal szembesül a deformációval. Ha a teremtmény elszakad a Teremtőjétől, olyanná válik, mint a világ, mely innentől kezdve átveszi formálójának helyét és önnönmaga tárgyává teszi azt, elkezdi meghatározni azt tárgyiasítva ezzel magát a teremtményt. Maga az ember (szelforientáció)[823] is igényt formál önmaga meghatározására és más hamis biztonságot ígérő helyettesítő tárgyak (biztonságkeresés)[824] is jogot formálnak a Teremtő szerepére. A deformálódott világ számára így az egyetlen esély a reformáció, mely az Isten akarata szerinti újraformálódás folyamata.[825] A spirituális élet tehát a formáció-deformáció-reformáció-transzformáció

[821] Corinna Dahlgrün protestáns gyakorlati teológus, a keresztyén spiritualitásról szóló könyvében leginkább Kees Waaijman gondolataira épít, így ő is azon katolikus teológusok közé tartozik, akik a protestáns gondolkodásra hatást gyakoroltak.
[822] Kees Waaijman: Transformation. A Key Word in Spirituality, in: *Studies in Spirituality,* 8, 1998, 5-7.
[823] Bobert, 2012*,* 139kk
[824] Németh, 2012, 107-109.
[825] A reformáció lépéséről másként gondolkodtak a keleti és a nyugati egyházban: míg a görög egyházatyák szerint a reformáció folyamata három úton megy végbe: először is az ember visszatérhet a teremtett integritásához, vissza a paradicsomba, másodszor visszatérhet az eredeti képmásához, harmadszor megszülethet a király bennük, így visszatérhet az ember az Isten királyságába. A latin egyházatyák szerint az ember restaurációjának a végeredményeként valami jobb lesz belőle, mint ami eredetileg volt. A későbbi

lépéseiből áll. A felsorolásból a konformálódás hiányzik, mely teljessé teszi a folyamatot. Ennek két iránya van, egyrészt fontos része, hogy az intellektus, az akarat és az emlékezet mindentől megszabaduljon, ami nem Istentől jön, miközben egyre inkább hasonulni kezd mindazzal, ami Istentől való. Istentől való: a Tóra (törvény), a krisztusképűség és a vallásos élet. A transzformáció folyamatában mindezeket elsajátítja az ember, belsővé teszi, így lesz sajátja a törvény, melynek középpontjában az elsajátítandó és internalizálandó igazság és a bölcsesség áll. Másodszor Krisztushoz hasonlóvá válni annyit jelent, mint osztozni a szenvedésében és szegénységében és ez a közösség egyben a misztikus unió lelki tapasztalata is. Harmadszor a hívő ember célja a vallásos élet, melyben az Istenhez vezető úton járunk. Három dolognak kell ebben megjelennie: az elköteleződésnek és az eltántoríthatatlanságnak, mindenkinek ugyanarra kell törekednie, de nem ugyanazon módon és szükséges a kitartó, folyamatos gyakorlás és lemondás, azaz maga az aszkézis. A dicsőségben való transzformáció az újjáteremtésben valósul meg, amikor Isten és ember között megszűnik minden elválasztó határvonal és teljes a közösségük egymással. A szeretetben való transzformáció az előzővel szemben azonban már itt a földi létben is megvalósulhat, ugyanis a szeretetkapcsolat Isten és ember között teljessé válhat a misztikából is ismeretes egyesülés vagy spirituális házasság által, melyben Isten az ember lelkét magához vonzza, a lélek befogadja Istent és megvalósul közöttük a teljes, tökéletes intimitás.[826] Egyfelől önmagunkat adjuk annak, akit szeretünk – Istennek, másfelől elfogadjuk, hogy Isten odaadja önmagát nekünk.[827] Az egyesülés nem két egyenlő fél összeolvadását jelenti, hanem az ember teljesen Istené lesz, tehát mindazt, ami nem Istentől való, maga mögött hagyja. Az Isten határtalan szeretetében való teljes transzformációt egy képpel lehet érthetővé tenni: olyan, mint amikor a láng elégeti a fát. Minden elég, ami különbözik tőle és a fától, így ez fájdalmas folyamat és veszteséggel jár együtt. A transzformáció – Waaijman szerint – dicsőségben és szeretetben történik, két fél egyesüléséről szól. Az ember teljes mértékben elveszíti önmagából mindazt, ami nem Istentől való – a deformálódás következtében kialakult részeit – majd Istennel egyesülve, teljesen az Övé lesz. Látjuk tehát, hogy a transzformációt egyfajta üdvtörténeti keretbe helyezte el. A teremtéstől egészen az újrateremtésig tartó történetben a transzformáció egy

tradíciók a belső ember reformálódására helyezték a hangsúlyt, melyben az értelem, az akarat és az emlékezet is újjá formálódik.

[826] Waaijman, 1998, 26.

[827] Waaijman, 1998, 30.

olyan szakasz, melyben az ember a Szentlélek által tud átalakulni és Isten dicsőségében és szeretetében élni.

4. Transzformáció a spirituális fordulatban

Ahogyan korábban LeRon Shults modelljében is láttuk, a spirituális keresés szakaszában előszeretettel használtak olyan fogalmakat, melyeket jól ismerünk a lelkiségtörténetből. Ezek a kifejezések könnyen elképzelhetővé teszik az elképzelhetetlent. Owe Wikström szerint a protestánsok számára félreérthetőek az olyan szimbólumok, mint a mennyei létra, a belső hegyen vezető ösvények, a belső várkastély folyosói, mégis érdemes megvizsgálni azokat, mert gazdag jelentésükben kapaszkodókat fedezhetünk fel lelki életünk megértéséhez.[828] A lelkigondozók észrevették, hogy a hitéletet érintő kérdések egy belső fejlődési útvonalat rajzolnak meg, mivel ez egy folyamat.[829] Az utat mint metaforát nagyon sokan használták, szinte *terminus technicus* lett belőle. A következőkben a spiritualitással foglalkozó gyakorlati teológusok transzformációs modelljeit nézzük meg.

4.1. Belső formálódás mint dialektikus spirituális út

Az út, az úton létel talán az egyik legelterjedtebb kép, mellyel a spiritualitás célját és középpontját jelentő belső lelki formálódást közel lehet hozni az olvasóhoz. Az alábbiakban néhány szerzőt emeltünk ki a spirituális fordulat gyakorlati teológusai közül, akik e metafora köré építik fel teológiai gondolataikat. Az út sokféle lehet: egyirányú, körkörös, spirális. Rajta haladni is sokféleképpen lehet: egyenesen előre, oda-vissza, az egyik feléről a másikra. Ezt a diverzitást lehet tetten érni a modelleket részletezve. A lelki út sajátosságait, állomásait és kihívásait Owe Wikströmtől ismerhetjük meg. Számára az út képe a legmegfelelőbb szemléltető eszköz, mert a lelki út igazi előképe nem más, mint maga Jézus Krisztus[830], aki önkijelentésében fogalmazza meg, hogy „Én vagyok az Út…” (Jn14,6a). Jézus maga is követésre hívja a tanítványokat[831], amely feltételezi az úton haladást, hogy Ő valamerre tart, és a tanítványok szorosan utána mennek. Az általa leírt úton haladó ember negatív és pozitív előjelű szakaszváltásokat él át. Negatívnak a szenvedés, hiány, fájdalom, keserűség,

[828] Wikström, 2013, 100., vö. Szabóné László Lilla: Mi van a megtérésen túl? 2. A lelki formálódás gyakorlati teológiai megközelítései, in: *Studia universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica,* 69/1, 2024, 306.
[829] Wikström, 2013, 101., 188-190.
[830] Wikström, 2013, 189.
[831] Kövess engem: Mt8,22a; Mt9,9; Mt16,24; Mt19,21; Mk2,14; Mk8,34; Mk10,21; Lk5,27; Lk9,23; Lk9,59; Lk18,22; Jn1,43; Jn12,26; Jn21,19; Jn21,22

szorongás időszakát nevezhetjük, míg pozitívnak az ezzel való megküzdés és az ebből való kilábalás megkönnyebbült szakaszát hívhatjuk. Az út a hiányok felismerésével kezdődik, melyet a „sejtés teológiájának" nevezett el Wikström.[832] A hiányérzet állandósulhat, ugyanis az ember életének különböző pontjain felfedezheti az addigi céljai mint a jövőtervezés, a család, a tanulmányok, a munka, a barátok, érdeklődési körök elégtelenségét és azt, hogy a hiány „az ember Isten nélküliségéből fakadó otthontalanságának jele".[833] Ez a hiány egyszerűen odalöki az embert Isten felé, mert ez a „hiány a Hiányolt műve"[834]. Az ember belsőleg motiválttá válik a keresésre, amely potenciálisan hordozza annak veszélyét, hogy a hívő lélek élethosszig tartó keresésbe kezdjen és változatlanul megmaradjon ezen a szinten, vagy a saját teológiáját a kereső hittel azonosítsa.[835] Amint kérdéseire megtalálja a válaszokat és megérzi Isten jelenlétét tovább lép eggyel és a második szinten találja magát, ahol megérzi Isten valóságának előízét és a lelkesedés szakaszába lép: itt bizonyosság születik az emberben.[836] A lelkesedés természetéből fakadóan elmúlhat, ezt pedig mindenki kétségbeesetten próbálja megakadályozni. Wikström így ír erről: „Amikor azonban sejteni kezdjük, hogy mily mulandó is, másféle istentisztelet után nézünk, ami még inkább betöltheti eksztázis utáni vágyunkat. Még eksztatikusabb karizmatikus találkozókra megyünk, gazdagabb liturgiák után kutatunk, még szuggesztívebb prédikátorokhoz járunk, még lenyűgözőbb Bach darabok után kutatunk az érzés intenzitásának fenntartása érdekében."[837] Ebben a fázisban az ember sokkal inkább a korábbi hiányának betöltése felett érzett örömet érzi, így fókuszában nem Isten önmaga, hanem az Isten ajándékai, tettei állnak. Sok teológiai rendszer épül rá erre a fázisra: kezdve a pszichológiai-mentális egészséget és sikert kereső terápiás kegyességtől, egészen a lelki békesség megőrzéséért folytatott spirituális gyakorlatokig. Mégis egy idő után a kiégés következik, ugyanis a lángoló érzelmek, a lelkesedés, a túlfokozott ingerek ellenére sem maradnak ugyanolyan intenzitásúak, mint az elején voltak. Ez két irányba lökheti az embert: egyrészt eltántoríthatja az úton maradástól és kérészéletű hitéletet jelenthet, vagy egy következő fázishoz vezethet, a megtéréshez, mely Wikström szerint az élet törvény alá rendelését jelenti.[838] Ebben a szakaszban a megtérő felismeri, hogy az élete milyen messze van az Isten országától, így mindent megtesz, hogy változzon és kegyes életet éljen. Ennek a szakasznak a végén szembesülhetünk azzal, hogy

[832] Wikström, 2013, 204-205.
[833] Wikström, 2013, 205.
[834] Wikström, 2013, 206.
[835] Wikström, 2013, 213-214.
[836] Wikström, 2013, 215.
[837] Wikström, 2013, 215.
[838] Wikström, 2013, 220-222.

a jó cselekedetek nem vezetnek el Istenhez.[839] A kegyelem ajándéka, hogy a saját erőlködésünk helyett Jézus halálára, a keresztre nézhetünk, felismerve, hogy Isten ingyen igazít meg. Ebben a szakaszban már csak Jézus Krisztust tartjuk fontosnak és lényegesnek. Az ingyen adott kegyelem fényében képessé válik a lélek az igazi bűnbánatra, melyben nem elbagatellizálva és másokat hibáztatva ismerjük be botlásainkat, hanem őszinte bánatot érzünk a bűneink felett és szeretnénk megszabadulni tőlük. Ez más, mint a törvény alatti lét, ugyanis mindezt már az elfogadott kegyelem örömében és szabadságában teheti meg az ember. Ezután az éjszakának nevezett időszak[840] jöhet el, melyben Isten elrejti arcát. Egy olyan időszakról szól ez a szakasz, amikor Isten nem szólít meg és mintha semmivé foszlana minden, ami addig alap volt. Kiüresednek a keresztyén kifejezések, se gondolati, se érzelmi szinten nem tudunk kapcsolódni Istenhez. Ennek a szakasznak is van célja, méghozzá az, hogy szabad, szeretni és örülni képes emberré formálódjunk, aki még tisztábban tudja szeretni és látni az életet és nem zaklatottan keresni az értelmét. Wikström az utolsó két szakaszban Isten immanenciájára épít és kiemeli, hogy aki túljut a sötétségen megérti, hogy a teremtett világ teofánia, mert már átmentünk a halálból az életbe. Ebben a szakaszban megszűnik a szent és a profán közötti éles határ, ezen a vándorúton a megszentelődés következik, melyet az imádság és a munka keretez.[841] Összegezve Wikströmnél a transzformáció folyamata a még nem ismert transzcendens Istentől az immanens Isten megismeréséig és az élet értelmét, hiányainak betöltését kereső embertől pedig az élet felett örülni tudó, imádságban és munkában kiteljesülő emberig tart. Jellemző nála a negatív és pozitív szakaszok váltakozása: a hiány és annak betöltése, a törvény és a kegyelem, a sötétség és a fény kettőssége, szinte szabályszerűen követik egymást a negatív és pozitív szakaszok. Wikström hangsúlyozza, hogy ez a folyamat nem feltétlen egyenesívű, több szakasz futhat párhuzamosan, lehet visszalépni, majd előre.

4.2. Transzformáció mint a belső növekedés útja

Szabóné László Lillánál a belső növekedés útja a megtérés utáni állapotról szól.[842] „Isten Szentlelkének megvilágosító és új életet adó (pneumatikus) ereje nincs hozzákötve lépésekhez vagy fokozatokhoz, ezzel együtt a Szentlélekben történő (pneumatikus) növekedésnek is van egy olyan megfigyelhető rendje, amin végighalad az ember, és ami

[839] Wikström, 2013, 225.
[840] Wikström, 2013, 234kk.
[841] Wikström 2013, 241-248.
[842] Szabóné László, 2024

teológiailag és lélektanilag megragadható."[843] A Dionüsziosz Areopagitész hármas felosztásából kiindulva nem egy pusztán lineáris folyamatról, hanem „az óember és az újember közt oszcilláló, állandó mozgás"[844]-ról ír. Maga a transzformáció tehát egy dinamikus, változékony folyamat, melyben helye van az újrakezdésnek, a visszaesésnek, a ráhagyatkozának, az alászállásnak és a felemeltetésnek.[845] Nem egyenesívű, töretlen pálya tehát, amit az ember a lelki növekedésében bejár, hanem annál sokkal töredezettebb folyamat. Mégis távolabbról nézve kiábrázolható az út, melyet Dionüsziosz Areopagitész alapján három részre lehet osztani. Egy fentről induló, mélységbe tartó, majd onnan újra felfelé törekvő ívet fedezhetünk fel Szabóné László Lilla modelljében, mely a megtisztulás útjával (*via purgativa*) kezdődik, amelyben az Istentől távol lévő ember a tehetetlenséget átélve eljut a mélypontra. Mindezt a tehetetlenség átélése, az életerő csökkenése és ezzel együtt a fokozódó bűnbánat kísér. A mélyponton következik be a megvilágosodás (*via illuminativa*), melyben az ember halálba adja önmagát és ráhagyatkozik Istenre: a megigazíttatás és az újjászületés szakasza ez. Ezután következik az Istennel való kapcsolat kiteljesedése, az Isten szeretetének, elfogadásának és megbocsátásának tapasztalata. Érdekesség, hogy ez utóbbi szakaszt nevezi transzformációnak, melyben az Isten közösségbe vonó akarata és az Istennel való egység megélése (*via unitiva*) teljesedik ki.[846]

9. ábra: Isten gyógyító jelenlétében[847]

[843] Szabóné László, 2021/a, 237.
[844] Szabóné László, 2024, 308.
[845] Szabóné László, 2024, 312.
[846] Szabóné László, 2024, 310-311. vö. Szabóné László, 2021/a, 238-239.
[847] Szabóné László, 2021/a,

Hasonlóan hozzá, Sabine Bobert is Loyolai Ignácra hivatkozva követi ezt a felosztást a lelkigyakorlatokkal kapcsolatban.[848] A három lépcső az imádság és a bibliaolvasás gyakorlatában is fontos szerepet tölt be nála. A *via purgativa* számára az elcsendesedés, a világ zajától való megszabadulás aktusa, a *via illuminativa* belépés a „belső szobába", végezetül a *via unitiva* esetében egyfajta kontemplatív szintet ér el az ember, melyben nincsenek már emberi gondolatok, összehasonlítgatás vagy ítélet.[849] Ha ezt dogmatikai fogalmakkal szeretnénk leírni, akkor Szabóné László Lillánál a ráhagyatkozás egyszeri és megismételhetetlen pontszerű tapasztalatát egy hosszabb folyamat, a megszentelődés, vagyis a lelki formálódás, maga a transzformáció követi. Ez egy hosszabb folyamat, melyre jellemzőek a visszaesések és megújulások.

Simon Peng-Keller – jóllehet római katolikus teológus – teológiája protestáns vonásokat tartalmaz. Olyannyira, hogy szemben sok más katolikus teológussal, ő merőben újat hoz a lelki formálódás útjának felfogásában. Loyolai Ignác vagy Dionüsziosz Areopagita teológiáját jól mutatja, hogy a transzformáció a megtisztulástól az egyesülésig vezet. Ehhez képest Peng-Keller egy teljesen új megközelítést javasol. Fontosnak tartja kiemelni, hogy a hármas út nem szigorúan véve egymás után következik, hanem sokkal inkább átszövi az ember életét: egymásból következnek, egymást feltételezik.[850] Mégis valamilyen sorrendiséget felállít könyvében, melyben az első helyen nem a *via purgativa*-t, hanem a *via illuminativa*-t tárgyalja. Bár nem állítja, hogy ki lehet jelölni egyfajta abszolút kezdetet, mégis azt írja, hogy a spirituális elmélyülés alapmotívuma: az új horizont megnyílása. A kezdetben ott van valami, amit az ember megérez, megsejt, majd az megélt valósággá válik az út során.[851] A megvilágosodás útján haladva Istent és önmagunkat ismerhetjük meg. Peng-Keller a 20-21. század tapasztalataiból kiindulva leszögezi, hogy e kettő ma már függetlenül is megjelenhet az emberek életében: Isten ismerete nélkül is foglalkoznak önismerettel, de Isten megismerésében is tudnak úgy mélyülni, hogy annak ne legyen hatása a saját életükre, függetlenítve e kettőt. Három aspektust emel ki ebből, amelyben kétféle ismeretet kapcsol össze. Először is, hogy mindkettőnél fontos, hogy részesei legyünk a megismerés folyamatának. Ezt nem lehet egy külső objektív megfigyelő státuszból elérni, hanem fontos hozzá a részvétel (*participatio)*. Másodszor a Szentírás nem független az életünktől, hanem a kijelentés az ember életét formálja. Harmadszor Isten szeretetének

[848] Bobert, 2012, 326-327.
[849] Uo.
[850] Peng-Keller, 2018, 205.
[851] Peng-Keller, 2018, 207.

növekvő megismerése fényében jövünk rá, hogy milyen nagy különbség van isteni és emberi szeretet között, ez pedig odavonzza az embert az Istenhez.[852] Peng-Keller szerint ez az út nem más mint a *lectio, meditatio, oratio* és *contemplatio* útja, azaz: az evangélium meghallásának következtében a húsvét fénye átjárja az életet, az Isten kegyelmének és jóságának megvallása, és önmagunk szükségének és Istentől való távolságának felismerése növeli a belső látást és hallást, hogy a saját hangunkat Istentől el tudjuk választani.[853] A teológus a keresztség szentségének jelentőségével kapcsolja össze ezt az utat.[854] Másodszor Peng-Keller a megtisztulás útjáról ír, melyet *via passiva*-nak nevez, azaz passzív útnak.[855] Ebben a passzivitásban a nem lehet és a nem kell egyaránt benne van, ugyanis a megtisztulást egyedül Isten Szentlelke viszi véghez. Ez azt jelenti, hogy nem önmagunk megtisztítása a feladat – azaz nem kell erőlködni a gonosz elleni harcban, hanem csak engedni, hogy mindent átjárjon az Isten gonosz elleni harcban aratott győzelme feletti öröm. A megtisztulás ugyanakkor hasonló a gyászfolyamathoz, mert megjelenhet benne a düh, a félelem, a depresszió, a szomorúság és az ezzel járó könnyek is.[856] De pont ebben a szenvedésben kerül a figyelem középpontjába Jézus Krisztus. A harmadik út az egyesülés. A *via unitiva*, a Krisztussal való egység egyedül a Szentlélek munkája. Peng-Keller Augustinusra és Eckhart mesterre hivatkozva olyan alapvetéseket fogalmaz meg, melyek megvilágítják számunkra mit is ért ezalatt: Az Istennel való misztikus egység nem valósulhat meg az ember lelki felkapaszkodása által, az csak Isten felől történhet meg, az Ő lejövetele az egyetlen lehetőség ennek megélésére.[857] Másodszor – Eckhart mestert idézve – a *via unitiva* nem csupán az utolsó fázis, hanem egyszersmind a keresztyén spiritualitás kiindulási pontja és alapja.[858] Először Jézus az inkarnációban eggyé vált az emberivel, hogy aztán az ember eggyé válhasson Istennel. Az ember nem Isten, de arra teremtette Isten, hogy az Ő képmása legyen.[859] Ebből az Isten és ember között létrejövő egységből vezeti le az emberi közösség genezisét, mely Krisztus testéről, az egyházról szól. A misztikus unió nélkül nem létezik ember-ember közötti egység, így közösség sem. Sőt az egyesülés útja minden keresztyén számára lehetőség, ezzel elkerülhető, hogy a hármas út csakis kizárólag a felszenteltekre, a

[852] Peng-Keller, 2018, 208.
[853] Peng-Keller, 2018, 209.
[854] Ez a katolikus teológia sajátossága, melyben a megigazulás aktusa mindig a keresztséggel lesz nyilvánvaló, így valójában az első lépés Peng-Kellernél a megigazíttatás/megigazulás kérdésköre, mely a protestáns teológiában Luther óta központi szerepet játszik.
[855] Peng-Keller, 2018, 221.
[856] Peng-Keller, 2018, 229.
[857] Augustinusra hivatkozik l. Peng-Keller, 2018, 231.
[858] Eckhart mesterre hivatkozik l. Peng-Keller, 2018, 231. (Lovelace-nél hasonlót olvashatunk – l. lentebb)
[859] Uo.

papságra vonatkozzon. Peng-Keller ezen gondolatai egészen közel állnak a protestantizmushoz, ezért is kaphat helyet ebben a disszertációban.

4.3. Transzformáció mint spirituális megújulás

Richard F. Lovelace eltérő módon közelíti meg ezt a kérdést, mint a korább említett szerzők. Számára a transzformáció spirituális megújulás, melynek mintázatát elsősorban a Szentírásban, másodsorban az egyház történetében lehet felfedezni. Ez az evangelikál megközelítés bibliai alapokon nyugszik és kétféle megújulási folyamatot mutat be.[860] Az első az Ószövetség által is bemutatott ciklikus folyamat, melyben újra és újra megismétlődik az Istentől való elfordulás, a szenvedésben Isten segítségül hívása, majd a megújulás és az Istenhez való odakapcsolódás. A mintázatot ismerhetjük az Ószövetségből: 1. egy új generáció megjelenése; 2. hitehagyás és a meglévő kultúrába való asszimilálódás; 3. szenvedés; 4. segítségkérés imádság formájában; 5. az új vezetés felnövekedése és a helyreállítás.[861] Ezt a mintázatot láthatjuk az egyháztörténetben is: hitehagyás, krízis, ima, ébredés formájában. Lovelace kiemeli, hogy a hitehagyás jelensége összekapcsolódik a környező „istentelen" kultúra elfogadásával és az asszimilációval, mely az Ószövetségben egy sarkalatos pont. A királyok, akik idegen isteneket hoznak a szentélybe, a bibliai értékítélet szerint rossz királyok, a szenvedés okozói. Lovelace az Újszövetségben másfajta mintázatot fedez fel, hiszen Jézus Krisztus halhatatlan ellentétben a helyreállítást véghez vivő ószövetségi királlyal, aki mindösszesen nagyjából negyven évig él a népe közt. Folyamatos megújulásnak nevezi Lovelace ezt a folyamatot.[862] Kiemeli, hogy a keresztyénség olyan, mint egy búvópatak, amely időről-időre kiárad és egy-egy ébredéssel átformálja egy generáció kultúráját.[863] A megújuláshoz előfeltételeket kapcsol és két szinten vizsgálja annak összetevőit. A megújulást megelőzi két fontos felismerés: egyrészt az Isten szentségével való találkozás és a bűn mélységének megismerése. E kettő teológiai és antropológiai esemény, mely egyszerre, szimultán történik a szerző szerint. Ugyanezt hangsúlyozza Kálvin is, amikor az *Institutio*ban az önismeretet és az Isten ismeretét összekapcsolja. „Bölcsességünk, és csak az, amit valóban bölcsességnek kell tartani, lényegében két részből áll, ezek pedig: Istennek és önmagunknak megismerése. Mivel a kettőt számos kötelék fűzi egybe, nem könnyű eldönteni, hogy melyik előzi meg és szüli a

[860] Lovelace, 1979, 61kk.
[861] Lovelace, 1979, 62-64.
[862] Lovelace, 1979, 61kk
[863] Lovelace, 1979, 73.

másikat."[864] „…az ember sohasem képes eljutni a tiszta önismeretre, ha előbb nem tekint fel Isten arcára, és nem onnan ereszkedik alá önmaga vizsgálatára."[865] Az Isten megismerésében a hatalmas Isten szentségével szembesülünk, és ennek a fényében jelenik meg a bűn mélysége, mely egyfajta éhségérzetet vált ki az emberből a kegyelem iránt. Ha valamelyik oldal hiányzik, akkor abból nem lesz transzformatív megújulás. Fontos hangsúlyozni, hogy ellentétben a korábban felsorolt modellekkel a Krisztussal való misztikus unió nem a formálódás célja, hanem a kiindulási pontja. Minden ezzel kezdődik. A spirituális élet alapja és kezdete a Krisztussal való unió, amelyből következnek a folyamatos megújulás elsődleges és másodlagos elemei. Elsődlegesnek a rendszeres teológiai ismereteket is tükröző: megigazulást (*justification)*, megszentelődést (*sanctification*), az emberben lakozó Szentlelket (*The indwelling Spirit)* és a spirituális konfliktusban való autoritást (*authority in spiritual conflict)* tekinti. Ezen elemek kifejtése lényeges, a protestáns dogmatikai hagyomány is alapvető kérdésnek tartja, hogyan gondolkodjon e kategóriákról.[866] A megigazulás Lovelace szerint nem más, minthogy Isten igaznak tartja az övéit Krisztusban. Egy képpel teszi érthetővé az olvasói számára, hogy a megigazulás olyan, mint egy ruha, amely tökéletlenségünket teljes mértékben eltakarja Krisztus hibátlan szentségében.[867] A megszentelődés ehhez kapcsolódik, ugyanis elképzelhetetlen a megigazulás megszentelődés nélkül. Ahogyan a szerző fogalmaz, a megigazulásban nem pusztán hitre jut az ember, amelyhez esetlegesen társulhat a bűnbánat, hanem kegyelmet kérő hitre jut az ember. A bűnbánat és a hit tehát egymást átszövik, ezért is fontos, hogy Pál mellett Jakab levelét is egyenértékű bibliai könyvnek tekintsük, ugyanis a kettő együtt, egymást kiegészítve és az értelmezést segítve juttatja el a hívő embert arra a következtetésre, hogy a megszentelődés automatikusan odakapcsolódik a megigazuláshoz.[868] A megszentelődés a régi én levetkőzéséből és az új ember felöltözéséből, az ó- és az újember harcából áll.[869] Lovelace a regeneráció vagy helyreállás tudatos megélését megtérésnek nevezi, melyben az ember Isten felé fordul bűnbánó hittel és mindezt az evangélium meghallása és megértése kíséri.[870] Hangsúlyos nála, hogy az Istenhez fordulás, a helyreállás és a bűn problémájának felismerése és az azzal való megküzdés elválaszthatatlanok.[871] Lovelace szerint a Szentlélek

[864] Inst., 1.1.1.
[865] Inst., 1.1.2.
[866] A dogmatikák nem véletlenül tárgyalják a megigazulás-megszentelődés kérdését az első helyen.
[867] Lovelace, 1979, 98.
[868] Lovelace, 1979, 102.
[869] a bibliai igék helyei: Róm 6,6kk; Ef 4,22kk.; Lovelace, 1979, 104.
[870] Lovelace, 1979, 108.
[871] Lovelace, 1979, 109.

munkája legalább annyira fontos része a megújulásnak, mint amennyire a megigazulás és a megszentelődés. Hogy ez mennyire lényeges református szempontból? Erre is kitér, amikor kiemeli, hogy Kálvint mint a Szentlélek teológusát szokták emlegetni.[872] Az elsődleges elemek közül utolsóként a spirituális konfliktusban való autoritásról ír Lovelace. A spirituális konfliktus akkor áll elő, amikor a sötétség vagy a gonosz hatalmának destruktív munkáját tapasztaljuk. A kérdés a felvilágosodás óta háttérbe szorult, de a karizmatikus egyházak szabadító szolgálata is mutatja, hogy érdemes vele foglalkozni. Lovelace a gonosz munkáit sokszínűen írja le: 1. a megkísértés[873], amely Luthernél a hívő élet egyik fontos sarokpontja. Ő maga *tentatio*nak nevezi.[874] A Szentírás elég komolyan mutatja be ezt: kezdve Jézus megkísértésének történetétől, elegészen Ananiás és Szafira[875] esetéig. Utóbbi az elbukott ember története. 2. A megtévesztés szintén a gonosz eszköze, melyben a hazugság lelkének munkáját fedezhetjük fel: lelki vakságot okoz, érzéketlenné tesz a bibliai igazságra, de idetartozik a babona és a bálványimádás kérdése is.[876] 3. A vádlás és a rágalmazás mint a sátán eszköze a keresztyénség megosztására, annak összezavarására, az egység megtörésére irányul. Az utolsó kettő már sokkal inkább vitatott a felvilágosodás óta, ugyanis ez utóbbi kettőnek racionális magyarázatához kreativitásra van szükség. 4. A megszállást vagy a démoni jelenlétet leginkább valamilyen idegen személyiség kontrollja alá kerülve, külső segítségre szorult állapotnak írhatnánk le. Az evangéliumokban olvashatunk ilyen történetekről, melyben Jézus megszabadít megszállottakat (pl. a gadarai megszállott esete, Mk 5). 5. Fizikai támadásról akkor beszélhetünk, ha a gonosz betegséget, pszichológiai vagy neurológiai tüneteket okoz Lovelace szerint.[877] Az előbbiek a gonosszal való spirituális harc széles spektrumát mutatják be, mely a keresztyén élet és a spirituális út kísérő elemei. Lovelace elválasztja a bűnt és a gonosz ténykedését.[878] A megigazulás, a megszentelődés, a Szentlélekkel való betöltekezés és a spirituális harcban való ellenállás mind az egyén formálódásáról szólnak, az egyén spirituális útját, magát a transzformációt

[872] Lovelace, 1979, 120.
[873] Lovelace, 1979, 137.
[874] „Zum dritten ist das Tentatio, Anfechtung. Die ist der Prüfstein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhafftig, wie süsse, wie lieblich, wie mechtig, wie tröstlich Gottes wort sey, weisheit über alle weisheit."
A harmadik a tentatio, megpróbáltatás. Ez a próbatétel, amely megtanít téged nem csak arra, hogy tudd és megértsd, hanem hogy tapasztald mennyire, helyes, igaz, édes, szeretettel teli, hatalmas és vigasztaló Isten Igéje, bölcsesség minden bölcsesség felett. (saját fordítás) in: Martin Luther: Weimarer Ausgabe, 50. (Schriften), Weimar, 1536/39, 660, 1-4.
[875] ApCsel 5,1-16
[876] Lovelace, 1979, 137-138.
[877] Lovelace, 1979, 140.
[878] bővebben: Lovelace, 1979, 143.

írják le. Lovelace nem áll meg az egyénnél, hanem kiterjeszti a spirituális megújulás kérdéskörét az egyházra, azaz arra, milyen hatással van a közösségre az egyén transzformációja. A misszió, az imádság, a közösség, a kultúrától való függetlenedés és a teológiai integráció mind az előbbi négy elemnek köszönhető megújulás következménye, látható formája. Míg az első négy elemben az egyén változását látjuk, addig ez utóbbi öt elem Krisztus egyházának formálódásáról szól. Ahogyan a társadalomban megjelenik a keresztyén közösség, ahogyan láthatóvá válik, hogy milyen munkát végez el a Szentlélek az emberekben. Lovelace a transzformáció egyéni és közösségi aspektusát is vizsgálja. Fogalmai a dogmatika számára nem ismeretlen fogalmak, hiszen mind a megigazulás, mind a megszentelődés onnan kölcsönzött kifejezések. A transzformációt egyfajta megújulásként mutatja be, melynek origója az Istennel való találkozás, az Istennel való misztikus egyesülés.

4.4. Transzformáció mint Isten erejének megnyilvánulása

Manfred Josuttis a fenomenológia segítségével igyekszik bebizonyítani, hogy a lelkigondozásban átélt gyógyítás több, mint pszichológiai segítségnyújtás, azt a pneumatológia területén helyezi el és a Szentlélek jelenlétét és működését isteni energiaként írja le, mely hasonló az erőtérhez. Ez az isteni energia az, amely az életben képes olyan változást elérni, „mely személyes transzformációk az identitásmodellek keretein belül nem írhatóak le."[879] A transzformációval kapcsolatban Pál apostol damaszkuszi élményét vizsgálva vonhatunk le néhány alapvető következtetést: „A transzformáció a személyes egzisztencia minden dimenzióját érinti: a mentalitást, az aktivitást, a közösségi kapcsolatokat és az önmeghatározást is".[880] Pál apostol megtéréstörténetét Josuttis egyfajta energetikai modell segítségével értelmezi, melyben nem pusztán egy belső, pszichikai tapasztalást él át az apostol, hanem ennél jóval több történik vele.[881] Nem egy pontszerű eseményről beszélhetünk, hanem egy folyamatról, melyet részekre lehet bontani. Három különböző fázist különböztet meg Josuttis: az első fázis a mindent elsöprő, lenyűgöző hatalom megtapasztalása, ami együtt jár a saját teste feletti kontrollvesztéssel (megvakul, térdre esik). A második szakaszban a kérdések következnek, ugyanis a teljes talajvesztettség orientációvesztéssel jár, ezért a legfontosabb kérdéseket teszi fel Pál: minek köszönhető ez az állapot? A választ pedig Jézus adja, amikor azt mondja: hogy én vagyok Jézus, akit üldözöl. Ez a válasz egyáltalán nem volt egyértelmű, sőt később a Pál által üldözött

[879] Josuttis, 2002, 65.
[880] Uo.
[881] Ezt részletezzük a következőekben Josuttis könyve alapján. in: Josuttis, 2002, 67-68.

keresztyének között megjelenni se volt elsőre biztonságot ígérő lépés, tehát ezt a szakaszt vegyes és ambivalens érzelmek kísérik. A harmadik fázisban, ez a kognitív és érzelmi szinten is összetett impulzus különböző konfliktushelyzetekben hosszabb idő alatt megfogható belátásokhoz, tettre kész cselekvéshez, konkrét feladatokhoz és célokhoz vezeti Pált. Tehát a régi emberből az új emberhez vezető út egy nehéz, fájdalommal teli megtisztulási folyamat, sok konfliktussal terhelt impulzussal és bizonytalansággal, nehéz döntésekkel és választással. Josuttis különösen hangsúlyozza, hogy ellentétben a pozitív változást hirdető megtéréselméletekkel Pál megtérését fájdalmas nehézségek követik. Idegenné válik saját magától, a saját identitásától és énjétől és teljesen új én lép a helyébe.[882]

4.5. Transzformáció és a spirituális gyakorlatok szerepe

A spirituális gyakorlatok nem idézik elő az Isten kegyelmét és a vele való találkozást. Ahogyan már korábban is szó esett erről, a spiritualitással foglalkozó gyakorlati teológusok hangsúlyozzák, hogy Isten az, aki aktív, aki az első lépést megteszi. A spirituális gyakorlatok ugyanakkor lehetővé teszik, hogy magunkat Isten elé helyezzük, hogy Ő átformálhasson minket. Ahogyan Richard J. Foster fogalmaz: a füvet sem a gazda növeli, de felássa a földet, elülteti a magot hozzá, tehát semmiképp se lehet az ember teljesen passzív szereplő.[883] A transzformáció gondolata Fosternél a halál útjából az élet útjára való rálépésben valósul meg. A halál útját egyfajta külső igazságossággal/megigazultsággal írja le, melyre inkább a képmutatás jellemző. A transzformáció a belső változás fogalma, melyben az Istentől függetlenedett ember belelép az Istentől való függésbe.[884] Az imádság lehet az az eszköz, mely az élet határvidékére katapultál, amely által az imádkozó az Atyával közösségbe lép. Ennek a kapcsolatnak jelei a következők: amikor az ember akarata teljes mértékben az Isten akaratára hangolódik, tehát a vágyaink egyezni kezdenek Isten vágyaival, a gondolataink Isten gondolataival és végső soron megismerjük, hogy mi az Atya akarata.[885] A bibliatanulmányozás eszköze is segít ráhangolódni az Isten gondolataira, akaratára. Négy lépésben ad segítséget Foster az olvasóinak, hogy mivel lehet a bibliatanulmányozás gyakorlatát megtámogatni.[886] 1) Az ismétlés tréningeli az agyat, tehát az igék ismétlése különböző mentális mintázatokat hoz létre, azok beleíródnak az elmébe. 2) A koncentráció

[882] Josuttis, 2002, 70.
[883] Foster, 1998, 6-7.
[884] Foster, 1998, 21. vö. Foster, Helmers, 2008, 9.
[885] Foster, 1998, 33. vö. Foster, 1992, 7-78.
[886] Foster, 1998, 64kk.

által fókuszált figyelemmel olvassuk az igét. Egy olyan világban, ahol alapvetően *multifókusz* és *multitasking* a jellemző, ez nagy erőforrást igényel. 3) Az ige megértése és ismerete szükséges, tehát a „heuréka-tapasztalat" az, amelyik valójában jelzi, hogy megtörtént a kapcsolódás az Isten igéjéhez. 4) A reflexió pedig ahhoz szükséges, hogy annak a jelentőségét meghatározzuk, amit tanulmányoztunk és ez megnyitja annak lehetőségét, hogy Isten perspektívájából megérthessük saját magunkat és az életünket. A bibliatanulmányozás alázatosságot követel, melyben csakis tanítványként tekinthetünk saját magunkra.[887] Az alázatosság azért kulcsfogalom, mert az ember sokkal inkább kontrollt akar gyakorolni még a bibliaolvasás felett is, mintsem, hogy átadja magát a változás folyamatának.[888] A belső spirituális gyakorlatok a transzformációt szolgálják, melynek célja az Isten akaratának megértése és az Istentől függő belső élet kialakítása.[889]

5. Következtetések

A spirituális fordulat számára a transzformáció célkitűzés. David B. Perrin összegzésképpen fogalmazza meg, hogy „a keresztyén spiritualitás az Isten-ember közötti kapcsolatban való transzformáció tapasztalata, melyet megismerhetünk Jézus Krisztusban és amelyet a Szentlélek inspirál."[890] A spiritualitás a hermeneutikai szemüveget a teológiának egyik fontos területéről, a pneumatológiából kölcsönzi, hogy ezáltal az emberben létrejövő másodfokú, radikális változást – mely az identitástól kezdve, a személyiségen át, el egészen a látásmódig mindent áthat – leírja. A transzformáció sokszínű definícióit vizsgálva néhány alapvető következtetést tudunk levonni. Először azt, hogy a transzformáció mindig radikális, gyökeres változást jelent, azaz nincs oda-vissza mozgás az előző és az azt követő állapot között. Ez az állítás akkor sem borul, ha elfogadjuk a Szabóné László Lillánál megjelenő visszaesések - újrakezdések közti oszcilláló mozgásteret, ugyanis a transzformáció nem mindig pontszerű esemény, hanem lehet egy hosszabb ideig tartó folyamat is, mely folyamat elején és a végén lévő két személyiség aligha ismer már egymásra.[891] Ha a változás megtörtént, nincs visszalépési, csak átlépési pont. Ezt igazolja Paul elmélete is, aki szerint nincs kontinuitás a két állapot között, a transzformáció utáni állapot már nem képes visszatérni a korábbiba, de folyamatos átlépések mégis történhetnek

[887] Uo.
[888] Foster, Helmers, 2008, 3-5.
[889] Foster, Helmers, 2008, 6-7.
[890] Perrin, 2007, 32.
[891] Szabóné László, 2024, 308.

különböző valóságok között.[892] Bár sok elméletben lelki/belső növekedésről van szó, mely egy elsőfokú változás képét festi le, véleményem szerint a transzformáció nem egy növekedési folyamat, melyben kibomlik a személyiség, hanem Paul elméletéből kiindulva inkább olyan változás, melyben egy kívülről jövő hatás radikális változást eredményez. Teológiai szempontból tehát a transzformáció ezen értelmezése alapján az ember hitbeli és spirituális növekedése nem immanens, mindig is belénk kódolt folyamat. Ha ezt gondolnánk, akkor alapvetően a deizmus egyik közkedvelt nézetét vallanánk, mely szerint Isten megteremtett mindent és elindította pályáján a teremtett világot, majd hagyta, hogy az előre megírt forgatókönyv alapján kiteljesedjen minden. Nélküle. Ezen deista és egyben determinista – hiszen ez a forgatókönyv egyben meg is határozza, hogy az emberi sorsok milyen úton haladjanak – nézőpont helyett a transzformáció azzal számol, hogy az ember életében Isten szuverén módon jelenik meg, Szentlelke olyan változást hoz, amely nem fér bele az adott valóság értelmezési keretébe: a megtérés és a megszentelődés új embert, új identitást, új, transzformált állapotot eredményez. A Szentírás számtalan igeszakaszában fedezhetünk fel erre a diszkontinuitásra utaló passzusokat. A mag, amelynek meg kell halnia, hogy utána szárba szökkenjen, a halál-feltámadás kettőssége, a sötétségből világosságba való átmenet.[893] Amennyiben elfogadjuk mindezt, ebből következik, hogy mások tapasztalata és az azokból szőtt történetek nem váltják ki a transzformációt.

5.1. A transzformációt nem idézi elő mások tapasztalatának elmesélése.

A spirituális fordulat új célkitűzése az egész ember transzformálása, mely a Szentlélek erőterében élhető át.[894] Ha felidézzük Paul gondolatait, akkor kirajzolódnak a párhuzamok. A transzformációhoz nincs hozzáférésünk, mások történetei, tapasztalatai, bizonyságtétele nem idézi elő a transzformációt, így a saját megélésekről született történetek, narratívák nem részeltetik a hallgatót a tapasztalatban, ugyanis azt csakis egyénileg lehet átélni.[895] Amennyiben elfogadjuk, hogy a megtérés és az azt követő megszentelődés folyamata egy ilyen transzformatív tapasztalat, akkor az arról szóló beszámolók, bizonyságtételek következtében mások nem feltétlenül élik át ugyanezt. Így e történetek önmagukban nem

[892] Paul, 2014, 14-17.
[893] Jn12,24 „Bizony, bizony mondom nektek: ha a földbe esett búzaszem nem hal meg, egymaga marad, de ha meghal, sokszoros termést hoz; Kol 1,13: Ő szabadított meg minket a sötétség hatalmából és vitt át minket a szeretett Fia országába. 1Pt 2,9: Ti azonban választott nemzetség, királyi papság, szent nép, Isten tulajdonba vett népe vagytok, hogy hirdessétek nagy tetteit annak, aki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket. 1Kor 15, 22: Mert ahogyan Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy Krisztusban is mindnyájan életre kelnek.
[894] Josuttis, 1996, 34.
[895] Paul, 2014, 14-17., Culbreth, Jimenez, 2024, 20-34.

eredményezik a másik oldal átélését, ezért nem tekinthetjük *ex opere operato*-nak őket. A bizonyságtétel nem biztosítja a hatást önmagában, mégis szükség van rá. A spirituális fordulat lényegét tekintve az ember hitbeli és az életet, életgyakorlatot érintő formálódását, a személyiség radikális átalakulását (Krisztus képére formálódását), az értékek, a magpreferenciák és a látásmód változását tekinti célnak, melyet a Lélek által való formálódásban, egy szélesebb időintervallumban megvalósítható folyamatban képzelhetünk el.[896] A hitre jutott, megtért, átformálódott ember alapvető értékrendszere, hite, világról alkotott alapvetései olyan változáson mennek keresztül, melyek a pretranszformálódott énje számára befogadhatatlanok lennének. A diszkontinuitás tehát a folyamat meghatározó eleme. A bizonyságtételeknek ugyanakkor mégis fontos szerepük van akkor is, ha azok nem is közvetlen kiváltói a transzformációnak. Az Újszövetségből ismertté vált számunkra, hogy Jézus követői, tanítványai és mindazok, akikkel találkozott, rögtön beszélnek másoknak a Vele való találkozásról. A feltámadást követően Mária találkozik Jézus Krisztussal és rögtön siet megosztani mindenkivel a vele történteket. Azonban a történetből azt is láthatjuk, hogy mindez nem elég a tanítványok számára, ehelyett szükséges számukra a személyes találkozás élménye.[897] Péter és Pál szolgálatánál ugyanezt látjuk: missziójuk középpontjában ott van a Szentlélek, aki szerepet játszik az emberek megtérésében, transzformációjában.[898] Azt látjuk, hogy a bizonyságtétel és a tanúságtétel, az evangélium hirdetése fontos szerepet játszik a tanítványok életében: Pál apostolról ezt írja Lukács: „Pál teljesen az ige hirdetésének szentelte magát, és bizonyságot tett a zsidók előtt, hogy Jézus a Krisztus."[899] Ezt hallva sokan hitre jutnak, de sokan ellenszegülnek. Maga az igehirdetés lényeges feladat, de a Szentlélek megjelenése nélkül nem történik semmi. Az igehirdetésben a küldetés, hogy elbeszéljék, amit láttak, hallottak, tapasztaltak.[900] Az igehirdetést a személyes tapasztalat előzi meg. Arról lehet beszélni, amit Jézus Krisztussal megéltünk, de mégsem ez válik transzformáló erővé. A tapasztalat ellensúlyozni kívánja a pusztán kognitív képességeket mozgató egyoldalú és kizárólagos teológiai intellektualizmust[901], mely egyoldalúság okait leginkább az érzésekre és az akaratra, de az intellektusra is ható Szentlélek hiányában keresik, és sokszor megnyilvánul olyan kifejezésekben, mint amilyen a „száraz",

[896] Paul ír arról, hogy számos esetben nem villámcsapásszerű a tapasztalat, hanem egy hosszabb formálódási folyamat egésze tekinthető transzformációs tapasztalatnak. in: Paul, 2014, 94-104.
[897] Jn 20
[898] ApCsel 9,31: …a Szentlélek segítségével egyre gyarapodott.; ApCsel 10,44: Míg ezeket a szavakat mondta Péter, leszállt a Szentlélek mindazokra, akik hallgatták az igét.
[899] ApCsel 18,5b
[900] 1Jn1,1: „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit megfigyeltünk, amit kezünkkel is megtapintottunk, azt hirdetjük az élet igéjéről."
[901] Zimmerling, 2003, 31.

„kiszáradt", „éhség" és „szomjúság" jelzők vagy a kritikaként elhangzó „lélektelen" gyakorlat. Fontos azonban leszögezni, hogy a kritika leginkább az intellektualizmus kizárólagosságának szól.[902] Az episztemikus transzformáció jelensége mutatja leginkább, hogy akár egy, az intellektust megmozgató új felismerés, ismeret is transzformációt idézhet elő. Azaz egy-egy igeszakasz megértése ugyanúgy transzformatív lehet. Így valójában a spirituális fordulat számára a homiletika ugyanolyan értékes gyakorlati teológiai tudomány, mint a többi diszciplína.

5.2. A transzformáció mint a nonmodern gondolkodás velejárója

A transzformáció lényegét tekintve valójában sokkal inkább kérdőjelezi meg a gyakorlati teológia modernitásra utaló elemeit. Az alábbi táblázatban igyekeztünk szemléltetni, hgyan lehet a modern és a nonmodern változásról alkotott paradigmáját megkülönböztetni.

Modern	Nonmodern
Elsődleges változás	Másodlagos változás
Növekedés	Átlépés
Kontinuitás	Diszkontinuitás
A rossz integrációja	A rossz megtagadása
Jobb emberré válás	Új emberré válás
Saját történetem kiteljesítése	Isten történetébe való átlépés
Tanulható	Tapasztalható
Kontroll lehetősége	Kontrollvesztettség
Konstruktivizmus	Dekonstruktivizmus
Sikeres emberkép	Felülemelkedett emberkép

1. ábra: Modern – Nonmodern (saját ábra)

A modernitásban gyökeret verő evolucionista, növekedésre épülő paradigma meghatározó hatást gyakorolt a teológiai szemléletre is, azon belül pedig a gyakorlati teológiára is. A folyamatos hitbeli növekedés gondolata, a „jobb emberré" válás 19. századi, liberális teológiában kicsúcsosodó megközelítése alighanem egyértelműsítheti számunkra, hogyan érhető tetten egy adott kor kulturális és tudományos axiómájának teológiai adaptációja. Ebből csak a 20. század eleji történelmi feszültségek, tragédiák ragadták ki a teológusokat, akik a folyamatos növekedést, gyarapodást nem találták megfelelő válasznak

[902] Uo.

mindarra, ami körülöttük történt. Ugyanakkor újra- és újra érdemes feltennünk ezt a kérdést, hogy a modernitás mennyiben határozza meg mégis a gondolkodásmódunkat. A Watzlavick által is felvázolt elsődleges és másodlagos változás[903] közötti különbség jó eszköz arra, hogy szemléltessük, miben ragadható meg a szemléletváltás a gyakorlati teológián belül a transzformációval kapcsolatban. A modern egy olyan paradigmát jelölt ki számunkra, melyben az elsődleges változáshoz szükséges feltételek biztosítottak voltak, ezekből kifolyólag pedig az ember a folyamatos növekedés lehetőségével élhetett, mely egyfajta kontinuitást biztosított a benne lévő alanynak. A kontinuitásban az adott folyamat összes eleme integrálható volt és minden a növekedést szolgálta, azaz a jobb emberré váláshoz az ember sötét oldalának integrációja is jó eszköznek számított.[904] Nem létezik törés ebben a folyamatban, de ha elő is fordul, akkor az szervesen és organikusan beépíthető. A krízisek, a törések, a bűnök mind a fejlődést szolgálják. A tanulhatóság a kulcs, hiszen mindenben van fejlődési potenciál, erőbefektetéssel és tanulással a magasabb szintek is elérhetőek. Mindez erősen konstruktivista hozzáállást tükröz és benne a kiteljesedett emberi sors a sikeres, mindent elért ember képe. Ezzel szemben a nonmodern a kívüliség gondolatával dolgozik, amelyben nem létezik lineáris fejlődés, hanem dimenziók és valósághibridek közti átlépés van. Az átlépések ugyanakkor diszkontinuitással járnak, ami azt jelenti, hogy nem feltétlenül integrálható a folyamat egy egyenesívű fejlődéstörténeti narratívába. Erősen dekonstruktivista álláspontot képvisel ez a megközelítés, melyben az ember sokkal inkább átélheti a kontrollvesztettség állapotát és amely egyszersmind magában foglalja a felülemelkedés lehetőségét.[905] Ez a folyamat nem tanulható, csak átélhető és megtapasztalható. A spiritualitás számára sok szempontból fontos látni ezt a fajta filozófiai megközelítést, ugyanis számos ponton igyekszik forrásként tekinteni ezekre a gondolatokra, gyökerében megváltoztatva a teológiai gondolkodásmódot. A spiritualitás számára a transzformáció olyan alap, melyben nem hitbeli vagy személyiségbeli fejlődés, hanem az ember valóságának kereteit meghaladó valóságba való átlépés történik. Ehhez pedig a többszörös valóság és a nonmodern gondolatkörét kell közel engednünk magunkhoz, melyről a disszertáció elején már értekeztünk.

[903] Watzlawick et al., 2008, 19-75.
[904] Carl Gustav Jung, Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler: *The Collected Works of C. G. Jung: Civilization in transition,* Princeton University Press, Routledge, 1970, 127.; Carl Gustav Jung: *The Archetypes and the Collective Unconscious,* Princeton University Press, Princeton, 1981, 284-285.; vö. Siba, 2025, 72-76.
[905] Vö. Siba, 2025, 88-95.

10.24395/KRE.2026.001

A spirituális fordulat hatása a gyakorlati teológiára

1. Bevezetés

Mindezek fényében fel kell tennünk a kérdést, hogy a spiritualitás és a spirituális fordulat milyen változást eszközöl a gyakorlati teológiában. Ezt többféleképpen lehet vizsgálni. Egyrészt az adott tudományterületen belüli diszciplínákkal kapcsolatban lehetnek kérdéseink. Gyakori, hogy a különböző fordulatoknak köszönhetően egyes diszciplínákra nagyobb fény vetül, attól függően, hogy az akkor és ott megfogalmazott célkitűzés számára hasznosabb vagy kevésbé hasznosabb tárgynak bizonyulnak. De a gyakorlati teológia lenyomata annak is, hogyan alakul át a lelkipásztori identitás, milyen feladatokkal és kihívásokkal kell szembenéznie. Ugyanakkor nem csak a lelkész számára üzenhet, hanem alanya lehet a gyülekezet laikusaival és klérusával együtt, a közegyház szervezete vagy maga a társadalom is. Ebben a fejezetben azt nézzük meg, hogy a tapasztalat, mint Isten megismerésének legitim útja, az individuálisan összeválogatott, felekezeti és vallási határoktól független tradícióhoz való odafordulás és az abból összeállított egyéni tradíció-arculat, valamint a többszörös valóság kérdése, illetve a transzformáció, mint a spiritualitás célkitűzése miben formálhatja át a gyakorlati teológiát. A következőkben megvizsgáljuk, hogyan változott a gyakorlati teológia szerepe, tartalma és helye a teológián belül a spirituális fordulatnak köszönhetően, illetve a teológiai képzésben milyen változtatásokat eredményezhet mindez.

Maga a gyakorlati teológia is a teológiai stúdium megújításának szándékából születhetett meg a protestáns teológiában a 19. század fordulóján alkotó Friedrich Schleiermachernek köszönhetően.[906] A gyakorlati teológia szükségességét a teológiai képzés átalakulása tette indokolttá, mely a 19. századra határozottan elválasztotta a kegyességet a teológia tudományától, mintegy két világként kezelve azokat. Előbbit gyakorlatilag kizárta az akadémiai világból, ugyanis a tudományosság pozitív és objektivizmusra törekvő mércéjének nem felelt meg.

[906] Grethlein, 2016, 20-21.

2. A spiritualitás hatása a gyakorlati teológiára és a lelkészképzésre

2.1. A protestáns gyakorlati teológia spirituális fordulata

A gyakorlati teológia spirituális fordulata egyszerre jelenti tehát a tapasztalat rehabilitációját a gyakorlati teológián belül, egyszerre jelenti a forrásként szolgáló különböző felekezeti és akár vallási tradíciók közti határok átjárhatóságát és a fejlődés helyére lépő transzformáció célkitűzését. A spirituális fordulat kezdetét a 20. század második harmadában kell keresnünk, amikor is Rudolf Bohren új irányt mutat az addig meghatározó kérügmatikus-empirikus vitában.[907] Ugyanis a gyakorlati teológia feszültsége abból adódott, hogy vagy-vagy kérdésként tekintettek Isten immanenciájának és transzcendenciájának kérdésére. Míg a kérügmatikus teológia egyértelműen abból indult ki, hogy Isten *totaliter aliter* és ebből fakadóan az ember világa attól különbözve ki van szolgáltatva a bűnnek és e szakadék miatt minden antropológiai eszköz megbízhatatlan, addig az empirikus megközelítés szerint az ember világa valójában Isten teremtése, és ebből fakadóan nem tekintette azt eredendően rossznak.[908] Az antropológiai reneszánsznak köszönhetően sok olyan eszköz is elérhetővé vált a gyakorlati teológusok számára, melyeket az előző megközelítés kezdetektől fogva elutasított, így alakulhatott ki a párbeszéd más diszciplínákkal, többek között például a pszichológiával, a szociológiával, vagy az irodalomtudománnyal. Bohren hiányolta a pneumatológiát, mintegy rámutatva arra, hogy a korábbi megközelítések közötti feszültségre választ jelent, ha nem pusztán a krisztológia határozza meg a gyakorlati teológiát.[909] A kérügmatikus és az empirikus fordulat vitájából, mely Isten transzcendenciáját és immanenciáját szinte egymással szembeállítva próbált megbirkózni azzal a kérdéssel, hogy az, ami a világban van, használható-e a lelkipásztori szolgálatban, a spirituális fordulat szinte szintézisszerűen adta meg a választ azzal, hogy a Szentlélekre hívta fel a figyelmet. A pneumatológiai nézőpontnak köszönhetően az intellektualizmussal vádolt protestantizmusban megjelent az érzékekre és érzelmekre ható tapasztalat és a spiritualitás a korábbi feszültséget szintézisszerűen feloldotta, ugyanis az emberi módszerek sikerességét a Szentlélek jelenlétéhez kötötte.[910] A vagy-vagy kérdés helyett egyfajta paradoxonként jelent meg az is-is válasz, mely egyben azt is jelentette, hogy a gyakorlati teológia egyszerre kezdte vallani az immanenciát és a transzcendenciát, hiszen

[907] Bohren 1972, 82kk.
[908] Vö. Zimmerling, 2019/b, 522-525.
[909] Bohren, 1972, 65-88, Möller, 2004, 137-138.
[910] Schneiders, 2005, 18.; Szászné Lázár, 2022/a, 863.

a Szentlélek mint abszolút transzcendens mégis az emberi világba érkezik és az emberi világban működik. Ez a teológiai paradoxon értelmetlenné tette a korábbi feszültséget és egy teljesen új megközelítésben oldotta fel azt. Ugyanakkor érdemes megnézni, hogy milyen változással számoltak a gyakorlati teológusok a fordulat mentén. A gyakorlati teológia számára az emberi tapasztalat már az empirikus fordulattal központi szerepet kapott, ezt mutatja, hogy a teológusok a szociológia eszköztárát használva különböző felmérésekkel igyekeztek képbe kerülni az egyház szolgálatának helyzete felől. Leginkább a folyamatosan csökkenő számok késztették arra, hogy irányt váltsanak. Ugyanakkor a kérdőíves kutatásokkal szemben megfogalmazott kritikák is arról beszélnek nekünk[911], hogy az empirikus fordulat után újabb szemléletváltás következett a tapasztalatot illetően. Ami a hatvanas években mennyiségi alapon dőlt el, a posztmodernnek köszönhetően ma már egyetlen tapasztalás is legitim adat.[912]

2.1.1. A gyakorlati teológiai aldiszciplínák és a lelkészi szerep

Gyakorlati teológiáról beszélni nem lehet anélkül, hogy ne vennénk sorba a benne lévő diszciplínákat, melyek egészen széles spektrumot ölelnek át. A különböző fordulatok más-más diszciplínákat helyeztek előtérbe, így láttuk a homiletika abszolút hegemón helyzetét a kérügmatikus fordulatban, a lelkigondozás és a pasztorálpszichológia térnyerését az empirikus fordulatban. Christian Grethlein a következőket írja a kérügmatikus fordulat gyakorlati teológiáját vizsgálva a homiletika előtérbe kerüléséről:

> Ugyanakkor a gyakorlati teológia egyes diszciplínáiban a homiletika problematikus módon vált uralkodóvá. Az igehirdetés – egyfajta lineáris és egyszerű adó-vevő-kommunikációs modellben – tűnt a leginkább megfelelni az egyoldalú, kizárólag Isten igéjére összpontosító megközelítésnek. Még a hagyományosan az egyén konkrét személyére irányuló lelkigondozás is homogenizálódott a homiletika hatása alatt.[913]

Christian Grethlein szavaiból számunkra a leglényegesebb, hogy explicit megfogalmazza a homiletika hegemón helyzetét a gyakorlati teológián belül. A kérügmatikus gyakorlati

[911] Möller, 2004, 15-16.
[912] Schneiders, 2005/a, 29-31.
[913] Zugleich breitete sich in den konkreten Einzeldisziplinen der Praktischen Theologie eine problematische Vorherrschaft der Homiletik aus. Die Predigt schien – im Modell einer schlichten einlinigen Sender-Empfänger-Kommunikation – der einseitigen Ausrichtung auf das Wort Gottes am besten zu entsprechen. Sogar die traditionell an der konkreten Person des Einzelnen orientierte Seelsorge wurde homiletisiert. in: Grethlein, 2016, 48. (saját fordítás)

teológia számára a lelkipásztor legfőképpen igehirdető és egyetlen feladata, hogy az Isten igéjét hirdesse nem csak a szószékről, hanem akár a lelkigondozói helyzetben is.[914] A kérügmatikus teológia lelkészképét Manfred Josuttis a tanú vagy bizonyságtévő jelzővel látta el, jóllehet a bizonyságtétel minden keresztyén ember küldetése, mégis a lelkipásztor, mint prédikátor vigyáz az evangélium hirdetésének „kontinuitására, legitimitására és autoritására"[915]. Mindebből az is következett, hogy a gyülekezeti élet középpontjába az istentiszteleti igehirdetés került, és a lelkipásztor fő feladata szolgálatának minden területén, a hitoktatástól kezdve a lelkigondozáson át az igehirdetés volt. A világháborút követően azonban a társadalom megváltozott és a társadalom változásával egyre nagyobb szakadék lett a kérügmatikus teológiának is köszönhető zárt világú egyház és a társadalom között.[916] Az empirikus fordulat csak másodsorban volt teológiai fordulat, hiszen elsősorban olyan diszciplínákat érintett, mint a pedagógia, a pszichológia vagy a szociológia. A gyakorlati teológiában bekövetkező változást leginkább ezeknek az empirikus alapokra helyezett diszciplínáknak köszönhetjük, hiszen Nyugat-Európában a hatvanas-hetvenes években, Magyarországon a rendszerváltást követően kialakuló interdiszciplinaritás megbontotta az addig uralkodó belső teológiai egységet és új forrásokat biztosított a gyakorlati teológia számára.[917] Az empirikus felméréseknek, kérdőíveknek és kutatásoknak köszönhetően az emberi szempontok, kérdések és vélemények is a gyakorlati teológia fókuszába kerültek, azaz kétirányúvá vált az evangélium hirdetésének folyamata. Az Ige hirdetése a proklamáció formájából egyfajta válaszadássá alakult.[918] Míg korábban inkább dogmatikai-ekkléziológiai határkijelölést láthattunk a gyakorlati teológiában, addig az empirikus fordulat nem pusztán az egyházról, hanem az egyház és a társadalom kapcsolatáról is akart gondolkodni.[919] A gyakorlati teológián belül olyan diszciplínák váltak hangsúlyossá, melyeknek alanya az evangélium hirdetésének másik végén álló ember volt: a pasztorálszociológia (melyet a kibernetika utódprojektjének is nevezhetünk), a pasztorálpszichológia és a poimenika.[920] Erőteljes interdiszciplinaritás jelent meg a gyakorlati teológián belül, így a legtöbb diszciplína más humántudomány területein keresett új impulzusokat. A poimenika a pszichológiából, a pszichoterápiák eszköztárából, a rendszerelméletből és a filozófiából; a

[914] Erről részletesebben is írtam szakdolgozatomban. Szászné Lázár Eszter Csenge: *Empirikus fordulat a gyakorlati teológiában. Különös tekintettel a bűn fogalmára*, szakdolgozat, KRE-HTK, 2019
[915] Niebergallt idézi Manfred Josuttis, in: Josuttis, 1996, 13.
[916] Vö. Josuttis, 1996, 14.; Grethlein, 2016, 53.
[917] Grethlein, 2016, 59-60.
[918] Tillich ezt részletesen elmagyarázza. L. Tillich, 2002, 79.
[919] Grethlein, 2016, 65.
[920] Grethlein, 2016, 68-69.

homiletika a retorikából, a recepcióesztétikából, a szemiotikából és a kommunikáció-elméletből; a liturgika a művészet-, tér-, és rítuselméletekből; a vallással és egyházzal foglalkozó tárgyak a kultúratudományból, a spiritualitáskutatásból és a vallástudományból, a valláspedagógia a szociálpedagógiából és a neveléstudományokból; a pasztorálteológiai tárgyak a hivatáselméletből, míg a diakónia a szociális munkából és az ápolástudományból merített módszereket és megközelítéseket.[921] Bár az interdiszciplinaritás sok szempontból tágította a gyakorlati teológusok perspektíváját, de a legnagyobb váltást inkább a korábban a kérügmatikus szemléletből fakadó egyirányúságot felváltó kétirányú kommunikáció jelentette, mely a homiletikát épp úgy megváltoztatta, mint a lelkigondozást vagy a vallásdidaktikát.[922] A kinyilatkoztatás helyére a párbeszéd lépett, kihangosítva a másik oldal kérdéseit, dilemmáit. Míg a homiletikában a szociológia eszköztárából kölcsönzött reprezentatív kutatások vagy a gyülekezetek tagjainak véleményét felmérő kérdőívek jelentették a párbeszéd alapját, addig az interperszonális kapcsolatot feltételező lelkigondozói beszélgetésekben a lelkipásztor, mint a szenvedő mellé odaálló segítő lépett fel. A lelkigondozói beszélgetés szabadságát a kérügmatikus lelkigondozásban kulcsfontosságú szerepet kapó igei útmutatás korlátozhatja, így Joachim Scharfenberg felhívta a figyelmet arra, hogy ez a fajta iránymutatásra építő igehirdetői attitűd – mely előre megfogalmazott válasszal dolgozik – valójában megakadályozza a lelkigondozás sikerességét, megtöri a beszélgetés ívét és az végül a beszélgetés befejezéséhez vagy megrekedéséhez vezet.[923] Nem véletlenül változott meg a lelkigondozói mozgalmat követően az ideális lelkészkép, ugyanis az igehirdető, az Isten kijelentését átadó lelkipásztor helyére a másokat meghallgató, mások mellé odaálló lelkész került. A hetvenes évek lelkipásztor ideálját Josuttis segítőként aposztrofálta, aki „az emberi élet feltételeinek javításáért dolgozik”.[924] Kétféleképpen valósul meg a segítőszerep: 1. speciális esetnek számít, ha társadalmilag releváns segítséget nyújt azáltal, hogy különböző kezdeményezésekben vagy valamilyen értékteremtő mozgalomban részt vesz; 2. hétköznapi

[921] Karle, 2021, 14.
[922] Ennek dogmatikai hátterét Paul Tillich korreláció elmélete alapozta meg, aki vallás és kultúra közötti szakadékot igyekezett megszűntetni, lehetővé téve az Isten és ember közötti párbeszédről való gondolkodást. A változás éles megfogalmazásban: a kijelentő Istenből választ adó Isten lesz. in: Tillich, 2002, 79. vö. Ernst Lange: *Zur Aufgabe christlicher Rede,* in: Friedrich Wintzer (Szerk.): Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit, München, 1989, 192-207. Gert Otto: *Predigt als rhetorische Aufgabe, Homiletische Perspektiven,* Neukirchen-Vluyn, 1987, 47-48.; Klaus Wegenast: *Die empirische Wende in der Religionspädagogik,* in: Der Evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 1968/20, 111-125.
[923] Scharfenberg, Joachim: Seelsorge als Gespräch, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 14-17. vö. Szászné Lázár, 2019, 32-33.
[924] Josuttis, 1996, 15.

szinten a lelkigondozói és tanácsadói segítségnyújtásban.[925] Ebből is jól látható, hogy a gyakorlati teológia empirikus fordulatában a lelkipásztor jóval szélesebb kontextusban igyekezett megtalálni a helyét és szerepkörét: a társadalmi hasznosság alapján fogalmazta meg saját küldetését. Míg a kérügmatikus irányzatban az egyház jelölte ki a szolgálat határait, addig nyugaton a hatvanas évektől kezdve elindult egy új irány, mely az egész német társadalom javát akarta szolgálni, függetlenül az egyház határaitól. Dietrich Rössler 1994-ben írt gyakorlati teológiájában is tetten érhető ez a perspektívaváltás. Gyakorlati teológiáját három részre osztotta, melyben az első rész az egyénnel, a második az egyházzal, míg a harmadik rész a társadalommal foglalkozik. A harmadik rész az új horizont megjelenéséről tanúskodik, melyben az egyház mint a társadalom egyik intézménye társadalmi szerepvállalásra és a társadalom stabilizálására vállalkozik.[926] Az egyház mint a társadalom egyik intézménye és annak funkciója, a lelkipásztor és annak a társadalomban betöltött szerepe, majd a hitoktatás került Rössler nagyítója alá. Alapkérdése, milyen alapvető változást okoz az, ha az egyház már nem az egész társadalmat meghatározó valóság, hanem csupán a társadalom egy szelete.[927] Ez a perspektívaváltás tulajdonképpen feszültséget teremtett az individuális vallásosság és az intézményes vallásosság között is, ugyanis az egyház a gyakorlati teológia számára a társadalom egyik, választható intézményeként már nem azon felüli vagy kívüli valóság lett, hanem a piaci szemléletet követve egy opció a sok közül. Az empirikus fordulat tapasztalati és tudományos empírián eligazodó megközelítése deszakralizálta az egyházat és ennek a folyamatnak gyümölcseként megjelent a kérdés, hogy szükséges-e a hívők/vallásosok életéhez az egyház mint intézmény vagy elegendő a maga módján vallásosság, az individuális hitfejlődés és az egyéni kegyesség. A társadalmi szerepvállalás mellett a segítő a személyes kapcsolódásában, a lelkigondozói jelenlétében is betöltheti feladatát és küldetését. Az amerikai gyökerű lelkigondozói mozgalom elterjedése Európában az empirikus fordulat egyik hajtóereje volt. A gyakorlatban egyre inkább elterjedő pszichológiából érkező módszerek és megközelítések sok kérdést vetettek fel a gyakorlati teológusoknak, akiknek figyelme egyre inkább a hiányzó „*teológiai propriumra*” vetült.[928] Isolde Karle a következőképpen fogalmazza meg az ezzel kapcsolatosan felvetődő problémát:

[925] Josuttis, 1996, 15.
[926] Rössler, 1994, 481-486.
[927] Rössler, 1994, 481-486.
[928] Grethlein, 2016, 67., Karle, 2021, 22.

> A múltban megmutatkozott ez a probléma a lelkigondozásban vagy pasztorálpszichológiában lévő ún. proprium körüli vitában. A lelkigondozás elfogadta a ’60-as, ’70-es években az elméletben és gyakorlatban olyannyira erősen megjelenő pszichoterápiás módszereket, elméleti- és gyakorlati formákat, hogy a lelkigondozás és a terápia közti különbség alig volt felismerhető és a kérdést tette fel, hogy egyáltalán a vallás játszik-e bármilyen szerepet a lelkigondozói felfogásban vagy csak kellene játsszon benne.[929]

Az empirikus fordulat ezt a feszültséget Isten immanenciájával oldotta fel és azzal, hogyha a lelkigondozó rogers-i módszerrel is dolgozik, akkor imádság és igehirdetés nélkül is jelenvalónak vallja Istent, anélkül, hogy Róla egyetlen szó is esne. Manfred Josuttis azonban erre rácáfolva mindkét fordulatot a lelkigondozás felől kritizálta. A kérügmatikus megközelítés forrásaként működő dogmatikát és az empirikus fordulat lelkigondozás módszertanának alapját képező pszichológiát hatástalan és erőtlen eszköznek tartotta, mely nem képes valódi gyógyulást hozni. A kérügmatikus fordulat korlátozottságának kulcsa, hogy az evangéliumot pusztán kérügmaként vagy tanításként kezelték, azonban Josuttis szerint az evangélium ennél több és nagyobb valami: hatalom, mellyel gyógyítani lehet.[930] A mélylélektan eszközeit is erőtlennek látta, melyek nem képesek a teljes gyógyulást elérni, ugyanis nem számolnak az ember spirituális részével és azzal, hogy az ember több, mint tudat, érzelem és akaraterő, több, mint bio-pszicho-szociális lény. Az ember – Josuttis szerint – feszültséggel teli erőtér, melyben mennyei hatalmasságok és egyéb erők is működnek, ezek között pedig dinamikus kapcsolat van. Így a gyógyításnál nem lehet kihagyni a fenomenológiai dimenziót, ezért sokkal holisztikusabb megközelítést javasolt. Az empirikus fordulat csupán az érzelmeket és az akaratot célozta meg lelkigondozói szemléletével, de ezt a fenomenológiailag értelmezhető valóságot nem.[931] A lelkigondozás Josuttis számára transzpszichológiai aktus, melyben három alapvetést fogalmazott meg[932]: 1. a lelkigondozás emberfeletti cselekmény; 2. a lelkigondozás harci esemény (a gonosz ellen vívott küzdelem terepe); 3. a lelkigondozás pneumatológiai esemény (az emberi eszközök nem elegendők). Josuttis szerint paradigmaváltásra van szüksége a gyakorlati teológiának, ugyanis az

[929] Karle, 2021, 22.
[930] Josuttis, 2002, 43.
[931] Vö. Baji Lázár Imre: A többszörös valóságok fenomenológiája és a kozmológiai pluralizmus. A modernitás nagy narratíváinak korlátbontó kritikája, a szekularizáció és a varázstalanítás (Einzauberung) metanarratívái, in: Baji Lázár Imre: *Jászol és Média. Vallás- és médiaantropológiai írások,* Püski Kiadó, Budapest, 2025 (kézirat) 203kk.; Josuttis, 2002, 44-50.
[932] Josuttis, 2002, 29.

empirikus fordulat pszichológiai alapozása – bár sok pozitív hatás írható a számlájára, mint amilyen az önismeret szükségességének felismerése – mégis alapvetően negatív hatást gyakorolt a lelkipásztori identitásra és a gyakorlati teológiára is. Josuttis fogalmazta meg a lelkigondozásról szóló könyvében, hogy valós veszélyt jelenthet, ha a lelkigondozói mozgalom nyomán a teológia feloldódik a pszichológiában és ez azt is jelenti, hogy a lelkipásztorok egzisztenciális krízisbe kerülhetnek, hiszen kérdésessé válhat számukra: értékes-e az, amit valójában feladatnak kaptak?![933] Ebből az egzisztenciális krízisből kétféle kiút van: egyrészt a lelkész megfelelő képzés hiányában dilettáns pszichológussá válik, másrészt beleáll abba, amit csak ő tud. Karle a következőképpen fogalmazta ezt meg:

> A gyakorlati teológiának az a feladata, hogy az egyházi gyakorlatra kritikus távolságból reflektáljon, tetten érje azokat a helyzeteket az egyházban, amikor a valósággal való kapcsolat eltűnik, a dogmatikai tradicionalizmust is kritika alá veti, amely a transzformációhoz szükséges. Szükséges másfelől az ún. tapasztalati tudományok perspektívájától és módszereitől való távolságtartás, nem csak úgy, hogy egyfajta objektív tudományként fogadjuk el őket, hanem kritikusan megfigyeljük a saját hermeneutikájukat, előfeltevéseiket és a szelektív észlelési mintázataikat. [934]

Láthatjuk, hogy az empirikus fordulatot követő időszakban sokkal inkább vált kérdéssé az, hogy mitől teológia a gyakorlati teológia. Az interdiszciplinaritás túlhajtása és a társadalomtudományok módszereinek, szemléletének adaptációja a lelkipásztor identitásának és önértékelésének terén okozott felfordulást és ettől kezdve a gyakorlati teológia számára célkitűzés lett, hogy az, amit képvisel az teológia legyen és ne más.[935] Így a lelkipásztornak is újra kell definiálnia önmagát immáron úgy, hogy az sokkal inkább tükrözze a teológiai feladatát. Manfred Josuttis szerint a lelkipásztoroknak nem segítőknek, sokkal inkább vezetőknek kell lenniük. Ez a szerepkör Josuttisnál nem a gyülekezetvezetéssel kapcsolódik össze – jóllehet az is benne van – hanem sokkal inkább azzal a különleges feladattal, amit csak a lelkipásztor végezhet el: a Szent erőterébe vezetni az embert. [936] A lelkészt nem a pszichét érintő panaszokkal keresik fel elsősorban a gyülekezeti tagok – azokkal a pszichológusokhoz vagy pszichiáterekhez fordulnak – hanem

[933] A gyakorlati teológiára gyakorolt kettős hatását részletesen kifejti Josuttis. in: Josuttis, 2002, 21-23.
[934] Karle, 2021, 22-23.
[935] Isolde Karle gyakorlati teológiai teológiának nevezi ezt. L. Karle, 2021, 26.
[936] Josuttis, 2002, 24-26. vö. Möller, 2004, 29-30.

az élet értelmével kapcsolatos kérdéseikkel.[937] A gyakorlati teológia spirituális fordulata tehát egyszerre egyfajta kiút a két korábbi fordulat közti feszültségtérből és a lelkipásztori identitást érintő krízishelyzetből is. A spiritualitás ugyanis a gyakorlati teológia olyan területe, mely – jóllehet interdiszciplináris[938] – mégis valahol ezt a *teológiai propriumot* biztosítani tudja a pszichológiával szemben. A gyakorlati teológia spirituális fordulata lehetőséget biztosít az emberi eszközök, a módszerek és az Isten Szentlelkének együttes jelenlétének. Mindehhez a Rudolf Bohren által megnevezett *teonóm reciprocitás* szükséges, mely a két világ közti kölcsönösséget jelöli.[939] Ez a kölcsönösség tulajdonképpen a korábbi vitával ellentétben erőteljes paradoxtűrőképességgel dolgozik. Az isteni és az emberi közti erőteljes ellentétet – mely a kérügmatikus-empirikus vitát övezte – oldja fel. E logika mentén az emberi világból származó eszközök és módszerek az Isten jelenlétében együttműködnek az Isten Szentlelkével, ez a kölcsönösség az új szemlélet kulcsa. A spiritualitás tehát a korábbi fordulatok szintézise, hiszen az emberi és az isteni természetet nem egymás ellen fordítja, hanem krisztológiai szempontból abszolút adekvát módon nem elegyítve, de egymástól nem elválasztva alkalmazza. Ez a szemléletmód kevésbé érthető a lineáris sémát követő modern szemléletből, sokkal inkább érthető a nonmodern többszörös valóság-[940] vagy hibriditásmodell felől. Az isteni és emberi dimenzió párhuzamossága Krisztus kettős természetének egymáshoz való viszonyát képezi le a gyakorlati teológiában. A spirituális fordulat nem veti el a jól felépített szószéki beszéd retorikából kölcsönzött elemeit vagy a felkészülésbe fektetett munkaórákat, de annak hatásosságához szükségesnek tartja az *extra nos* Szentlélek munkáját. Ugyanígy viszonyul a gyakorlati teológia többi diszciplínájához, legyen az a gyülekezetépítés (Josuttisnál szentek közössége), kazuáliák, pasztorálteológia vagy épp a liturgika.[941] A lelkigondozás területén sokkal élesebben jelentkezik a váltás, ugyanis az empirikus fordulat – ahogyan már korábban érintettük ezt a kérdést – ezen a téren a pszichológia térhódításával megbillentette a lelkészi identitást. Nem véletlenül jelenik meg egy új kifejezés a horizonton mintegy jelezve az új fordulatot: a lelkivezetés. Anja Ghiselli szerint az egyház a századfordulón „pszichoegyház" lett: „A kereszténység az elmúlt kétezer évben átitatta azt az európai kultúrát, amely az utóbbi legalább száz évben a pszichológia hatása alatt áll. A lelkivezetőnek ezért tisztáznia kell magában a teológia és a pszichológia,

[937] Josuttis, 2002, 24-26.
[938] Holder, 2005, 10.
[939] Bohren, 1972, 76., vö. Möller, 2004, 137-138.
[940] Baji Lázár, 2025, 226., vö. Czopf et. al., 2024, 243-249.
[941] Részletesebben: Möller, 2004

valamint a lelkigondozás és a pszichoanalízis egymáshoz való viszonyát."[942] A pszichológia által is meghatározott lelkigondozáshoz képest a lelkivezetés kifejezés sokkal inkább tükrözi a Josuttis által is sürgetett újféle lelkészi önmeghatározást, melyben a segítő szerepkörből inkább a vezető szerepbe való átlépést szorgalmazta.[943] A normatív, irányt mutató segítő szerepben a lelkivezetőhöz kérdésekkel lehet fordulni és van lehetőség az útmutatásra.[944] Owe Wikström definíciója szerint[945]:

> A lelkivezetésen azt a segítséget értem, amelyet az egyén kap, hogy egyre jobban megerősödhessen a Szentháromság Istenbe vetett hitében. Ez a segítségnyújtás az egyetemes egyház keretein belül történik. Elkerüli a szentimentalizmus, a moralizálás és az intellektualizálás csapdáit. Célja a Jézus Krisztusba vetett bizalom és az ő parancsaira, ígéreteire való ráhagyatkozás támogatása.

Heikki Kotila, a Helsinkiben oktató gyakorlati teológus szerint a lelkivezetésben egyesül a missziói, nevelői, lelkigondozói és diakóniai szempontrendszer is.[946] Egyszerre tölti be mindezeket az elvárásokat, így aki lelkivezetőhöz fordul egyaránt kap segítséget, irány- és útmutatást. A lelkivezetésben a teológiai szempontok érvényesülnek – úgy, hogy közben az önismeretet nem vetik el – a segítségkérőt elsősorban az Istennel való kapcsolatának rendezésében segíti a vezető, azaz elakadásait egyrészt a keresztyén közösség berkein belül, másrészt Istentől jövő útmutatással és a Vele való kapcsolat építésével igyekeznek feloldani.[947] Ahogyan a lelkigondozás mellett megjelent a lelkivezetés, úgy lehet tetten érni több új fogalom megjelenését a protestáns gyakorlati teológiában, így azt látjuk, hogy a fordulat nyelvi változást is hozott. A nyelvezet változásának oka leginkább a vallási és felekezeti tradíciók átjárhatósága. Számos fogalmat a katolikus teológiából kölcsönöz, melyek nem csupán szinonimaként működnek a teológiai gondolkodásban, hanem sajátos szemantikai mezejüknek köszönhetően más értelmezési lehetőségek nyílnak meg bennük. Már maga a spiritualitás kifejezést is tekinthetjük kölcsönzött szónak, melyet a 19. századi francia szerzetesek elevenítettek fel sok idő után.[948] Protestáns körökben a hatvanas évektől kezdve kezdik el használni, mely időszak egyben az ökumenikus mozgalom számára is

[942] Anja Ghiselli: Luther Márton öröksége és a lelkivezetés a pszichoegyház korában, in: Heikki Kotila (szerk.): *A lelkivezetés kézikönyve,* Luther Kiadó, Budapest, 2019, 80.
[943] Josuttis, 2002, 20-26.
[944] L. Sivatagi atyák, mint akik képesek minden pillanatban az üdvösségre vezető Igét adni, mondani vagy mutatni. Baán Izsákot idézi: Percze, 2024, 133.
[945] Wikström, 2013, 55-56.
[946] Kotila, 2019, 14.
[947] Kotila, 2019, 16-17.
[948] Peng-Keller, 2010, 11.

kardinális volt. Ugyanakkor még most is sok esetben van igény arra, hogy – gyűjtőfogalom lévén – pontos leírást adjanak róla a különböző szakirodalmakban, vagy összekössék a protestáns tradíción belüli kegyesség fogalommal – mintegy magyarázva, mit is értenek alatta.[949] Azt látjuk, hogy sok szempontból a kegyességi és vallási tradíciók határait tette átjárhatóvá a spirituális fordulat, amelynek okait nem csak a nyelvezet megváltozásában, hanem más vallások vagy keresztyén felekezetek gyakorlatainak, módszereinek és hagyományainak felfedezésében is megragadhatunk. A spirituális fordulat célja az egyéni lelki formálódás (transzformáció). Míg korábban a gyakorlati teológia célkitűzése elsősorban olyan eszközök, módszerek vagy szemlélet átadása volt, mely a teológus számára az egyházban hasznosítható tudássá válik, addig a spiritualitás elsősorban a lelkipásztort veszi célba és az ő lelki formálódásáért dolgozik. A gyakorlati teológia bölcsőjének számító *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* című értekezésben Friedrich Schleiermacher a teológiát pozitív tudománynak nevezte és a gyakorlati teológiát mint az egyházi vezetés számára hasznosítható teológiai karakterű eszközt mutatta be a 19. század elején.[950] A spirituális fordulat szemléletváltásában a prioritás a lelkipásztor vagy teológus lelki formálódása lett. Ha össze kellene hasonlítani, akkor korábban a gyakorlati teológia kifelé irányuló folyamatról számolt be, melyben a lelkipásztor a társadalom vagy a gyülekezet tagjaiért dolgozik azon tudás segítségével, amelyet a diszciplína átadott. A spirituális fordulat viszont egy befelé irányuló folyamatot szorgalmaz, mely elsősorban a lelkészt építi – hitében, önismeretében, mely másodsorban hat a külvilágra – mintegy magától értetődően, hiszen a lelkipásztor lelki formálódása magával ragadja a mellette élőket is, mintegy élő bizonyságtételként hatva a környezetére. A spirituális fordulat tehát a lelkipásztort, mint teljes embert – bio-pszicho-szociális és spirituális egységet – veszi célba, és csak ezután a változás után fordul kifelé a gyülekezet és a társadalom felé. A pasztorálteológia foglalkozik azzal, hogy a lelkipásztori szolgálat nem mindig áll szerves egységben a lelkészek hitgyakorlatával: „Csütörtökön próbálok ilyen rekreációs napot tartani (…) a napi bibliaolvasás, meg csendesség az álom. Három gyerek meg a munka mellett szóval egyszerűen nem jön össze. Szégyellem, de nem megy, ezt elveszítettem és érzem, hogy hiányzik. Akkor olvasok Bibliát, amikor vagy tényleg ezzel töltöm az időt vagy készülök. Úgyhogy az nagyon hiányzik.”[951] „Lehet, hogy lelkész vagyok, de egy centi a lelki

[949] Kumlehn, 2017, 265., Zimmerling, 2003, 15.
[950] Grethlein, 2016, 28-29.
[951] A spiritualitás, mint hiány megjelenik a lelkészi életútinterjúkban, egy ilyet olvashatunk itt is. in: Siba, 2018, 165.

mélységem. Az életem szüntelen tevékenységgel van tele és kevés imádsággal."[952] A spirituális fordulat abból indul ki, hogy elsődlegesen a lelkészek belső lelki életének rendezése a cél és az Isten megismerésének és jelenlétének megtapasztalása, melyeknek természetes következménye lehet a szolgálatukban megjelenő áldás. A kérügmatikus és az empirikus fordulat is lehetővé tette, hogy diszkrepancia legyen e kettő között, ugyanis az igehirdetés és a pszichológián alapuló lelkigondozás mimikriként is megvalósulhatott, a spirituális fordulat azonban ezt a törést igyekszik helyreállítani azzal, hogy elsősorban a szolgáló lelkipásztor transzformációját nevezi meg célnak.[953] A gyülekezeti szolgálatban is a gyülekezeti tagok lelki formálódását tartja szem előtt, de szem előtt tartja, hogy a spirituális ugrást helyettük a lelkész sem tudja megtenni. Így felvetődik a kérdés, hogy milyen szerepet kap a lelkész a hívek transzformációjában, ha annak kulcsa az átélés. Pál Ferenc spirituális ugrásnak nevezi azt az eseményt, amikor valakinek sikerül az önmeghaladás, felülmúlni önmagát egy adott helyzetben.[954] Ez a változás Siba Balázs modelljének utolsó stációja, de más, a spiritualitásról szóló szakirodalomban is sokszor olvashatunk öntranszcendenciáról, ami valami olyasmit jelent, mint az ember adott valóságának kereteit nem figyelembe véve egy másik valóságba való átlépéssel meghaladni a szelf határait.[955] A lelkipásztor egészen a spirituális ugrást megelőző pontig tud elkísérni és a túlparton tud várni, illetve bizonyságot tehet a sajátjáról, de senki helyett nem tudja megtenni azt. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalat csakis történet formájában osztható meg, de azt egy az egyben átadni nem lehet. A lelkész kompetenciájának határait jelöli ki ez és egyben láthatóvá válik, meddig tart a lelkipásztor felelőssége és lehetősége, és hol rajzolódik ki tisztán a Szentlélek munkája.

2.2. Spirituális fordulat a lelkészképzésben

A gyakorlati teológia a lelkészképzésben kap lehetőséget, hogy *spirituális kompetencia*ként adja át ezt a tapasztalati tudást. Elsődlegesen azt vizsgáljuk meg, hogy a teológiai képzésen belül milyen történeti gyökerei vannak ennek. Másodsorban nyugati és magyar példákkal igyekszünk bemutatni a spiritualitás lelkészképzésen belüli lehetőségeit. A bajor evangélikus egyház a lelkészi hivatáshoz szükségesnek tartja mind a teológiai, a

[952] Egy másik lelkészkutatásból származik ez a válasz. L. Tasha Chapman, Mikola Borbála: Reziliencia a szolgálatban: amit a lelkipásztoroktól tanultunk hét évnyi kutatás során, in: *Sárospataki Füzetek,* 27/1, 2023, 21.
[953] Mindemellett fontos, hogy a spiritualitás nem csak a gyülekezetekért felelős lelkipásztorok lelki formálódását célozza meg, hanem minden hívő emberét.
[954] Pál Ferenc: *Természetes spiritualitás. Meghittségben Istennel,* Kairosz Kiadó, Budapest, 2011, 187-191.
[955] Siba, 2025, (kézirat); vö. Füsti-Molnár, 2009, 153.

spirituális, a kibernetikai és a kommunikációs kompetenciát is.[956] Mintegy négydimenziós térképet rajzolva ahhoz, hogy mit is kell tudnia egy lelkésznek ahhoz, hogy képes legyen ellátni a feladatát. De mit is jelent a *spirituális kompetencia*? Sabine Hermisson definíciója szerint „a lelkészi hivatás alapkompetenciái közül való és a spiritualitás mint a pasztorális hivatás egyik dimenziójának területén belüli képesség".[957] Hermisson elválasztja a teológiai kompetenciától – mely sokkal inkább egyfajta szakmai tudásként jellemezhető (a bibliaismeret és a rendszeres teológiai ismeret kognitív/intellektuális részét is ideszámítva) – a spirituális kompetenciát, melyben a lelkipásztor a saját lelki formálódásának folyamatát ismerheti meg és tudatosíthatja, ezzel is hozzájárulva ahhoz, hogy később hitelesen és jól segíthesse mások lelki formálódását.[958] Talán a legkifejezőbb és legérthetőbb hasonlat, amit erre a megközelítésre alkalmazhatunk, hogy a spiritualitás a gyakorlati teológiában olyan, mint az önismeret speciális formája, a saját élményű csoport a pszichológiában. Ahogyan a pszichológiai képzés megköveteli a több mint százötven órányi saját élményt, és mellette biztosítja a szaktudást átadó elméleti képzést, úgy tematizálta a gyakorlati teológia hasonlóképpen a teológusok lelki formálódását elősegítő spiritualitást mintegy kiegészítve ezzel a lelkipásztorképzés addigi, kognitív hangsúlyokat hordozó egyoldalúságát. A tapasztalatról szóló fejezetben értekeztünk arról, hogy a teológia affektív és kognitív oldala hogyan viszonyulhat egymáshoz és ez miként valósult meg az általunk kiemelt három gócpontot jelentő teológiai korszakban, amelyekben a differenciálódás folyamatát vázoltuk fel, ugyanakkor a spiritualitás lelkészképzésre és a teológia tudományára gyakorolt hatásának szempontjából is kulcsfontosságú ez a három korszak. Érdemes megvizsgálni, hogy a lelki formálódást szorgalmazó igény miből fakadhatott. Erre a választ leginkább a tudománytörténet képes megadni és ehhez az említett három alapvető fordulatot szükséges végignézni. A spiritualitás és a teológia közti feszültség nem újkeletű problémája a teológiának, ahogyan ebben a disszertációban már az elején is érintettük ezt a kérdést.[959] A monasztikus és a skolasztikus teológia, mint két sokszor egymásnak feszült és feszülő irányzat már a középkorban is igyekezett biztosítani, sőt kikövetelni a maga-maga helyét a teológián belül. A középkorban – ellentétes előjellel ugyan[960] – de sokkal szervesebb egységben voltak egymással. Ulrich G. Leinsle fel is hívta a figyelmet arra, hogy nem helyes

[956] A bajor Evangelisch-Lutherische Kirche anyagát idézi Hermisson. in: Hermisson, 2016/a, 111.
[957] Hermisson, 2016/a, 12.
[958] Hermisson, 2016/a, 12-13.
[959] A spiritualitás és vallás, illetve az affektív tapasztalatról szóló alfejezetekben lehet ezzel kapcsolatban információt találni.
[960] Leppin, 2007, 69.

e kettőt egymással szembeállítani és kijelenteni, hogy az egyetemek és a kolostorok falain belül két külön világ rajzolódott volna ki, ugyanis sokkal inkább működtek szerves egészként együtt: az egyetemen szerzetesek tanítottak, és a szerzetesi kultúrában az olvasás és a művelődés, az intellektuális növekedés, a Szentírás, a teológia, a tudományok és az egyház tanításának megismerése fontos és alapvető célkitűzés volt.[961] A misztika és a skolasztika egymást kiegészítő, szerves egysége még a 16. században is mint teológiai ideálkép megmaradt, ugyanis Luther és Kálvin számára is a hit tapasztalati aspektusa szinte feltétele volt a teológiának. Az egységet először a 17. században megerősödő konfesszionalizmus törte meg, amikor is a teológiai oktatásban a kegyesség gyakorlása a tiszta tan tanításához képest háttérbe szorult.[962] Erről az ortodoxiában élesedő helyzetről és annak németajkú hátteréről Sabine Hermisson írt összegzést, de ezt a folyamatot tetten érhetjük a magyar protestantizmus történetében is. Az ortodoxia és a puritanizmus feszültségének fő helyszíne a Debreceni Református Kollégium volt, ahol a diákok és az őket tanító tiszta tanítás mellett érvelő teológiai tanárok között sokszor alakult ki olyan feszültség, melyet diáklázadásként aposztrofáltak később.[963] A lelkészképzés a 17. században válságát élte: „a hazai lelkészképzés pedig nem tudott a XVII. század elejére kivergődni abból a válságból, amelybe a régi egyháznak és lelkészképzési rendszerének összeomlása döntötte. Lelkészek sokszor már erkölcsi tekintetben is a lehető legrosszabb példát adták gyülekezeteiknek, de szellemi vezetésük sem mindig volt magasabbrendű a régi egyház papjaiénál”.[964] A teológusok számára nyitott peregrináció lehetősége és a németalföldi tapasztalatoknak köszönhetően észrevett kontraszt a fiatalokban és a korábban szintén kint tanult tanárokban is a változtatás igényét korbácsolta fel: a kegyesség gyakorlásának személyes és közösségi szintjén is.[965] A puritanizmus azonban nem csak a gyülekezeti élet megreformálására irányult, hanem „arról a törekvésről van szó, amellyel az alsóbb és magasabbfokú keresztyén iskolázást kívánta reformálni. Alsóbb fokon az

[961] Leinsle, 2007, 107.; Osmer, 2008, 81.
vö. Szászné Lázár, 2022/a, 869-871.
[962] Hermisson, 2016/a, 39-40.
[963] Számunkra ez az ellentét leginkább a kegyesség/spiritualitás lelkészképzésben való megjelenésével kapcsolatban érdekes, ugyanakkor sokkal összetettebb egyháztörténeti és politikatörténeti kérdés ez: az ortodoxia és az angol puritanizmus közötti feszültséget nem csak egyfajta teológiai nézeteltérés volt, hanem sokkal inkább az egyház vezetésére vonatkozó hatalmi feszültség. „Tolnaiék legfőbb külföldi eszmeforrása, az angol puritánizmus majd idehaza is olyan súlyos politikai következményeket idézhet fel, amilyeneket épp ez évek folyamán a királyt elkergető angol forradalomban felidézett.” in: Révész Imre: *A szatmárnémeti nemzeti zsinat és az első magyar református ébredés,* Református Traktátus Vállalat Kiadása, Budapest, 1947, 7.
[964] Révész, 1947, 9-10.
[965] Révész, 1947, 11.

öntudatos, bibliás keresztyénségnek minél szélesebb néprétegek közt elterjesztése érdekében egyrészt a kátétanítás minél nagyobb kiterjesztését" tervezte – melyet egyébként aztán el is rendeltek a zsinaton.[966] A magasabbrendű oktatásban „a középkori skolasztikából átörökölt humanista és reformátori iskolai logika formalizmusával" szemben az élethez sokkal inkább köthető oktatást szorgalmaztak.[967] A Debreceni Református Kollégiumban és Sárospatakon is a diákok sokszor fellázadtak, hogy reformtörekvéseiknek hangot adjanak[968], melyre válaszként a zsinat a következő lépésekre szánta el magát:

> Az 1638-as debreceni zsinat pedig másnemű veszélyt állapít meg: a hollandiai és angol egyetemekre kiment magyar ifjak újításokkal akarják a hazai reformált egyház békességét megzavarni; a zsinat elhatározta, hogy hazajövetelükkor az ifjaknak vizsgát kell állaniok ismereteik hitbeli helyes gyökerei felől, és esküvel megfogadniok, hogy a zsinati nyilvánosság háta mögött semmiféle teológiai vagy egyházszervezeti újítást meg nem kísérelnek. (…) Tudvalevő, hogy a debreceni iskola tanárai között is volt nem egy olyan, aki a külföldön magába szívott újszerű elvek miatt ellentétbe került az egyházi vezetőséggel: ilyenek Szilvásújfalvi Imre (1596-1599), Medgyesi Pál (1631-34), Kisfalvi Tamás (1639), Nagyari Benedek (1643-47).[969]

Czeglédi Sándor már a nyolcvanas években összekötötte a puritanizmus és az ortodoxia feszültségének történetét az empirikus fordulatot követő teológiai változással, így írt erről:

> Ami magát a puritanizmus összjelenségét illeti, amelynek égisze alatt nálunk a különböző külföldi irányzatok jelentkeztek, azt látjuk, hogy bármennyire szükséges volt is a *praxis pietatis* hangsúlyozása a kiszikkadt tankeresztyénséggel szemben, annyira problematikussá válhatott idővel a puritanizmus ennek megfelelő szubjektivizmusa. … Az első ugyanis a keresztyén élet, a tapasztalat. Az a teológiai „*aposteriorizmus*" vagy „*Erfahrungstheologie*", amely azután a református Schleiermacher műveiben tetőzött és a mai nyugatnémet teológiában bekövetkezett

[966] Révész, 1947, 23-24.
[967] Révész, 1947, 24.
[968] Czeglédi Sándor: A teológia tanítása a kollégiumban, in: Barcza József (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története,* MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1988, 542. 545-546. vö. A Tiszáninneni Református Egyházkerület Elnöksége (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára,* Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1981, 51-53.
[969] Zsigmond Ferenc: *A Debreceni Református Kollégium története. 1538 (?) – 1938,* Debrecen sz. kir. város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-Vállalata, Debrecen, 1937, 57.

> „*empirische Wende”* után mintha újjáéledne, már a puritanizmussal mint a református pietizmus egyik alakjával elkezdődött.[970]

A monasztikus és skolasztikus hagyományra építő teológia közti feszültség okát Sabine Hermisson is a 17. századra datálja. A német teológusképzés történetében megbúvó okokról szóló értekezésében Hermisson a következő okokat nevezte meg[971]: 1. a hitvallásokat megfogalmazó korszakban elterjedt disputák vitatkozó teológusattitűdöt követeltek meg (a vitatkozó teológia hatása); 2. a hitvallásos egységre törekvő politika megkövetelte a lelkipásztoroktól, hogy az egységes normát korrekt módon közvetítsék (abszolutizmus kora); 3. a növekvő professzionalizáció következtében a lelkipásztor önmeghatározása változott meg (lelkész, aki a Szentírást jól ismeri). A lelkipásztor legitimitása a szaktudásával kapcsolódott össze, így magát már nem mint a Szentíráson elmélkedő hívő embert, hanem mint tudós lelkészt határozta meg.[972] Ezt ellensúlyozandó – mintegy ellenmozgalomként és politikai ellenágensként jöttek létre a pietista közösségek. A pietista Philipp Jakob Spener a teológiai stúdiumban központi szerepet szánt a kegyesség gyakorlásának, ezért is hívta életre a *collegia pietatist*, a lelki közösséget.[973] Mivel a képzésben a lelki élet és az élő hit hiányát vette észre, szorgalmazta a reformot, hasonlóképpen, ahogyan ezt a magyarországi puritanizmust követő debreceni és sárospataki diákok tették. Az ortodoxia és a pietizmus vagy magyar és angolszász területeken térhódító puritanizmus kettőssége a felvilágosodásban végképp szakadást okozott a teológiai képzésben. A pietizmusból szárba szökkenő liberális teológia egyik jeles képviselője, Schleiermacher már egy professzionális, az egyházi vezetéshez szükséges tudást kívánt gyakorlat címén átadni a teológusoknak, és a spiritualitás gyakorlásának helyét a családban jelölte ki.[974] Bonhoeffer a lelkészképzés spirituális dimenzióját a teológusközösségben mint *vita communis*-ban ragadta meg, ezzel is hangsúlyozva, hogy a keresztyénségen belül nem individuális lelki életről van szó, hanem közösségiről.[975] A schleiermacheri ideál a 21. századra nézve nem elképzelhető, ugyanis feltételezi a vallásos érdeklődés meglétét és az ezt biztosító családot.[976] Egy dél-afrikai kutatás szerint a spiritualitás azért került a teológiai stúdium reformjának kereszttüzébe, mert már sokkal kevésbé jelentkeznek olyan diákok

[970] Czeglédi, 1988, 551.
[971] Hermisson, 2016/a, 39-40.
[972] Hermisson, 2016/a, 41.
[973] Hermisson, 2016/a, 41.
[974] Hermisson, 2016/a, 44.
[975] Hermisson, 2016/a, 45.
[976] Christian Grethlein: *Pfarrer – ein theologischer Beruf!*, edition chrismon!, Frankfurt am Main, 2009, 114.

teológusnak, akiknek ez a családi háttér és a vallásgyakorlás stabilan megvan.[977] A Schleiermacher által felvázolt idilli kép tehát a következő lenne: a hitüket gyakorló, kegyes életet élő családok fiatalabb generációja külső és belső elhívás után megkezdi a lelkipásztorsághoz szükséges szaktudás elsajátítását, így a meglévő spirituális kompetenciához teológiai kompetenciát szerez.[978] A társadalom mikroközösségét jelentő család és annak kultúrája, vallási elköteleződése tehát egy olyan meghatározó elem volt, mely lehetővé tette a 19. század fordulóján, hogy arra a teológiai képzés építsen. A társadalmi változások azonban ezt a hátteret átfestették: a 21. század nem ugyanarra az alapra épít, mint a 18-19. század fordulója. A társadalom atomizálódásának, a családi kohézió középpontjául szolgáló nagy történetek eltűnésének köszönhetően már nem jelent biztos vallásos hátteret a család, és ebből következik, hogy a teológushallgatók háttere sokkal változatosabb. A dél-afrikai példa pontosan erre mutat rá, és így a spiritualitás és a teológia monasztikus oldala a társadalom változásának következményeként felértékelődik.

A két képzés közötti évszázados múltra visszatekintő vita alapkérdése azoknak szól, akik a hittapasztalat útján vezetik vagy kísérik az embereket.[979] Milyen képességre, készségre vagy tudásra van szükség ahhoz, hogy a lelkivezetők az embereket a korábban kifejtett spirituális ugrást megelőző pillanatig kísérjék? Más válasz születik azok részéről, akik ezen az úton a teológiai kompetenciát tartják kulcsnak, mint azok részéről, akik a spiritualitást. A kizárólag teológiai tudásra, az akadémiai teológiára – a felvilágosodás óta – jellemző racionalitáshoz kapcsolt intellektualizmusra építő lelkészképzés ethosza a gyakorlati teológiában éppolyan erőteljesen jelent meg a professzionalitásra építő elméleteknek köszönhetően, mint ahogyan a spirituális kompetenciát sürgető, saját élményalapú spiritualitás.[980] Ez pedig azt mutatja, hogy a gyakorlati teológia spirituális fordulata nem a képzésben korábban domináló teológiai kompetenciát akarja leváltani, hanem szerepet és helyet keres magának a spirituális kompetencia számára. Erről így ír Sabine Hermisson:

> A spirituális kompetencia megközelítése figyelembe veszi a lelkipásztori szakma professzionalizálódását. A kompetencia kemény koncepciójával ötvözve a

[977] M. Naidoo: The Call for Spiritual Formation in Protestant Theological Institutions in South Africa, in *Acta Theologica Supplementum,* 11, 2008, in: The call for spiritual formation in Protestant theological institutions in South Africa (letöltés ideje: 2025.03.03.)
[978] Hermisson, 2016/a, 44.
[979] Szászné Lázár, 2022/a, 869-871.
[980] Helge Stadelmann, Stefan Schweyer: *Praktische Theologie. Ein Grundriss für Studium und Gemeinde,* Brunnen Verlag GmbH, Gießen, 2020, 1-25.; 278-308.; Vö. Karle, 2021, 79-81., 148-155.

> spiritualitás nem jelenti a szakmaiság feladását. Éppen ellenkezőleg, a képzési irányelvek a szakmaiság spektrumát a spiritualitás területére is kiterjesztik.[981]

Pár sorral arrébb, egyfajta összegzésként így ír erről: „a spiritualitás és a tudományosság, a spiritualitás és a professzionalizálódás nem ellentétei egymásnak, hanem összhangban vannak egymással."[982] Tehát a kérdés, hogy a meglévő teológiai képzésben hol és miként lehet helye a lelkipásztorok hitéletének elősegítését szorgalmazó spiritualitásnak? Christian Grethlein szerint a teológiai képzés és a gyülekezeti életben aktív lelkipásztori munka között szakadék van és hamar kiderül, hogy a teológián elsajátított tudás kevésnek bizonyul: ugyanis az nem készíti fel a lelkipásztorokat arra, hogy emberek lelkivezetőivé váljanak és ehhez a teológiai képzés monasztikus oldalának erősítését javasolja.[983] De német nyelvterületen sokféle szárnypróbálgatást láthattunk már, kezdve azzal, hogy az ottani hatodéves képzésbe több spirituális kompetenciát célzó gyakorlatot és kísérőprogramot illesztettek be.[984] Ezekből szemezgetve nézzünk meg néhány ilyen kezdeményezést! Manfred Seitz az elsők között volt, aki intézetet alapított. Az *Institut für Evangelische Aszetik an der Augustana-Hochschule* feladatainak a következőket jelölte ki[985]:

- a tudományos diskurzusban helyet készíteni a protestáns/evangélikus aszketikának
- mint a gyakorlati teológia aldiszciplínája promotálni és közvetíteni az aszketikát
- képviselni az ökumenikus irányultságban a protestáns profilt
- oktatási programok
- protestáns aszketikához kapcsolódó kutatások
- kísérés és tanácsadás az egyházi intézmények számára a protestáns kegyességi gyakorlat terén felvetődő kérdések okán
- együttműködés a képzésben (oktatás, továbbképzés)

Néhány példát érdemes kiemelni az elmúlt évekből, hogy milyen témakörök köré építenek kurzusokat az intézetben. A 2024/25-ös téli szemeszter meghirdetett kurzusa a lelkészi szolgálatban való túlélésről, azaz a pasztorális aszketikáról szólt. A 2024-es nyári szemeszter témája az érett hit volt, „Felnőtt módon hinni, lelkileg felnőni" címmel hirdették meg a

[981] Hermisson, 2016/a, 231.
[982] Uo.
[983] Grethlein, 2009, 114kk. vö. Szászné Lázár Eszter Csenge: A lelkipásztori hivatás krízise – Német modellek és magyar párhuzamok, in: Kamarás István OJD (szerk.): *Egyházszociológiai szövegek és feladatok,* Advent Kiadó és Adventista Teológiai Főiskola, Budapest, 2024, 65-68.
[984] Kumlehn, 2017, 285-286.
[985] Institut für Evangelische Aszetik – Aszetik-Institut (letöltés ideje: 2025.03.10.)

kurzussorozatot. A 2021/22-es téli szemeszter tanegysége pedig a pusztát mint a lelki tapasztalás helyszínét járta körül.

Egy másik példát is lehetne hozni Németországból, méghozzá bajor területről: a Bajorországi Evangélikus Egyház 2023-ban a spirituális életre vonatkozó irányelveket fogalmazott meg.[986] Ez a 24 oldalas dokumentum részletesen kifejti, hogy mit jelent a spiritualitás és milyen konkrét elképzelései vannak az egyházi vezetésnek a megvalósíthatóságról. A dokumentum alapvetése, hogy a spiritualitás iránti igény meghatározó mértékű az egyházon kívüli emberek számára is, és az egyház az élő spiritualitás helye, amelyben a „szent pillanatok" megélhetőek.[987] A bajorországi egyház már 2019-ben egyfajta identitáskeresés folyamatban volt és létrehozták a *Profil und Konzentration* dokumentumot, melynek a stratégiai vezérmotívuma a következő mondat volt: „Az ELKB (Bajorországi Evangélikus Egyház) a megfeszített és feltámadt Krisztus jelenvalóságából él az Ige és a sákramentumok által. A hallgató/meghalló attitűdből megnyílik a lelki tapasztalás tere, amely az embereket egy közösségbe hozza Krisztussal és egymással. A képzésben és a hivatásgondozásban spirituális kompetenciákról gondoskodik az igehirdetői hivatásban, és különleges lelki tereket alakít és a lelkivezetést küldetéssé formálja."[988] A dokumentum szerzői szorgalmazták, hogy a spiritualitásról kialakított kép és az abban keresett utak közös munka eredményei legyenek és – bár paradoxonok és sokszínűség kíséri – de néhány alapelvet megfogalmaztak annak érdekében, hogy ugyanazt értsék a fogalom alatt:[989]

1. az istentapasztalat nem elérhető – a spiritualitás nyitott (zweckfrei);
2. a spiritualitást nem lehet előírni;
3. a spiritualitásnak szüksége van a begyakorlásra;
4. a lelki utak igénylik a lelki kísérést;
5. a spirituális tapasztalat számára szükséges a közvetítés, aminek a miként jét ismerni kell; 6. a spiritualitás igényli a különleges helyeket (szent tereket);

[986] Grundannahmen und Impulse zur Förderung von Spiritualität in der ELKB 20231129 - nach LS.pdf (letöltés ideje: 2025.03.10.)
[987] Uo.
[988] Die ELKB lebt aus der Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Christus in Wort und Sakrament. Sie öffnet aus einer hörenden Grundhaltung heraus geistliche Erfahrungsräume, die Menschen mit Christus und untereinander in Gemeinschaft bringen. Sie sorgt in der Ausbildung und berufsbegleitend für spirituelle Kompetenzen in den Verkündigungsberufen, profiliert besondere geistliche Orte und macht geistliche Begleitung zu einer Kernaufgabe. (l. uo., saját fordítás)
[989] Grundannahmen und Impulse zur Förderung von Spiritualität in der ELKB 20231129 - nach LS.pdf (letöltés ideje: 2025.03.10.), 14-16.

7. a spiritualitás a közösségtől kel életre;

8. szükséges elismerni a lelki élet fokozatos individualizálódásának folyamatát;

9. a spiritualitás és az életvitel összetartoznak;

10. a protestáns spiritualitás az egyetemes papság elvén alapszik.

Nem csak az elvi alapozást végezték el, hanem olyan konkrétumokat is igyekeztek a dokumentumba foglalni, melyek segítik az egyházban a gyakorlati megvalósulást. Az ELKB számára fontos volt „a keretekről gondoskodni, melyben a spiritualitás mint az ELKB identitásának középpontja és mint a transzformáció számára fontos forrás valósulhat meg”[990]. Célok között szerepelt 2023-ban a teológusképzés végét jelentő egyházi gyakorlati évben (Vikariat) a lelki mentorhálózat létrehozása, a lelkigyakorlatok számára nagyobb tér biztosítása, illetve különböző továbbképzések szervezése. A müncheni egyházmegye spirituális kínálatában: meditáció, lelkigyakorlatok, bibliatanulmányozó kurzusok, zarándoklat és lelki kísérés is elérhető.[991] Lipcsében, a Szászországi Evangélikus Egyház és Lipcsei Egyetem Teológiai Fakultásának gyakorlati teológiai tanszéke kínál spiritualitás továbbképzést lelkipásztorok számára *(Kontaktstudium Spiritualität)*.[992] A kurzus kínálatában intenzív és személyes csoportmunka, protestáns spiritualitás súlyponttal szemináriumok, előadások, programok, csoportos szupervízió, személyes lelkigyakorlat a grumbachi lelkigyakorlatos házban, versperák, áhítatok és egyetemi istentiszteletek találhatóak. Sabine Hermisson 2016-ban megjelent könyvében a legkülönbözőbb szempontokból vizsgálta a spiritualitással összekapcsolódó egyházi törekvéseket. Néhány egyház – mint a pfalzi, a bajor és a rajna-vidéki – explicit megfogalmazta a protestáns kegyességhez/spiritualitáshoz való közeledés igényét és az ehhez kapcsolható kurzusok vagy programok szorgalmazását.[993] Angolszász területről is hozhatunk néhány példát, mely mutatja, hogy az egyház és a teológiai képzés tematizálta a spiritualitást. 2003-ban az angol egyház is közzétett *Formation for Ministry within a Learning Church* címmel egy nyilatkozatot, melyben a lelki formálódást szorgalmazza.[994] Az Amerikai Egyesült Államokból és Kanadából is érdemes néhány példát említeni. A Wheaton College honlapján olvasható, hogy a lelki formálódást a hallgatók tapasztalatainak alapjává szeretnék tenni, nemcsak a teológusok számára, hanem a bölcsészképzésben is.[995] Ezt elősegítendő az

[990] Uo. 20.
[991] Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. (Mt 4,4) | Spirituelle Angebote im Evangelisch-Lutherischen Dekanatsbezirk München (letöltés ideje: 2025.03.10.)
[992] Universität Leipzig: Kontaktstudium Spiritualität (letöltés ideje: 2025.03.10.)
[993] Hermisson, 2016/a, 173.
[994] Hermisson, 2016/a, 208.
[995] Spiritual Life - Wheaton College, IL (letöltés ideje: 2025.03.10.)

egyetemi lelkészség oroszlánrészt vállal ebben képzések, kiscsoportok, istentiszteletek vezetésével és a lelkigondozás szolgálatának végzésével. A Calvin Seminary akadémiai képzési rendszerén belül hirdetett meg lelki formálódás témában képzést, hangsúlyozva, hogy ennek gyakorlata nem kizárólagosan az oktatási rendszer függvénye, azaz bárki számára nyitott.[996] Három fontos szempontot emeltek ki: 1. megismerni Istennek mint Atyának a szívét: szenvedni és szeretni vele együtt; 2. megismerni Krisztus karakterét: szeretni az Istent és egymást, szolgálni másokat; 3. megismerni a Lélek gyümölcsét: a szeretetet, az örömöt, a békességet, a türelmet, a szívességet, a jóságot, a hűséget, a szelídséget és az önmegtartóztatást. A képzésük a következő gyakorlatok köré épül: személyes szinten bibliaolvasás, imádság, lelki olvasmányok; közösségi szinten gyülekezeti életben és lelkigyakorlatokon való részvétel; a szemináriumon belül pedig különböző programokat és képesítéseket lehet szerezni. Egy másik lehetőség a lelkivezető-képzés, melyben a következő készségeket lehet elsajátítani: 1. mélyebb értelem megértése; 2. nagyobb önismeret; 3. a lét nagy kérdéseinek felfedezése biztonságos környezetben; 4. mással megosztott spirituális tapasztalás; 5. a mindennapi élet szentségének érzékelése; 6. rendszeres lehetőség az imádkozásra; 7. a tisztánlátás növekedése; 8. a hit és az identitás proaktív megközelítése; 9. Krisztusban való meggyökerezéshez való képesség növekedése és teljes jelenlét mások és önmagunk számára is; 10. félelem és ítélkezés nélkül kifejezhető gondolatok és érzések; 11. formálódás Krisztusban; 12. Istennel és másokkal való kapcsolat mélyülése. A kanadai Tyndale University a lelki formálódással kapcsolatos képzések meghirdetésében az alábbi célkitűzést fogalmazta meg:

> A lelki formálódás a Tyndale-n elősegíti az Isten és mások iránti szeretet elmélyítését a tanítványság, a lelkigyakorlatok, a személyes elmélkedések és a közös istentiszteletek által. Ez a program arra irányul, hogy megtanítson téged a transzformációra, hogyan válhatsz Jézushoz egyre inkább hasonlóvá, hogyan segítheted elő a lelki növekedést, és a lelkek megkülönböztetésének ajándékát, hogyan hallhatod meg Isten hangját és hogyan vezethetsz másokat, hogy ugyanezt megtanulják lelkivezetőként.[997]

Az elmúlt évtizedben Magyarországon is több kezdeményezést ismerhettünk meg. Debrecenben a lelkészek továbbképzésében jelentek meg a spiritualitás körébe sorolható lelkigyakorlatok és programok, mint amilyen a zarándoklat vagy a spirituális önismeret. Ez

[996] How to Pursue Spiritual Formation at Seminary & at Home (letöltés ideje: 2025.03.10.)
[997] Spiritual Formation | Tyndale Seminary (letöltés ideje: 2025.03.10.)

utóbbit a Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2019-ben vezette be a hitéleti és lelkészképzésbe.[998] A tárgyat oktató és a róla szóló tanulmányt jegyző Mézes Zsolt László szerint a 18 évesen teológiára beiratkozó hallgatók számára a spirituális önismeret célkitűzései korlátozottan érvényesülnek (az oktatás keretei és a hallgatók érettsége okán) és inkább a reflexiós készség kibontakoztatása realitás.[999] Ugyanakkor egy elég gazdag listát olvashatunk a célokról:

- kedv ébresztése az önismereti munkához, ennek állandó fenntartásához a hivatása során
- hivatástisztázás
- saját erőforrások tudatosítása
- a személyiség kibontakozásának segítése
- csoportbeli konfliktusok kezelése
- világnézet és szemlélet kialakításának segítése
- az önismeret és önszeretet kapcsolódása
- Istenkép alakulásának figyelemmel kísérése
- imaformák megismertetése, gyakorlásuk elősegítése
- tudatfolyamatok jelentőségének tudatosítása: érzelem, gondolkodás, akarat, emlékezés, intuíció és a hit működése
- lelki folyamatok mint e tudatfolyamatok következményeinek kezelése
- testi folyamatok önismerettel és spiritualitással való összekapcsolása, a tünetek természete
- a szellemi folyamatok: megértés és tudatosság funkciójának átlátása
- a spirituális út kihívásai és azok kezelése

Szintén a Tiszántúli Református Egyházkerülethez tartozó Pasztorációs Intézet elsősorban a lelkészek pasztorációját tűzte ki céljának: a lelkigondozásukat, testi egészségük megőrzését és a családpasztorációt. E célokat szolgáló legfontosabb eszközök a spiritualitás területéről származnak: a zarándoklatok, az imádság és a témának szentelt konferenciák[1000] vagy

[998] Bővebben: Mézes Zsolt László: „…ímé az Isten országa ti bennetek van.” A spirituális önismeret mibenléte és jelentősége a lelkipásztorképzésben, in: *STUDIA. Debreceni Teológiai Tanulmányok. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológiai szakfolyóirata,* 1-2., 2023, 38-51.
[999] Mézes, 2023, 50.
[1000] pl. 2017.10.02.

spirituális napok[1001]. A Károli Gáspár Református Egyetem 2022 őszén meghirdette a Spiritualitás és misszió képzését, melynek céljai a következőek voltak[1002]:

A képzés célja, hogy mai, spirituális éhségtől túlfűtött korunkban:

- teret adjon a teológiailag reflektált spiritualitás kérdéseinek a Szentírás útmutatásai és a protestáns kegyesség lelki örökségének fényében
- bevezessen a missziónak a spiritualitás talaján értelmezett útjaiba
- segítséget nyújtson mások lelki útjának kísérésében
- a képzés résztvevőit támogassa a Krisztus-hit személyes és közösségi megélésében

A 2024/2025-ös tanévben a képzés helyett a Református Missziói Iroda által korábbi években meghirdetett „Tanítványként a világban" tanfolyamot ajánlották az egyetem honlapján. Protestáns berkeken belül említésre méltó az egyetemi kereteken kívül működő Szív kör és a 2012-ben alakult Lelkiségi Műhely, akikhez az Útitársak Krisztussal honlap kötődik.[1003] A spiritualitással kapcsolatos képzéseket hasonlóan a nyugat-európai egyetemekhez – eltekintve egy-két kivételtől, mint amilyen a Hallei Egyetem – Magyarországon is inkább az egyetemi oktatást kiegészítő kurzusként, továbbképzésként vagy műhelyként hirdetik meg. A spiritualitás iránti igény a lelkipásztori hivatás gyakorlata és a teológiai képzés közti szakadékban fogalmazódott meg.[1004]

Christian Grethlein szerint a monasztikus és skolasztikus képzés közti egyensúly megteremtésével lenne lehetőség, hogy a lelkipásztorok felkészülten kezdhessék meg szolgálatukat.[1005] Milyen tudás szükséges ahhoz, hogy valaki embereket vezessen Istenhez? Erre a gyakorlati teológia keresi a választ és a jellemzően csak kognitív ismeretre épülő teológiai képzés felé fogalmazza meg igényét, hogy az akadémiai életben a protestantizmus gyökereinél még működő skolasztikus-monasztikus irány között újra egyensúly legyen. Martina Kumlehn szerint a spiritualitás kétféleképpen ágyazható be a képzési rendszerbe: vagy tapasztalati oktatás által lehet megszüntetni a szakadékot a személyes hit és az egyetemeken elsajátított tudás között vagy különböző kegyességi formákat lehet integrálni az oktatásba.[1006] Magyarországon is született kísérlet a spiritualitás teológiai képzésbe való

[1001] pl. 2013.10.14.; bővebben: Tiszántúli Református Egyházkerület (letöltés ideje: 2025.03.10.)
[1002] KRE HTK - Spiritualitás és misszió az egyházban (letöltés ideje: 2025.03.10.) 2024/25-ös tanévben a képzés már nem indult el.
[1003] Magunkról | Útitársak. Krisztussal. (letöltés ideje: 2025.03.10.)
[1004] Grethlein, 2009, 65kk.; Kumlehn, 2017, 286.; vö. Tóth-Gyóllai Dániel, Gér András, Siba Balázs: A nevelési program a magyarországi református lelkipásztorképzésben. A Coetus Theologorum munkája és egy teológus hallgatók között végzett kérdőíves kutatás, in: *STUDIA. Debreceni Teológiai Tanulmányok. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológiai szakfolyóirata,* 1-2., 2023, 16.
[1005] Grethlein, 2009, 114.
[1006] Kumlehn, 2017, 286kk.

integrációjára.[1007] E próbálkozás aktualitására mutat rá a teológushallgatók között végzett kutatás, mely a lelkipásztorképzés co-curriculumára irányult. „A visszajelzések alapján azonban egyértelműen látszik, hogy a képzés során az információátadás nem lehet teljes személyiségformálás nélkül."[1008] Legalapvetőbb feladatként az Istenre figyelő lelki közösségépítés szemléletének formálását és megélését jelölték ki.[1009] A képzés és a szolgálat közti szakadék megszüntetésére ezen kívül több konkrét és megvalósítható feladatot fogalmaztak meg[1010]: 1. a reformátori tisztségértelmezésre alapuló teológiai alapvetés készítése a lelkipásztori szolgálatot illetően; 2. a lelkipásztorjelöltek képzési kimeneti kompetenciáinak meghatározása; 3. javaslattétel a teológia-lelkipásztori szolgálatot illetően; 4. lelkipásztor-jelöltek képzési kimeneti kompetenciáinak meghatározása; 5. javaslattétel a teológia-lelkipásztor szak képzési és kimeneti követelményeinek újrafogalmazására; 6. a jó gyakorlatok összegyűjtése, képzési és nevelési gyakorlatok összehasonlítása. Mire van szüksége egy lelkipásztornak, hogy felkészüljön a szolgálatra? Hét olyan területet soroltak fel, melyeken a lelkésznek szolgálata során otthonosan kell mozognia:[1011] 1. a lelki formálódás, melynek középpontjában az istenkapcsolat áll és a lelki út; 2. önmagunkkal való sáfárkodás: a lelkész önismerete és önmagához fűződő viszonya: a testünkkel, a családi mintáinkkal, hozott örökségünkkel való viszony, az életritmus, az időgazdálkodás; 3. érzelmi intelligencia: az emberi kapcsolatainkban való eligazodás készsége és képessége; 4. kulturális intelligencia: kontextualizáció, társadalomismeret, szociális készségek; 5. házasság és család: határok kérdése, támogató közösség kialakítása, segítségkérés és elfogadás; 6. vezetés és irányítás: adminisztráció, a közösség vezetésének kérdései; 7. pénzügyek. A kérdőíves kutatásból levont következtetések alapján szükségesnek látják az egyéni lelkigondozás és mentorprogramok, önismereti kurzusok, imaközösségek és lelkigyakorlatok, a lelkipásztorlétről szóló szeminárium bevezetését vagy fenntartását, illetve a személyes kísérést és az egyházi vezetők jelenlétét valamint a hitéleti alkalmakat integráló időbeosztást.[1012] A Károli Gáspár Református Egyetem monasztikus teológiai irányt mutató szárnypróbálgatásai közé tartozott a kötelező kollégiumi bentlakásra vonatkozó előírás, melyet 2012-ben vezettek be. A teológushallgatók számára az

[1007] Siba Balázs: Spiritualitás és teológia, in Lányi Gábor (szerk.): *A reformáció örökségében élve. A reformáció hatása a teológiai oktatásra*, Budapest, KRE-L'Harmattan, 2018, 131-133.

[1008] Tóth-Gyóllai, Gér, Siba, 2023, 35.; Szükséges megjegyezni, hogy a személyiségformálás a lelki formálódáshoz vagy más szóval spirituális formálódáshoz kapcsolódik ez esetben.

[1009] Tóth-Gyóllai, Gér, Siba, 2023, 36.

[1010] Gér András, Siba Balázs, Tóth-Gyóllai Dániel: Co-curriculum a lelkipásztorképzésben – egy teológiai hallgatók között végzett kérdőíves kutatás tanulságai, in: *Sárospataki Füzetek,* 1/27, 2023, 89.

[1011] Gér, Siba, Tóth-Gyóllai, 2023, 92-93.

[1012] Gér, Siba, Tóth-Gyóllai, 2023, 108.

életközösség teret nyitott a lelkiségnek: a hajnalban tartott közös imareggelik, a külsős bentlakók számára tartott kiscsoportos otthonórák, az imaközösségek, dicsőítő alkalmak mind a lelki életbe való belegyakorlást szolgálták, melyet a teológiai képzés kiegészített: egyensúlyba tartva a teológia skolasztikus és monasztikus oldalát. Látjuk, hogy a spiritualitás a lelkészképzésben az elmúlt évszázadban kialakult hiányt töltheti be.

3. Következtetések

A spirituális fordulat – jóllehet a gyakorlati teológiában egy teljesen új megközelítés – mégse lehet azt mondani, hogy kizárólagosságot igényelve szeretné megváltoztatni mindazt, amit a teológiatörténetben gyakorlati teológiának neveztek. Ha azzal a feltevéssel élünk, hogy az egész diszciplínát kívánja megváltoztatni, kizárva elődeinek hagyatékát, akkor rossz nyomon járunk, ugyanis a spirituális fordulat a felvilágosodásban, azaz a modernitás virágkorában kialakult hiányosságokat igyekszik betölteni azáltal, hogy egy, a modernitást zárójelbe tevő filozófiai szellemtörténeti szakaszban keresi saját identitását: egyfelől leszámol azzal, hogy a tudománynak csak és kizárólag objektivitásra kell törekednie, másrészről az evolúció fejlődésre irányuló paradigmáját igyekszik meghaladni, végül a demisztifikáló és varázstalanító, kizárólag intellektuális racionalista megközelítéseket igyekszik felülírni azáltal, hogy komolyan veszi Isten *totaliter aliter* voltát és azt, hogy a Szentlelke élő és ható. Mindezek a gyakorlati teológiában új szempontokat jelentenek: fenomenológiai és gyakorlati oldalon is. Ugyanakkor nem veti el és nem zárja ki a professzionalizációra vonatkozó gyakorlati teológiai meglátásokat. A spirituális megközelítés abból indul ki, hogy a sikeres lelkészi szolgálat alapja, ha a lelkész elsősorban maga formálódik és az ő változása gyakorol hatást a másik emberre. Nem véletlenül szerepelt a spiritualitás és misszió egymás mellett a Károli Gáspár Református Egyetem meghirdetett továbbképzésében, ugyanis e kettő más irányba hat és más funkciót lát el. Amennyiben valamelyik hiányzik, a gyakorlati teológia nem tudja betölteni a küldetését. A spiritualitás elsősorban a teológus lelki formálódását tűzi ki céljául és csak másodsorban a környezetére gyakorolt hatását, ami szükséges a misszióhoz, enélkül hiteltelenné válhat. Pál apostol is önmagát „bűnösök közt az elsőnek” (1Tim 1,15b) nevezte, ami azt is jelenti, hogy a missziójának kritériuma és alapfeltétele volt saját megtérésének és megszentelődésének élménye, a saját lelki formálódása. A spiritualitás misszió nélkül pedig önmagáért való tevékenységgé válhat, melyben a közösség és a másokkal való kapcsolat nem számít, csak a saját lelki fejlődése.

Az alábbi ábrán látható, hogy ki végzi, milyen céllal, milyen kísértésekkel és milyen eredmény reményében a missziót és a spiritualitást.

	Misszió	Spiritualitás
Iránya	mások irányába mutató (másokért vagyok)	belső munka (a közösség is értem van)
Célcsoportja	elsősorban a másikra gyakorolt hatás számít	elsősorban a saját magunkon végzett munka számít
Kísértései	tárgyiasítás: megnyerni a másikat	elhanyagolás: csak én számítok
Haszna	missziói küldetéstudat	megszentelődés

2. ábra: misszió – spiritualitás (saját ábra)

Azt láttuk tehát, hogy a spiritualitás ebben a komplementer szerepben nagyon építő a lelkészképzés számára. A lelkipásztori szolgálat kihívásaira pedig olyan szempontokat érvényesít, melyek egy adott közösség növekedéséhez járulhatnak hozzá, ugyanis komolyan veszi az új szellemiséget, mely már nem feltétlenül tud mit kezdeni a modernitás eszközeivel és válaszaival.

Befejezés

A doktori disszertáció témáját képező spirituális fordulatot a 20. század végén szárba szökkenő posztmodernnel elkezdődött társadalmi változások váltották ki. A gyakorlati teológia mint a lelkészi szolgálattal és gyakorlattal leginkább kapcsolatban álló diszciplína találkozik az adott társadalmi kontextus legfontosabb kérdéseivel és problémáival és keresi a választ és a megoldást a teológia többi aldiszciplínájával együttműködve. A spirituális fordulat gyökere tehát a posztmodern, míg a virágkora már a posztmodernt is meghaladó, a modernitás teljes tagadására és zárójelbe tételére törekvő nonmodern. A nonmodern egy új paradigma, mely a modernitásra jellemző belső linearitást rejtő fejlődés lehetőségét tagadja és sokkal inkább a párhuzamos valóságokban, hibridállapotokban gondolkodik. A többszörös valóság pedig lehetővé teszi az egyidejűségben megélt változást – még akkor is, ha az egy folyamat része vagy pontszerű esemény. A nonmodern filozófiája áthatja az ember életéről, hitéről, gondolkodásmódjáról, ismeretelméleti oldaláról való gondolkodásunkat. Nagyon találóan mutatja be a nonmodern emberképét az alábbi idézet:

> A posztmodern léthelyzet zavarba ejtő tapasztalata, ha a korábban kötelező és határolt kozmológiák között közlekedő, de szituatív kontextusaiban hitelesen és őszintén viselkedő, gondolkodó személy a kezelő orvosának, lelkészének csalódást okoz elkötelezetlen nyitottságával, sajátos kozmológiai választási szabadságával, szinkrét és eklektikus hiedelemképzésével, viselkedésével.[1013]

A gyakorlati teológia tehát azzal a problémával kell szembenézzen, hogy a gyülekezet két út között választhat: vagy egy csökkenő tendenciát felmutató modernitásban otthonra találó közösség megmaradását tűzi ki célul, vagy utakat keres a többszörös valóságokban élő, kulturális, felekezeti és vallási határokat könnyedén átlépő új generációk megszólításához a növekedés érdekében. Ahhoz, hogy igazán megértsük, hogy a spirituális fordulat kapcsán miért ezt a három fogalmat emeltük ki, látnunk kell, hogy a többszörös valóságok valójában a ma élő ember tradícióhoz való viszonyának következményei. Ugyanis ma egyszerre vagyunk képesek több tradícióban is otthon lenni. Ez azért történhet meg, mert többé nem az „atyáról fiúra” szálló, linearitást mutató egyenesívű átörökítés, beletanulás történik, hanem egyszerűen a tapasztalatszerzés lehetőségével megnyílnak a határok és a kapuk más kulturális, vallási és felekezeti tradíciók felé. A posztmodernt megelőző korszakban a nagy

[1013] Baji Lázár, 2025, 203.

történetek jó eszközei voltak a tradálásnak, mely egy adott közösség határait megerősítette, sőt zárttá is tehette.

> Ehhez a valósághoz képest vannak eltérő és határolt valóságok, amelyek nem általánosak, de megközelíthetőek, be lehet lépni tartományaikba, és tapasztalatot lehet szerezni, iskolázódni. Ilyenek lehetnek a kívülálló számára titokzatos hívatás világok, szubkultúrák, misztikus közösségek. De ide lehet sorolni olyan „más" valóságokat, ahová a személy ideiglenesen belépni kényszerül, mint például a katonaság vagy a kórházi világ a beteg számára. Ezek sajátos részuniverzumok, élménytartományok, határolt diskurzus-, és jelentésvilágok. Az átjárás a köznapi és a túlnyomó többség számára általános valóságból lehetséges, azonban sajátos törésvonalakkal jár, diszkontinuus, és zavart okoz a korábbi önazonosításban és közösségvállalásban, még akkor is, ha természetesen visszatérésre mód van. Ez lehet állandósult „köztes lét", többes identitás, vegyes etnikai és vallási közösségekben, kétnyelvű családokban gyakori élethelyzet.[1014]

A tapasztalat – mint a protestáns gyakorlati teológiában is megerősödő episztemológiai út – a kognitív ismeretszerzéssel szemben egyre inkább érvényt szerzett. Azaz sokkal inkább illeszkedik ahhoz az individuális képhez, mely saját maga akar megtapasztalni, átélni, mintsem, hogy valamilyen autoritás számára kijelölje az utat vagy tanítsa valamire. A spirituális fordulat a gyakorlati teológia számára rehabilitálta a tapasztalatszerzést Isten vonatkozásában, azaz az érzékek, a test és az érzelmek is bekapcsolódtak az Isten megismerésének folyamatába. A disszertáció tapasztalatról szóló fejezetében azonban élesen elválik: az Isten munkájáról és a magáról Istenről szerzett tapasztalat, továbbá aközött is különbséget teszünk, hogy külső vagy belső tapasztalatról beszélünk. A tradíció című fejezetben a nonmodern többszörös valóságát hűen tükröző hozzáállást fejtettük ki arra nézve, ahogyan azt a gyakorlati teológia spirituális fordulata integrálja. Azt látjuk, hogy egyrészt a gyakorlati teológia a reformáció előtti örökséghez nyúlik vissza és a reformációt követően más keresztyén felekezetek és más vallások tradíciójából is merít azáltal, hogy beemel bizonyos gyakorlatokat, nyelvi kifejezéseket és teológiai megközelítéseket. Azt is látjuk, hogy a források használata a mai kor jellegzetes társadalmi kérdései köré szerveződnek: a nárcizmus, az információ- és ingerelárasztás, a teljesítménykényszer és a határtalanság. A harmadik nagy fejezetben a spirituális fordulat célkitűzésével dolgoztunk,

[1014] Baji Lázár, 2025, 204-205.

melyet a transzformáció fogalmával írtunk le. A transzformáció olyan változás, mely a fejlődési modellekkel szemben nem teljessé válást jelent, hanem átlépést, radikális változást, paradigmaváltást. A lehetőségek végtelenjében és a hibriditás állapotában tehát már nem egy adott, lineáris életút kiteljesedéséről beszélünk, hanem mindent átható változásról, átlépésről egy másik valóságba.[1015] A transzformáció kapcsán nem az erkölcsös élet kimunkálása, a vallásos érzület vagy a tudásszerzés a cél, hanem az ember teljes és radikális változása, mely az ember egészét érinti. Végül azt néztük meg, hogy a gyakorlati teológia diszciplínájára és a lelkészképzésre milyen hatást gyakorol ez az új megközelítés. Azt látjuk, hogy valóban szintézist alkot a kérügmatikus és az empirikus megközelítés között a gyakorlati teológiában és a spiritualitás az új filozófiai kontextus elemeit beemelve, annak kihívásaira válaszolva igyekszik egy új szemléletmódot érvényesíteni tudományos és nem tudományos keretek között is, mintegy pótolva a gyakorlati teológia korábbi hiányosságait.

[1015] Schulze, 1992, 39-40.

Bibliográfia

Ralph Adolphs, Antonio R. Damasio: Az érzelem és gondolkodás kölcsönhatása: egy neurobiológiai elképzelés, in: Joseph P. Forgas (szerk.): *Az érzelmek pszichológiája*, Kairosz Kiadó, h.n., i.n., 31-52.

Theodor W. Adorno: *Studien zum autoritären Charakter,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979

Theodor W. Adorno: *Aesthetic Theory,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997

Robin van den Akker, Alison Gibbons, Timotheus Vermeulen: *Metamodernism, Historicity, Affect and Depth after Postmodernism,* London, New York, Rowman&Littlefield, 2017

A Tiszáninneni Református Egyházkerület Elnöksége (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára,* Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1981

Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, Susan Nolen-Hoeksema: *Pszichológia,* Osiris Kiadó, Budapest, 1999, (2. kiadás)

Avilai Szent Teréz: *A belső várkastély,* Sarutlan Kármelita Nővérek, Jel Kiadó, Budapest, 2020

Earl Babbie: *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata,* Balassi Kiadó, Budapest, 2003

Baji Lázár Imre: A többszörös valóságok fenomenológiája és a kozmológiai pluralizmus. A modernitás nagy narratíváinak korlátbontó kritikája, a szekularizáció és a varázstalanítás (Einzauberung) metanarratívái, in: Baji Lázár Imre: *Jászol és Média. Vallás- és médiaantropológiai írások,* Püski Kiadó, Budapest, 2025 (kézirat)

Balogh István, Karácsony András: *Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig*, Balassi Kiadó, Budapest, 2000

Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften,* Rowohlt Taschenbuch Verlag, Berlin, 2014, (5. kiadás)

Hans Urs von Balthasar: Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*,* in: Hans Urs von Balthasar (szerk.): *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie 3.*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967

Bánki György: *A legnagyszerűbb könyv a nárcizmusról,* Ab Ovo Kiadó, h.n., 2016

Jack Barentsen: Embodied Realism as Interpretive Framework for Spirituality, Discernment and Leadership, in: Jacobus (Kobus) Kok, Steven C. van den Heuvel (szerk.): *Leading in a VUCA World. Integrating Leadership, Discernment and Spirituality,* SpringerOpen, 2019

Barry Barnes, David Bloor, John Henry: *A tudományos tudás szociológiai elemzése*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002

Hans-Martin Barth: *Spiritualität.* Ökumenische Studienhefte 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993

Karl Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Jürgen Moltmann (szerk.): *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I.,* Chr. Kaiser Verlag, München, 1962

Karl Barth: *Nein!: Antwort an Emil Brunner,* München, 1934;

Diana Butler Bass: *Christianity after Religion. The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening*, HarperOne, e-book; oldalszám nélkül

Batta István: *A spiritualitás újra-felfedezése a kálvinizmusban és Kálvin,* doktori disszertáció – Selye János Egyetem, Komárom, 2014

Zygmunt Bauman: *Liquid Life,* Polity Press, Cambridge, 2005

Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1986

Michael Beintker: Calvins Theologie des Heiligen Geistes, in: reformiert-info.de - Calvins Theologie des Heiligen Geistes (letöltés ideje: 2023.05.20.)

Peter A. Berger, Klaus Hock, Thomas Klie: Religionshybride – Zur Einführung, in: Peter A. Berger, Klaus Hock, Thomas Klie (szerk.): *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten,* Springer Fachmedien, Wiesbaden, 2013

Bernhardt Dóra: A mindennapok spiritualitása: test és lélek, egészség és betegség, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021

Reinhold Bernhardt: Einleitung, in: Reinhold Bernhardt (szerk.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie,* Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh, 1991

Reinhold Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion,* Theologischer Verlag, Zürich, 2005

Dr. Békési Andor: A kegyesség látszata és valósága*,* in: *Református*k *Lapja,* 6, 1980

Békési Sándor: Tapasztalat, 141-145 in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Kaszó Gyula (szerk.): *Hitben növekedni. ősi gyökerek és új hajtások. Tanulmányok Németh Dávid hatvanötödik születésnapjára,* Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2021, 141-162.

Békési Sándor: *Ergon. A keresztyén esztétika teológiája*, Mundus Novus, Budapest, 2010

Sabine Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik,* Vier-Türme-Verlag, Kiel, 2012, (2. kiadás)

Sabine Bobert: *Mystik und Coaching: mit MTP - The Mental Turning Point*, Vier-Türme-Verlag, Kiel, 2016, (2. kiadás)

Sabine Bobert: Den Himmel überall finden. Die Rolle von Schweigen und Meditation, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck & Ruprecht Gmbh & Co. KG, Göttingen, 2019, 494-514.

Sabine Bobert-Stützel: *Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie,* Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2000

Rudolf Bohren: *Predigtlehre*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1972

Michael von Brück: Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage, in: Reinhold Bernhardt (szerk.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh, 1991, 81-103.

Anton A. Bucher: *A spiritualitás pszichológiája,* Oriold és Társai, Budapest, 2018

Bullinger Henrik: *Második Helvét Hitvallás*, Kolozsvár, 2010, in: Masodik_Helvet_Hitvallas.pdf (letöltés ideje: 2025.01.23.)

Agnes Callard: *Aspiration. The Agency of Becoming*, Oxford University Press, Oxford, 2018

Joseph Campbell: *Az ezerarcú hős,* Édesvíz Kiadó, Budapest, 2010

D. A. Carson, Douglas J. Moo: *Bevezetés az Újszövetségbe,* Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2007

Rebecca Chan: Transformed by Faith, in: Faith and Philoophy: *Journal of the Society of Christian Philosophers*, 36/1, 2019, 4-32.

Tasha Chapman, Mikola Borbála: Reziliencia a szolgálatban: amit a lelkipásztoroktól tanultunk hét évnyi kutatás során, in: *Sárospataki Füzetek,* 27/1, 2023, 17-32.

Clive S. Chin: Calvin's mysticism, in: *Torch Trinity Journal* 6/2003, 183-209.

Yves M-J. Congar: *Az egyház élő hagyománya. Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról,* Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015

Moheb Costandi: *Neuroplasticity*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, 2016

Thomas J. Csordas (szerk.): *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994

Thomas J. Csordas: Embodiment as a Paradigm for Anthropology, in: *Ethos,* 18/1, 1990, 5-47.

Andrew Culbreth, Marta Jimenez: Aristotle on Personal and Epistemic Transformation, in: G. Anthony Bruno, Justin Vlasits (szerk): *Transformation and the History of Philosophy*, Routledge, Abingdon, Oxon, New York, 2024, 20-34.

Czeglédi Sándor: A teológia tanítása a kollégiumban, in: Barcza József (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története,* MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1988

Czopf Áron, Horváth Márk, Lovász Ádám: *Nonmodern. A kívüliség szférikus elmélete*, Batthyány Lajos Alapítvány, Budapest, 2024

Corinna Dahlgrün: *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott,* Walter De Gruyter Gmbh., Berlin, Boston, 2018

Corinna Dahlgrün: Exerzitien und geistliche Begleitung, in: Peter Zimmerling: (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gmbh & Co. KG, Göttingen, 2019, 598-615.

Corinna Dahlgrün: So ist's ja besser zu zweien als allein, in: Alexander Deeg, Markus Schmidt (szerk): *Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2023

Antonio R. Damasio: *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy,* ADUPRINT, Budapest, 1996

Alexander Deeg, Markus Schmidt: Spiritualität und Gemeinschaft als Koordinaten im Werk Peter Zimmerlings, in: Alexander Deeg, Markus Schmidt (szerk): *Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2023

Tom Doyle, Greg Webster: *Dreams and Visions: Is Jesus Awakening the Muslim World?,* Thomas Nelson, h.n., 2012

Wolfgang Drechsel: *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive,* Gütersloher Verlag, Gütersloh, 2002

Rod Dreher: *Szent Benedek válaszútján,* MCC Mathias Corvinus Collegium, Osiris Kiadó, Budapest, 2021

Gerhard Ebeling: Az egyháztörténet mint a Szentírás értelmezésének története, in: Czachesz István (szerk.): *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet,* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994

Gerhard Ebeling: Isten szava és a hermeneutika*,* in: Gerhard Ebeling: *Isten szava és a hermeneutika, Isten és szó*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995

Gerhard Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens I*., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1986 (1986/a)

Gerhard Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens II.*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1986 (1986/b)

Robert A. Emmons: Emotion and Religion, in: Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, The Guilford Press, New York, London, 2005, 235-252.

George L. Engel: How much longer must medicine's science be bound by a seventeenth century world view? in: *Psychotherapy and Psychosomatics,* 57/1-2., 1992, 3-16.

Thomas Hylland Eriksen, Finn Sivert Nielsen: *A History of Anthropology,* Pluto Press, London, 2001

Holger Eschmann: Die Bedeutung des Segens für die Praxis evangelischer Spiritualität, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck & Ruprecht Gmbh & Co. KG, Göttingen, 2019, 277-293.

Christian Eyselein, Christel Keller-Wentorf, Gerhard Knodt, Klaus Raschzok (szerk.): *Evangelische Aszetik. Ein Programm macht Schule,* Evangelische Verlagsanstalt, Lepzig, 2021

Christian Eyselein, Tobias Kaspari (szerk.): *Praxisfelder evangelischer Aszetik,* Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2022

Fabiny Tibor: „Boldog, aki olvassa". Rendkívüli rendezvény római katolikus testvéreinknek a Biblia évében, in: Fabiny Tibor: *Hívő megértés. Válogatott egyházi publicisztika. Teológiai reflexiók,* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2008 (2008/a)

Fabiny Tibor: Hívő olvasás nélkül nincs megértés, in: Fabiny Tibor: *Hívő megértés. Válogatott egyházi publicisztika. Teológiai reflexiók,* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2008 (2008/b)

Fazakas Sándor: Luther és Kálvin kegyessége, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021

Mike Featherstone: *Consumer Culture&Postmodernism,* SAGE Publications, London, Newbury Park, New Delhi, 1991

Kristian Fechtner: Evangelische Spiritualität im Kirchenjahr, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck&Ruprecht GmbH&Co. KG, Göttingen, 2019, 357-373.

Fekete István, Pléh Csaba: A nyelvi relativizmus és az idegrendszeri plaszticitás, in: *Magyar Pszichológiai Szemle,* 63/1, 2008, 181-211.

Joseph P. Forgas: Bevezetés: Az érzelmek pszichológiája, in: Joseph P. Forgas (szerk.): *Az érzelmek pszichológiája*, Kairosz Kiadó, h.n., i.n., 9-30.

Richard J. Foster: *Celebration of discipline, The Path to Spiritual Growth,* 20th Anniversary Edition, perfectbound (e-book), HarperSanFrancisco, 1998

Richard J. Foster, Kathryn A. Helmers: *Life with God. Reading the Bible for Spiritual Transformation,* HarperCollins e-book, h.n., 2008

Richard J. Foster: *Prayer. Finding the Heart's True Home,* 10th Anniversary Edition, perfectbound (e-book), HarperSanFrancisco, 1992

Richard J. Foster: *Streams of Living Water. Essential Practices from the Six Great Traditions of Christian Faith,* HarperCollins Publishers (e-book), New York, i.n.

James W. Fowler: *Stages of Faith,* HarperCollins Publishers, New York, 1981

Szemjon L. Frank: *A társadalom szellemi alapjai. Bevezetés a társadalomfilozófiába,* Kairosz Kiadó, Budapest, 2005

Edwin H. Friedman: *Nemzedékről nemzedékre,* Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008

Füsti-Molnár Szilveszter*: Posztmodern spiritualitás és a keresztyén* lelkiség Kálvin teológiájának tükrében, in*: Sárospataki Füzetek*, 13. évf. 2009/3, 152-167.

Füsti-Molnár Szilveszter: „Eritis Sicut Deus". Betekintés Kálvin teológiájának a keresztyén lelkiséggel kapcsolatos összefüggéseibe, in: *Sárospataki Füzetek*, 18/4, 2014, 29-38.

Arnold Gehlen: *Az ember természete és helye a világban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1976

Michael Gelven: *What Happens to Us When We Think. Transformation and Reality*, State University of New York Press, New York, 2003

Gér András, Siba Balázs, Tóth-Gyóllai Dániel: Co-curriculum a lelkipásztorképzésben – egy teológiai hallgatók között végzett kérdőíves kutatás tanulságai, in: *Sárospataki Füzetek,* 1/27, 2023

Anja Ghiselli: Luther Márton öröksége és a lelkivezetés a pszichoegyház korában, in: Heikki Kotila (szerk.): *A lelkivezetés kézikönyve,* Luther Kiadó, Budapest, 2019

Sheridan Gilley: Life and writings, in: Ian Ker, Terrence Merrigan (szerk.): *The Cambridge Companion to John Henry Newman,* Cambridge University Press, New York, 2009, 1-28.

Joachim Gnilka: *A názáreti Jézus. Üzenet és történelem,* Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 2001

Herbert és Irene Goldenberg: *Áttekintés a családról. Három kötetben. 2. kötet,* Animula Kiadó, Budapest, 2008

Roger L. Gould: *Transformations. Growth and Change in Adult Life,* Simon and Schuster, New York, 1978

Joel B. Green: Soul, in K. Doob Sakenfeld et al. (szerk.*): The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5. köt., Abingdon Press, Nashville, 2009. 358-359

Christian Grethlein: *Pfarrer – ein theologischer Beruf!*, Ed. Chrismon, Frankfurt am Main, 2009

Christian Grethlein: *Praktische Theologie*, Walter de Gruyter Gmbh, Berlin, Boston, 2016, (2. kiadás)

David Ray Griffin: *Deep Religious Pluralism,* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2005

David R. Griffin: „Preface". In: David R. Griffin (szerk.): *Religious Pluralism,* John Knox Press, Louisville, Kentucky, Westminster, 2005

Em Griffin: *Bevezetés a kommunikációelméletbe,* Harmat Kiadó, Budapest, 2003

Albrecht Grözinger: *Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft,* Chr. Kaiser Gütesloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998

Albrecht Grözinger: *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlag, Gütersloh, 1995

Gyorgyovich Miklós: Különböző generációk vallási attitűdjei, in: Gyorgyovich Miklós: *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi tanulmányok,* Századvég Kiadó, Budapest, 2020

Romano Guardini: *Az Úr Krisztus. Elmélkedések Jézus Krisztus személyéről és életéről,* Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 2006

Jürgen Habermas: Egy befejezetlen projektum – a modern kor, in Bujalos István (összeáll): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas Jean-François Lyotard Richard Rorty tanulmányai*, Századvég Kiadó, Budapest, 1993

Byung-Chul Han: *A kiégés társadalma,* Typotex Kiadó, Budapest, 2019

Byung-Chul Han: *A rítus eltűnése. A jelen topológiája,* Typotex Kiadó, Budapest, 2023

Byung-Chul Han: *Az idő illata. Filozófiai esszé az elidőzés művészetéről,* Typotex Kiadó, Budapest, 2024

Hanula Gergely: Az egyházatyák útmutatásai a lelki életre, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor: *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021

Herbert Haslinger: *Pastoraltheologie,* Verlag Ferdinand Schöningh Gmbh &Co. KG, Paderborn, 2015

Ihab Hassan: *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1982

Michael Herbst: Gemeinschaftliche Spiritualität: Mehr Anspruch als Wirklichkeit, in: Alexander Deeg, Markus Schmidt (szerk): *Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2023

Sabine Hermisson: *Spirituelle Kompetenz. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf,* Vandenhoeck&Ruprecht Unipress, Göttingen, 2016 (2016/a)

Sabine Hermisson: Megatrend Spiritualität in der theologischen Ausbildung? Ein einleitender Überblick in: Sabine Hermisson, Martin Rothgangel (szerk): *Theologische Ausbildung und Spiritualität*, Vienna University Press, Wien, 2016 (2016/b)

Karl Heussi: *Az egyháztörténet kézikönyve*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000

John Hick: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Macmillan, London, 1973

John Hick: The Non-Absoluteness of Christianity*,* in: John Hick, Paul F. Knitter (szerk.) *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religious,* Orbis Books, Maryknoll, 1987

Mike Higton: *A Theology of Higher Education,* Oxford University Press, Oxford, 2012

Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede, Michael Minkov: *Cultures and Organizations. Software of the Mind. Interculutral Cooperation and Its Importance for Survival,* McGraw Hill, New York, Chicago, San Francisco, Lisbon, London, Madrid, Mexico City, Milan, New Delhi, San Juan, Seoul, Singapore, Sydney, Toronto, 2010

Gert Jan Hofstede, Paul B. Pedersen, Geert Hofstede: *Exploring Culture. Exercises, Stories and Synthetic Cultures,* Intercultural Press, Yarmouth – Nicholas Brealey Publishing, London, 2002

Arthur Holder: Introduction, in: Arthur Holder (szerk.): *The Blackwell Companion to Christian Spirituality,* Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton, 2005

Bradley P. Holt: *Thirsty for God. A Brief History of Christian Spirituality,* Fortress Press, Minneapolis, 2017

Ralph W. Hood, Jr.: Mystical, Spiritual and Religious Experiences, in: Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, The Guilford Press, New York, London, 2005, 348-364.

Klaas Huizing: *Ästhetische Theologie I. Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie,* Kreuz Verlag GmbH & Co. KG, Stuttgart, 2000

Klaas Huizing: *Ästhetische Theologie II. Der inszenierte Mensch, Eine Medien-Anthropologie,* Kreuz Verlag GmbH & Co. Kg Stuttgart, Zürich, 2002

William James: *A vallási élmény változatai. Tanulmány az emberi természetről,* Osiris Kiadó, Budapest, 2019

Fredric Jameson: *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*, Budapest, Noran Libro, 2010

Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet - esztétikai tapasztalat - irodalmi hermeneutika*. *Irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997

Manfred Josuttis: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität,* Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1996

Manfred Josuttis: *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge,* Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002

Manfred Josuttis: *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1974

Carl Gustav Jung, Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler: *The Collected Works of C. G. Jung: Civilization in transition,* Princeton University Press, Routledge, 1970

Carl Gustav Jung: *The Archetypes and the Collective Unconscious,* Princeton University Press, Princeton, 1981

Kálvin János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere I.,* Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2014

Isolde Karle: *Praktische Theologie*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2021, (2. kiadás)

Kempis Tamás: *Krisztus követése,* in: Kempis Tamás: Krisztus követése (ppek.hu), (letöltés dátuma: 2023.04.02.)

Kerekes Károly: A misztikus Szent Bernát, in: *Vigília*, 67/7, 2002, 482-491.

Patricia King: *Spiritual Revolution. Experience the Supernatural in Your Life Through Angelic Visitations, Prophetic Dreams, and Miracles,* Destiny Image Publishers, Shippensburg, 2006

Paul F. Knitter: *One earth many religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility,* Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995

Paul F. Knitter: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* Orbis Books, Maryknoll, 1985

Hubert Knoblauch: *Populäre Religion: Auf dem weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Campus Verlag Gmbh, Frankfurt, New York, 2009

Kodácsy Tamás: Hogyan is írjuk felül a protestáns transzcendenciát? in: *Kegyesség tanulmányok,* 2019, in: Kodácsy Tamás: Hogyan is írjuk felül a protestáns transzcendenciát? – Kegyesség tanulmányok, (letöltés ideje: 2024.12.16.)

Heinz Kohut: *A szelf analízise,* Animula Kiadó, Budapest, 2001

Korpics Márta: Az élmények szerepe a vallásosságban, in: Glózer Rita, Mártonffy Marcell, Szöllősy Ágnes (szerk): *A kölcsönösség struktúrái,* Balassi Kiadó – Magyar Pax Romana, Budapest, 2002, 166-175.

Heikki Kotila: A lelkivezetés időszerűségéről, in: Heikki Kotila (szerk.): *A lelkivezetés kézikönyve,* Luther Kiadó, Budapest, 2019

Kovács Endre: A 12-14. századi teológiai paradigmaváltás, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor: *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021

Kovács Gergő: Kálvin János és Thomas F. Torrance úrvacsoratanának összehasonlítása, in: Gér András László, Jenei Péter, Zila Gábor (szerk.): *Hiszek, hogy megértsem. Konferenciakötet,* Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015, 187-193.

Krasznay Mónika: *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztény lelki életben és napjaink lelkigondozói-terápiás gyakorlatában. Teológiai, valláslélektani és pasztorálpszichológiai aspektusok.* (Doktori értekezés a gyakorlati teológia tárgykörében), DRHE, Debrecen, 2014

Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat, Budapest, 1984

Martina Kumlehn: Frömmigkeit/Spiritualität, in: Kristian Fechtner, Jan Hermelink, Martina Kumlehn, Ulrike Wagner-Rau (szerk.): *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 2017

George Eldon Ladd: A Theology of the New Testament, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1993

Ernst Lange: *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart,* Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus und Kreuzverlag Gmbh, Stuttgart Gelnhausen, 1966 (2. kiadás)

Christopher Lasch: *Az önimádat társadalma,* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984

Bruno Latour: *Hibrid gondolkodás. Válogatott tanulmányok,* I.T.E.M. Alapítvány/Kijárat, Budapest, 2021

Bruno Latour: *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány,* Osiris Kiadó, Budapest, 1999

László Tamás: „Isten igen, egyház nem" – A vallási individualizáció egy manifesztációjáról, in: Gyorgyovich Miklós (szerk.): *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi tanulmányok,* Századvég Kiadó, Budapest 2020

Lázár Imre: Az élet kereke: A fenntarthatóság és folytathatóság környezetantropológiai kérdései, in: *Magyar Tudomány,* Budapest, 172/4, 2011, 687-693.

Lázár Imre: Az orvosi/antropológiai értelmezés logikái, in: dr. Lázár Imre, dr. Pikó Bettina (szerk.): *Orvosi antropológia,* Medicina Könyvkiadó Zrt., Budapest, 2012

Jean Leclercq: *Clairvaux-i Szent Bernát,* Szent István Társulat, Budapest, 1998

Leichenrede auf Dr. Martin Luther (Oratio in funere D. Martini Lutheri, 1548), in: Philipp Melanchthon: Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch von Hans-Rüdiger Schwab, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997

Gerardus Van der Leeuw: *A vallás fenomenológiája,* Osiris Kiadó, Budapest, 2001

Ulrich G. Leinsle: *A skolasztikus teológia története,* Osiris Kiadó, Budapest, 2007

Volker Leppin: *Die christliche Mystik,* C.H. Beck Verlag, München, 2007

Volker Leppin: *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln,* C.H. Beck Verlag, München, 2017 (2. kiadás)

Arnaud Liszka: Die Vermehrung der Religionshybride, in: Peter A. Berger, Klaus Hock, Thomas Klie: *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten,* Springer Fachmedien, Wiesbaden, 2013, 65-88.

James Edwin Loder: Erfahrung – praktisch-theologisch, in: Hans Dieter, Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (szerk.): *RGG* (4. kiadás), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1999, 1405.

James Edwin Loder: *The Transforming Moment*. *Understanding Convictional Experiences*, Harper&Row, Publishers, San Francisco, Cambridge, Hagentown, New York, Philadelphia, London, Mexico City, Sao Paulo, Sydney, 1981

Jürgen Lott: „Religion und Alltag" Henning Luthers „Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts", in: *Theologia Practica*, 27/3, 1992, 231-239.

Andrew Louth: *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei. Platóntól Dionüsziosz Areopagitészig,* Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2019

Richard F. Lovelace: *Dynamics of Spiritual Life. An Evangelical Theology of Renewal*, Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1979

Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot, in: Bujalos István (szerk.): *Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*, Századvég Kiadó, 1993

Martin Luther: *Der kleine Katechismus*, Vandenhoeck&Ruprecht GmbH & Co, Göttingen, 2017 (1529)

Martin Luther: *Der große Katechismus,* nexx Verlag, h.n., 2015 (1528)

Martin Luther: *Weimarer Ausgabe*, 50 (Schriften), Weimar, 1536/39, 660, 1–4.

John MacQuarrie: *Principles of Christian Theology*, SCM Press, London, 1966

Madas Edit: Kegyesség és anyanyelvű írásbeliség Magyarországon a XVI. század első harmadában, in: Boros István (szerk.): *Keresztény megújulási mozgalmak (1500-1800),* Szent István Társulat, Budapest, 2019

Makay Mónika, Kollár Dávid: A vallásosság tendenciái Európában, in: Gyorgyovich Miklós: *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi Tanulmányok,* Századvég Kiadó, Budapest, 2020

James Martin SJ: *Jezsuita spiritualitás. Gyakorlati útmutatás a hétköznapi élethez,* Ursus Libris, Budapest, 2013

Fridolin Marxer: *Die mystische Erfahrung,* Echter Verlag, Würzburg, 2003

Abraham H. Maslow: *A lét pszichológiája felé,* GABO Könyvkiadó, h.n. 2021

Abraham H. Maslow: *Religions, Values and Peak-experiences,* Penguin Books, h.n., 1976

Máté-Tóth András: *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése. Akadémiai doktori értekezés*, Szeged, 2014 (2014/a)

Máté-Tóth András: *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése,* Kolozsvár, 2014 (2014/b)

Máté-Tóth András: Magyarországon a vallásosság intézményi formái jelentősen meggyengültek, in: hvg360 - Máté-Tóth András valláskutató: Magyarországon a vallásosság intézményi formái jelentősen gyengültek (letöltés: 2024.11.05.)

Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába,* Osiris Kiadó, Budapest, 1995

Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába,* Osiris Kiadó, Budapest, 2002

Alister E. McGrath: *Christian Spirituality. An Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford, 1999

Alister E. McGrath: *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008

Alister E. McGrath: *Emil Brunner. Újraértékelés,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2018

Denise D. McKee, John N. Chappel: Spirituality and Medical Practice, in: *The Journal of Family Practice,* 35/2, 1992, 201-208.

Marshall McLuhan: *Die Gutenberg Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters,* Addison-Wesley (Deutschland), Bonn, Paris, 1995

Mézes Zsolt László: „…ímé az Isten országa ti bennetek van.” A spirituális önismeret mibenléte és jelentősége a lelkipásztorképzésben, in: *STUDIA. Debreceni Teológiai*

Tanulmányok. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológiai szakfolyóirata, 1-2., 2023, 38-51.

Jack Mezirow: *Learning as Transformation. Critical Perspectives on a Theory in Progress,* Jossey-Bass Inc Pub, San Francisco, 2000

Christian Möller: *Einführung in die Praktische Theologie,* A. Francke Verlag, Tübingen, Basel, 2004

Christian Möller: *Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität,* Calwer Verlag, Stuttgart, 2003

Molnár Tamás: *A modernség politikai elvei,* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998

Michael Moxter: Gefühl und Ausdruck. Nicht nur ein Problem der Schleiermacherinterpretation, in: Roderich Barth, Christopher Zarnow: *Theologie der Gefühle*, De Gruyter, Berlin, Boston, 2015, 125-141.

Mucsi Zsófia: Teret készíteni Istennek – Elméleti és gyakorlati megfontolások az imádság formájáról, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 305-318.

Klaus Nagorni: „Kommt, Kinder, lasst uns gehen…" Pilgern als Ausdrucksmittel protestantischer Spiritualität, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck & Ruprecht Gmbh & Co. KG, Göttingen, 2019, 725-740.

M. Naidoo: The Call for Spiritual Formation in Protestant Theological Institutions in South Africa, in *Acta Theologica Supplementum,* 11, 2008, in: The call for spiritual formation in Protestant theological institutions in South Africa (letöltés ideje: 2025.03.03.)

Jeffrey T. Nealon: *Post-Postmodernism or the Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism*, Stanford, Stanford University Press, 2012

Németh Dávid: A biblikus – avagy protestáns – spiritualitás jellemzői, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor: *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021

Németh Dávid: *Pasztorálantropológia,* KRE, L'Harmattan, Budapest, 2012

Németh Dávid: *Vallásdidaktika. A hit- és erkölcstan tanítása az 5-12. osztályban*, Budapest, KRE-L'Harmattan, 2017

Németh Tamás: Kálvin a Szentlélekről, in: https://punkosd.ma.ptf.hu/rendszeres-teologia/2014-3/dr-nemeth-tamas-kalvin-a-szentlelekrol#_ftn5 (letöltés ideje:2023.05.20.)

Richard Niebuhr: *Krisztus és kultúra,* Harmat Kiadó – SRTA, Budapest, 2006

Wilhelm Niesel: *Kálvin teológiája,* Magyarországi Református Egyház Kálvin Kiadó, Budapest, 1998

Walter Nigg: *A misztika három csillaga. Eckhart-Suso-Tauler domonkos misztikusok,* Paulus Hungarus-Kairosz Kiadó, h.n., i.n.,

Kurt Nowak: *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung,* Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2001

Janet Mola Okoko, Keith D. Walker, Scott Tunison: *Varieties of Qualitative Research Methods. Selected Contextual Perspectives,* Springer International Publishing, (e-book), 2023

Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*, Budapest, L'Harmattan, 2011

Richard Osmer: *Practical Theology. An Introduction,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, 2008

Heinrich Ott: Ein neues Paradigma in der Religionstheologie, in: Reinhold Bernhardt (szerk.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh, 1991

Rudolf Otto: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz,* Osiris Kiadó, Budapest, 1997

Pál Ferenc: *Természetes spiritualitás. Meghittségben Istennel,* Kairosz Kiadó, Budapest, 2011

Wolfhart Pannenberg: Rendszeres teológia 1., Osiris Kiadó, Budapest, 2005 (1988)

L. A. Paul: *Transformative Experience*, Oxford University Press, Oxford, 2014

Kim John Payne: *Egyszerűbb gyermekkor. Hogyan neveljünk nyugodtabb, boldogabb, magabiztosabb gyerekeket?* Kulcslyuk Kiadó, h.n., 2013

Simon Peng-Keller: *Geistbestimmtes Leben,* Theologischer Verlag, Zürich, 2018, (3. kiadás)

Simon Peng-Keller: *Sinnliches Erleben. Als Weg zur Gottesliebe. Scala divini amoris,* Echter Verlag, Würzburg, 2021

Simon Peng-Keller: *Einführung in die Theologie der Spiritualität,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010

Percze Sándor: A tapasztalás tanulása. Lelkivezetés és kísérés a pusztai szerzetesség gyakorlatában, in: Balogné Vincze Katalin, Kodácsy-Simon Eszter, Seres-Busi Etelka (szerk): *Teológia és tanulás: a változás lehetősége. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak és doktoranduszainak tanulmánykötete,* EHE, L'Harmattan Kiadó, Luther Kiadó, Budapest, 2024

David B. Perrin: *Studying Christian Spirituality,* Routledge Taylor&Francis Group, New York, London, 2007

Eugene H. Peterson: *The Jesus Way. A Conversation in following Jesus*, London, Hodder and Stoughton, 2007

Eugene H. Peterson: *The Contemplative Pastor. Returning to the Art of Spiritual Direction*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1989

Eugene H. Peterson: *A Long Obedience in the Same Direction. Discipleship in an Instant Society,* Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2000, (2. kiadás)

Ray C. Petry: *Late Medieval Mysticism,* The Westminster Press, Philadelphia, 1957

Josef Pieper: *Über den Begriff der Tradition*, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 72, Springer Fachmedien Wiesbaden Gmbh, Wiesbaden, 1958

Pléh Csaba: *A megismeréstudomány alapjai. Az embertől a gépig és vissza*, Typotex Kiadó, Budapest, 2013

Guy W. Rammenzweig: *Der Stellenwert von »Traditionen« im Religionsunterricht,* in: Praktische Theologie 6, 1971, 325-337

Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne,* Berlin, Surhkamp Verlag, 2017

Révész Imre: *A szatmárnémeti nemzeti zsinat és az első magyar református ébredés,* Református Traktátus Vállalat Kiadása, Budapest, 1947

Howard L. Rice*: Reformed Spirituality. An Introduction for Believers*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991

L. Richter: Erfahrung, in: Hans Frhr, v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege Knud E. Logstruff, Kurt Galling (szerk): RGG (3. Auflage), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1958, 551.

Paul Ricoeur, André Lacocque: *Bibliai gondolkodás,* Európa Kiadó, Budapest, 2003

John A.T. Robinson: *Gott ist anders*, Berlin, Evangelische Verlgsanstalt, 1965

Jan Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Mohr-Siebeck Verlag, Tübingen, 2018

Jan Rohls: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Mohr-Siebeck Verlag, Tübingen, 2002

Dietrich Rössler: *Grundriß der Praktischen Theologie,* Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994, (2. kiadás)

Traugott Roser: *Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen,* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2017

Traugott Roser: *Spiritual Care.Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang,* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2007

David Rutledge: James Loder's Redemptive Transformation in Practical Theology in: Dana R. Wright, John D. Kuentzel (szerk): *Redemptive Transformation in Practical Theology*, William. B. Eerdmans Publishing., Grand Rapids, 2004, Pp xiv.-455

Gerhard Ruhbach: *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens,* Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1987

Gerhard Sauter: *Zugänge zur Dogmatik,* Vandenhoeck &Ruprecht, Göttingen, 1998

Francis A. Schaeffer: *True Spirituality. How to Live for Jesus Moment by Moment*, Tyndale House, h.n., 1971

Schleicher Nóra: *Kvalitatív kutatási módszerek a társadalomtudományokban,* Századvég, Budapest, 2007

David M. Schnarch: *Constructing the Seuxual Crucible: An Integration of Sexual and Marital Therapy,* W. W. Norton, New York, 1991

Sandra M. Schneiders: Approaches to the Study of Christian Spirituality, in: Arthur Holder (szerk.): *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005 (2005/a)

Sandra M. Schneiders: The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline, in Elizabeth A. Dreyer, Mark S. Burrows (szerk): *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London, 2005 (2005/b)

Gerhard Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1992

Friedrich Schweitzer: *Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2003

Manfred Seitz: *Praxis des Glaubens: Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1978

Adam B. Seligman: *Modernity's wager. Authority, the Self and Transcendence*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000

Serafim Testvér: A keleti sivatagi atyák mint lelkivezetők, in: Heikki Kotila (szerk.): *A lelkivezetés kézikönyve,* Luther Kiadó, Budapest, 2019

Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története,* Kálvin János Kiadó, Budapest, 2008

Philip Sheldrake: *A Brief History of Spirituality,* Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton, 2007

Philip Sheldrake: *Theological Trends. The study of spirituality,* 162-172., in: The Study of Spirituality (theway.org.uk) (letöltés időpontja: 2022.07.26.)

LeRon Shults, Steven J. Sandage: *Transforming Spirituality. Integrating Theology and Psychology,* Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2006

Siba Balázs: *Változáskalauz. A személyes átalakulás négy fordulópontja*, Budapest, 2025 (kézirat)

Siba Balázs: Spiritualitás és teológia, in Lányi Gábor (szerk): *A reformáció örökségében élve. A reformáció hatása a teológiai oktatásra*, Budapest, KRE-L'Harmattan, 2018

Siba Balázs: *Isten és élettörténet*, Budapest, Loisir Könyvkiadó, 2010

Siba Balázs: *Pasztorálteológia. A református lelkészi hivatás vizsgálata interjúk tükrében*, Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020 (2020/a)

Siba Balázs: Előírt szabályok helyett útikalauz. Szempontok a protestáns spiritualitás megéléséhez a mindennapokban, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor: *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2021

Siba Balázs: *Hétfőtől szombatig. Lelki rítusok és spiritualitás a mindennapokban*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2022

Siba Balázs: Amikor a házigazda is vendég – közösségformálás az asztal körül, in: *Collegium Doctorum. Magyar református teológia,* 16/2, 2020, 269-281. (2020b)

Siba Balázs: A reményteljes múlt és a választott örökség, in: *Studia Theologia Reformata Transylvanica*, Universitatis Babeş-Bolyai 66/1, 2020, 189-200. (2020/c)

Sipos Írisz: Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften. Experimentierfeld für kreative Formen verbindlicher Spiritualität, in: Peter Zimmerling (szerk): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*, Vandenhoeck&Ruprecht GmbH&Co. KG, Göttingen, 2019

Dorothee Sölle: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes",* Kreuz-Verlag, Stuttgart, Berlin, 1967, (4. kiadás)

Helge Stadelmann, Stefan Schweyer: *Praktische Theologie. Ein Grundriss für Studium und Gemeinde,* Brunnen Verlag GmbH, Gießen, 2020

Klaus Strzyz: *Sozialisation und Narzißmus. Gesellschaftlicher Wandel und die Veränderung von Charaktermerkmalen,* Wiesbaden, 1978

Szabóné László Lilla: Gyógyító jelenlét – Isten jelenlétének valósága a lelkigondozás, lelki kísérés, testvéri melléállás alkalmain, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 231-248. (2021/a)

Szabóné László Lilla: „Gyógyítsatok betegeket…". Betegség – gyógyítás – lelkigondozás, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Kaszó Gyula: *Hitben növekedni – ősi gyökerek és új hajtások. Tanulmányok Németh Dávid hatvanötödik születésnapjára,* KRE, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2021 (2021/b)

Szabóné László Lilla: Mi van a megtérésen túl? 2. A lelki formálódás gyakorlati teológiai megközelítései, in: *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica*, 69/1, 2024, 304-322.

Szászné Lázár Eszter Csenge: A lelkipásztori hivatás krízise – Német modellek és magyar párhuzamok, in: Kamarás István OJD (szerk.): *Egyházszociológiai szövegek és feladatok,* Advent Kiadó és Adventista Teológiai Főiskola, Budapest, 2024

Szászné Lázár Eszter Csenge: *Empirikus fordulat a lelkigondozásban – különös tekintettel a bűn fogalmára*, szakdolgozat, KRE-HTK, Budapest, 2019

Szászné Lázár Eszter Csenge: Hová tűntél tekintély? – A ’68-as autoritáskrízis és az empirikus fordulat kapcsolata a gyakorlati teológiában*,* in: Furkó Péter (szerk.): *Az önképtől és tudásreprezentációtól a hatalommegosztásig. Tanulmányok a bölcsészettudomány, a hittudomány és a jogtudomány területeiről,* Károli Gáspár Református Egyetem, L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2019

Szászné Lázár Eszter Csenge: Posztmodern és spiritualitás. A protestáns gyakorlati teológia dilemmái, in: Dezső Tamás, Pócza István (szerk.): *Batthyány Lajos Alapítvány Doktori Ösztöndíjprogram Tanulmánykötet 2020/2021,* Batthyány Lajos Alapítvány, Budapest, 2022, 852-877. (2022/a)

Szászné Lázár Eszter Csenge: Protestantizmus és tradíció, in: Dezső Tamás, Pócza István (szerk.): *Batthyány Lajos Alapítvány Doktori Ösztöndíjprogram Tanulmánykötet 2021/2022,* Batthyány Lajos Alapítvány, Budapest, 2022, 468-480. (2022/b)

Szászné Lázár Eszter Csenge: Spiritualitás és kegyesség: Nyelvelméleti megállapítások különös tekintettel a protestáns gyakorlati teológia spiritualitás szavának megjelenésével kapcsolatos nyelvi jelenségre, in: Dezső Tamás, Pócza István (szerk): *Batthyány Lajos Alapítvány Doktori Ösztöndíjprogram Tanulmánykötet 2022/2023*, Batthyány Lajos Alapítvány, Budapest, 2023, 440-453.

Szászné Lázár Eszter Csenge: Ünnep mint lelki betöltekezés, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 189-201.

Szászné Lázár Eszter Csenge: Der umstrittene Beruf, in: Korcsmáros Enikő (szerk.): *A Selye János Egyetem 2018-as konferenciájának tanulmánykötete – Teológiai szekció,* Komárom, 2018

Szászné Lázár Eszter Csenge: Mindenek szerzője, Isten: Az autoritás teológiai aspektusai, in: *Magyar Művészet: A Magyar Művészeti Akadémia Elméleti Folyóirata,* 12/2, 2024, 35-42.

Szeiler Zsolt: Átistenülés a dénesi misztika hagyományában, in: Puskás Attila, Perendy László (szerk.): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok,* Szent István Társulat, Budapest, 2019

Szűcs Ferenc: *Dogmatika prolegomena*, Budapest, KRE-HTK, 1991

Helmut Tacke: *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme unnd Chancen heutiger Seelsorge,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1979, 13-14.

Dennis E. Tamburello: *Union with Christ. John Calvin and the Mysticism of St. Bernard,* Presbyterian Publishing Corporation, h.n., 1994

Seng-Kong Tan: Calvin's Doctrine of Our Union with Christ*,* in: *Quodlibet Journal,* 5, 2003, 1-24.

Tari Annamária, *#xz. Generációk online*, Tericum Kiadó, h.n., 2015

Tari Annamária: *Ki a fontosabb: Én vagy Én?,* Tericum Kiadó, h.n., 2013

Gerd Theißen: *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztyénség pszichológiája*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2008

Thoma László: *Az önértékelés jelentősége a valláspedagógiában – különös tekintettel a serdülőkorú fiatalok keresztyén nevelésére a hit- és erkölcstanórán,* doktori disszertáció – Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2018

Paul Tillich: *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002

Paul Tillich: *Létbátorság,* Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000

Tolcsvai Nagy Gábor: *Bevezetés a kognitív nyelvészetbe,* Osiris Kiadó, Budapest, 2013

Tolcsvai Nagy Gábor: *Idegen szavak szótára,* Osiris Kiadó, Budapest, 2007

Tóth-Gyóllai Dániel, Gér András, Siba Balázs: A nevelési program a magyarországi református lelkipásztorképzésben. A Coetus Theologorum munkája és egy teológus hallgatók között végzett kérdőíves kutatás, in: *STUDIA. Debreceni Teológiai Tanulmányok. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológiai szakfolyóirata,* 1-2., 2023, 11-37.

Tóth Sára: A hétköznapi, a rendkívüli és a szent. A protestáns spiritualitás és a szentséges megtapasztalása, in: Siba Balázs, Szabóné László Lilla, Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 169-188.

Tóth Sára:„Az ég oly messze van, még messzebb tőled én": protestáns transzcendencia és annak felülírási kísérlete a kálvinista Marilynne Robinson Gilead-trilógiájában – Kegyesség tanulmányok (letöltés ideje: 2024.11.19.)

Tóth Sára: A protestantizmus erősségei és gyengeségei. A protestáns princípium és a szakramentális szemlélet dialektikája Paul Tillich teológiájában, in: *Sárospataki Füzetek,* 26, 2022, 27-48.

Carl R. Trueman: *A modern én felemelkedése és diadala. Kulturális amnézia, expresszív individualizmus és a szexuális forradalomhoz vezető út,* Axioma – BKKI, Budapest, 2024

Török István: *Dogmatika,* Amszterdam, Free University Press, 1985

W. Trillhaas: Frömmigkeit, in: Hans Frhr, v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege Knud E. Logstruff, Kurt Galling (szerk): *RGG* (3. kiadás), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1958

Válóczy József: *A megosztott Logosz. Posztmodern gondolkodás és a kereszténység újrafogalmazásának kísérletei a teológiában*, Budapest, Szent István Társulat Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 2013

Vanyó László: *Ókeresztény Írók I. Az ókeresztény egyház és irodalma*, Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1980

Etienne Vermeersch: An Analysis of the Concept of Culture in: Bernardo Bernardi (szerk.): *The Concept and Dynamics of Culture. World Anthropology,* Mouton Publishers, The Hague, Paris, 1977

Gisbertus Voetius: Ta asketika, ……, Gisberti Voetii Theol. in Acad. Ultraj. Prof. Ta askētika, sive Exercitia ... - Gisbertus Voetius - Google Könyvek (letöltés dátuma: 2022.09.19.)

Kees Waaijman: Transformation. A Key Word in Spirituality, in: *Studies in Spirituality,* 8, 1998, 5-37.

Zhihe Wang: *Folyamat és pluralizmus. Kínai elmélkedés a sokszínűség harmóniájáról,* Pallas Athéné Könyvkiadó Kft, Budapest, 2020

Nigel Warburton: *A filozófia világa,* Kossuth Könyvkiadó, Debrecen, 1993

Pete Ward: *Introducing Practical Theology. Mission, Ministry, and the Life of the Church,* Baker Academic, Grand Rapids, 2017

Paul Watzlawick, John H. Weakland, Richard Fisch: *Változás. A problémák keletkezésének és megoldásának elvei,* Animula Kiadó, Budapest, 2008

Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne,* Akademie Verlag Gmbh, Berlin, 2008, (7. kiadás)

Wessely Anna: A kultúra szociológiai tanulmányozása, in: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája,* Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2003

Claus Westermann: Genesis, 1.köt., Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn,1976

Owe Wikström: *A kápráztató sötétség. Szempontok a lelkivezetéshez,* Luther Kiadó, Budapest, 2013

Marcus Willaschek: Erfahrung philosophisch, in: Hans Dieter, Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (szerk.): *RGG* (4. kiadás), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1999

Dallas Willard: *The Divine Conspiracy. Rediscovering our hidden life in God*, HarperCollins e-books, h.n., i.n. (i.n./a)

Dallas Willard: *The Spirit of the Disciplines. Understanding How God Changes Lives,* HarperCollins e-books, h.n., 1999

Dallas Willard: *Knowing Christ Today. Why We Can Trust Spiritual Knowledge*, HarperCollins e-books, h.n., i.n. (i.n./b)

Hans Walter Wolff: *Az Ószövetség antropológiája,* Harmat-PRTA, Budapest, 2001

Paul Wink: Two faces of narcissism, in: *Journal of Personality and Social Psychology,* 61/4, 1991, 590-597. in: psp6140590.tif (letöltés dátuma: 2025.01.24.)

Claire E. Wolfteich – Jörg Schneider: *A Comparative Research Conversation: American Catholic and German Protestant Spirituality Studies,* in: International Journal of Practical Theology, 17/1, 2013, 100-130.

Gösta Wrede: *Unio Mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler,* Almqvist &Wiksell, Uppsala, 1974

Philip Zimbardo, Nikita D. Coulombe: *Nincs kapcsolat. Hová lettek a férfiak?,* Libri Kiadó, 2016

Peter Zimmerling: *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2003

Peter Zimmerling: „Dass man der Heiligen gedenken soll." Die Bedeutung der Heiligen für die evangelische Spiritualität, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck & Ruprecht Gmbh & Co. KG, Göttingen, 2019, 454-475. (2019/a)

Peter Zimmerling: Trinitarisch geprägte Seelsorge. Skizze der Beziehung zwischen evangelischer Spiritualität und Poimenik, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck & Ruprecht Gmbh & Co. KG, Göttingen, 2019, 517-536. (2019/b)

Peter Zimmerling: *„Mitten im Gelärm des innere Schweigen bewahren". Aspekte mystischer Spiritualität im Protestantismus,* Evangelische Akademie Baden, Karlsruhe, 2019 (2. kiadás) (2019/c)

Peter Zimmerling: *Wüstenväter und Wüstenmütter. Selbsterkenntnis und Seelsorge*, Ocean of minds Media House, Nova Scotia, h.n., 2020

Peter Zimmerling: Zur Praxis der Evangelischen Spiritualität. Eine Einführung in Band 3 des Handbuchs Evangelische Spiritualität, in: Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis,* Vandenhoeck&Ruprecht Gmbh & Co, Göttingen, 2019 (2019/d)

Peter Zimmerling: *Charismatische Bewegungen,* Vandenhoeck&Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen, 2009 (2009/a)

Peter Zimmerling: *Studienbuch Beichte,* Vandenhoeck&Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen, 2009 (2009/b)

Zsigmond Ferenc: *A Debreceni Református Kollégium története. 1538 (?) – 1938,* Debrecen sz. kir. város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-Vállalata, Debrecen, 1937

Melléklet

A spirituális fordulat (nem magyar származású) teológusai

Hans Urs von Balthasar

Német katolikus teológus és pap. Született 1905-ben, Luzernben, meghalt 1988-ban Bázelben. Zürichben, Bécsben, Münchenben és Lyonban tanult filozófiát és teológiát. Fő kutatási területe a teológiai esztétika.

Hans Martin Barth

Német evangélikus teológus. Született 1939-ben, Erlangenben. Születési városában, Erlangenben, Heidelbergben és Rómában, illetve a Harvardon végezte teológiai tanulmányait. 1981-2005 között rendszeres teológia és vallásfilozófia professzor a marburgi egyetemen. Főbb kutatási területei közé tartozik az interkonfesszionalitás és a spiritualitás és a vallásközi párbeszéd.

Sabine Bobert

Német evangélikus gyakorlati teológus. Született 1964-ben, Kelet-Berlinben. A kiel-i Christian-Albrechts-Universität gyakorlati tanszékén professzor. Kutatásának középpontjában a posztmodern spiritualitás, a keresztyén misztika áll.

Rudolf Bohren

Svájci református teológus. Született 1920-ban, Grindelwaldban, meghalt 2010-ben, Németországban. Bernben és Bázelben tanult, mesterei Karl Barth és Eduard Thurneysen voltak. Oscar Cullmann témavezetésével írta meg doktoriját, majd 1958-tól a Wuppertalban lett a gyakorlati teológia professzora. Tanított még Berlinben és Heidelbergben. A Societas Homiletica alapítója.

Clive S. Chin

Hongkongi származású amerikai evangelikál protestáns teológus. Tanított Szöulban, Chicagóban és Szingapúrban. Bibliai és teológiai doktori fokozatot szerzett a Dallasi Teológiai Szemináriumon, interkulturális tanulmányokból pedig a Trinity Evangelical Divinity Schoolban.

Corinna Dahlgrün

Német evangélikus teológus. Született 1957-ben, Hamburgban. Középkori német irodalmat és teológiát hallgatott a Hamburgi Egyetemen, doktori fokozatot egyháztörténetből szerzett. Később Manfred Josuttis mellett dolgozott Göttingenben, ahol habilitált. A jénai Friedrich-Schiller-Universität gyakorlati teológiai tanszékén professzor. Kutatási területe: a spiritualitás, a liturgika, a himnológia, a homiletika és a lelkigondozás.

Alexander Deeg

Német evangélikus teológus. Született 1972-ben, Rehauban (Oberfranken). Nürnbergben tanult teológiát és judaisztikát, majd Jeruzsálemben folytatta tanulmányait. Martin Nicol mellett dolgozott a kezdetekben tudományos munkatársként. A lipcsei egyetem gyakorlati tanszékén professzor. A VELKD Liturgikatudományi Intézet vezetője és 2018 óta a Societas Homiletica elnöke. Kutatási területe: a homiletika, a liturgika, bibliai hermeneutika.

Markus Schmidt

Német evangélikus teológus. Született 1986-ban. A Lipcsei Egyetem gyakorlati tanszékének munkatársa. Kutatási területe a spirituális és ökumenikus teológia.

Wolfgang Drechsel

Német evangélikus teológus. Született 1951-ben. Münchenben kezdte tanulmányait. Neuendettelsauban doktorált, majd Heidelbergben lett professzor. Főbb kutatási területei: a lelkigondozás és a pasztorálteológia.

Holger Eschmann

Német evangélikus-metodista teológus. Született 1957-ben, Bergneustadtban. Az Evangélikus Metodista Egyház tagja. Tübingenben szerezte teológus diplomáját, majd Heidelbergben doktorált. A Reutlingeni Teológiai Főiskola professzora. Főbb kutatási területe a keresztyén spiritualitás és az egészségügy.

Kristian Fechtner

Német evangélikus teológus. Született 1961-ben, Bad Homburgban. A mainzi Johannes-Gutenberg-Universität gyakorlati teológiai tanszékén professzor és egyetemi lelkész. Kutatási hangsúlyai: a liturgika, a kazuáliák és az egyházelmélet.

Richard J. Foster

Amerikai kvéker teológus. Született 1942-ben, Új-Mexikóban. Vallástudományt és filozófiát tanult a George Fox Egyetemen, doktori fokozatot pedig a Fuller Theology Seminary-n szerzett. Főbb kutatási területe: a keresztyén élet és a spiritualitás.

Heikki Kotila

Finn evangélikus teológus. Született 1960-ban, Toholampiban, Finnországban, 2010-ben meghalt. Helsinki Egyetemen tanult teológiát és Cambridgeben doktorált. A Helsinki Egyetem dogmatika professzora volt. Fő kutatási területe: a keresztyén spiritualitás és a keresztyén közösségi élet, valamint a liturgika.

Christian Grethlein

Német evangélikus teológus. Született 1954-ben, Nurembergben. Tanulmányait Münchenben, Göttingenben és Erlangenben végezte. Kezdetben Berlinben tanított gyakorlati teológiát, majd Halle-Wittenbergben vallástudományt és valláspedagógiát. 2020-ig a münsteri egyetem gyakorlati teológiai professzora volt. Kutatási területe: az evangélium kommunikációjának elmélete, a keresztyén életforma teológiája, a keresztyén vallásgyakorlás története.

Albrecht Grözinger

Német evangélikus-református teológus. Született 1949-ben, Esslingen am Neckarban. Tübingenben és Mainzban végezte teológiai tanulmányait. Mainzban doktorált és habilitált, majd ott kezdte oktatói pályáját, ahonnan Heidelbergbe, Wuppertalba, majd Bázelbe került.

Michael Herbst

Német evangélikus teológus. Született 1955-ben, Bielefeldben. A greifswaldi Ernst-Moritz-Arndt-Universität gyakorlati teológiai professzora és emellett az Evangelizáció és Gyülekezetépítési Kutatóintézet igazgatója.

Sabine Hermisson

Osztrák protestáns teológus. Született 1971-ben. A Bécsi Egyetem Protestáns Teológiai Fakultásának Valláspedagógiai Intézetében dolgozik. Főbb kutatási területei: spirituális kompetencia, valláspszichológia, vallási diverzitás, teológia és tudomány, attitűdkutatás

Arthur G. Holder

Amerikai episzkopálisz-anglikán teológus. A Duke University-n doktorált. A keresztyén spiritualitás emeritus professzora a Church Divinity School of the Pacific-ben. 2002-2016 között a Union Teológiai Főiskolán volt dékán. Fő kutatási területe: a keresztyén, a kelta, az angolszász és a bencés spiritualitás.

Bradley P. Holt

Amerikai evangélikus teológus. Született 1941-ben. Tanult a Luther Theological Seminaryn és a Yale Universityn szerezte a doktori fokozatát. Az Augsburg University professzora.

Manfred Josuttis

Német evangélikus teológus. Született 1936-ban, Insterburgban, meghalt 2018-ban. Wuppertalban, Göttingenben és Bonnban tanult teológiát. Karl Barth teológiájából doktorált. A göttingeni Georg-August Egyetem professzora volt.

Isolde Karle

Német evangélikus teológus. Született 1963-ban Schwäbisch Hallban. Jelenleg a bochumi Ruhr Egyetem gyakorlati teológus professzora. Tanulmányait Tübingenben, a massachusettsi Cambridgeben és Münsterben folytatta. Kielben doktorált, Bonnban habilitált.

Martina Kumlehn

Német evangélikus teológus. A Rostocki Egyetem valláspedagógia professzora. Született 1966-ban Holzmindenben. Göttingenben végezte a teológiát, majd Bonnban tudományos munkatárs volt a valláspedagógia tanszéken.

Volker Leppin

Német evangélikus teológus. Született 1966-ban Helmstedtben. Az amerikai Yale University egyháztörténet professzora. Teológiát Marburgban, Heidelbergben és Jeruzsálemben tanult. Tanított Jénában, Lipcsében és Tübingenben. Elméleteinek vezetőfogalma a transzformáció.

James Edwin Loder

Amerikai metodista teológus. Született 1931-ben a nebraskai Lincolnban, meghalt 2001-ben. Nagy hatást gyakorolt rá Emil Brunner tanítványa Hans Hofman, aki a Princetonon tanított

teológiát és pszichológiát. Loder a Harvardon szerzett akadémiai fokozatot vallástörténetből és vallásfilozófiából. Ő maga is a Princeton Theological Seminary tanára volt, a keresztyén nevelés és a konstruktív teológia tanszéken tanított.

Andrew Louth

Angol anglikán, majd 2003 óta áttért ortodox katolikus teológus. Született 1944-ben. A Durham Egyetem Teológiai és Vallási Tanszékén a patrisztikus és bizánci tanulmányok emeritus professzora. Korábban tanított az Oxford Egyetemen és a Brit Akadémia tagja.

Richard F. Lovelace

Amerikai presbiteriánus teológus. Filozófiából a Yale Universityn szerzett BA diplomát, majd a Westminster Theological Seminaryn teológiát tanult, a Princetonon doktorált. Emeritus professzor volt a Gordon-Conwell Theological Seminary egyháztörténet tanszékén. Született 1930-ban, meghalt 1980-ban Massachusettsben.

James Martin SJ

Amerikai jezsuita szerzetes. Született 1960-ban a pennsylvaniai Plymouth Meetingben. A Pennsylvaniai Egyetemen, a chicagoi Loyola Egyetemen, Weston Jezsuita Teológiai Főiskolán tanult.

Alister E. McGrath

Ír anglikán teológus, pap és keresztyén apologéta. Született 1953-ban, Belfastban. A Gresham College, az Oxfordi Egyetem Manchester College-ának tagja, jelenleg az Andres Idreos professzori tisztségét tölti be. Korábban teológus professzor volt a King's College-ban és az Oxfordi Egyetemen teológiatörténetet tanított. A Cambridge Egyetemen is tanított. Doktori fokozatot szerzett molekuláris biofizikából, teológiából és eszmetörténetből.

Christian Möller

Német evangélikus teológus. Született 1940-ben, Görlitzben. Berlinben, Zürichben és Marburgban végezte teológiai tanulmányait. Marburgban doktorált. Wuppertalban, majd nyugdíjba vonulásáig Heidelbergben volt professzor a gyakorlati teológiai tanszéken.

Richard Osmer

Amerikai presbiteriánus teológus. Született 1950-ben. A Yale Egyetemen végzett teológiát, doktori fokozatát az Emory Egyetemen szerezte. Jelenleg a Princeton Theological Seminary gyakorlati teológia, azonbelüll a vallásoktatás professzora.

Simon Peng-Keller

Svájci katolikus teológus. Született 1969-ben, Churban. Stúdiumai Freiburghoz és Luzernhez kötődnek. A zürichi egyetemen a Spiritual Care tárgy professzora. Kutatásai leginkább az egészségügyi ellátás és a spiritualitás határterületeihez kötődnek.

David B. Perrin

Kanadai katolikus teológus. A kanadai St. Jerome's University oktatója. A keresztyén spiritualitás kutatásáért létrejött társaság (Society for the Study of Christian Spirituality) volt elnöke.

Eugene H. Peterson

Amerikai presbiteriánus teológus. Született 1932-ben a washingtoni East Stanwoodban, meghalt 2018-ban a montanai Kalispellben. Filozófiát és teológiát tanult, majd a sémi nyelveket is tanulmányozta. A Regent College Spirituális Teológia tanszékének professzora volt.

Howard L. Rice

Amerikai presbiteriánus teológus. Született 1932-ben, meghalt 2010-ben. A californiai San Francisco Theological Seminary professzora volt. Fő kutatási területe a református spiritualitás.

Gerhard Ruhbach

Német evangélikus teológus. Született 1933-ban a porosz Königsbergben, meghalt 1999-ben Bielefeldben. Bethelben, Heidelbergben és Münchenben tanult teológiát és klasszika filológiát. A Betheli Teológiai Főiskolán tanított egyháztörténetet haláláig.

Francis A. Schaeffer

Amerikai evangelikál teológus, filozófus, presbiteriánus lelkipásztor. Született 1912-ben a pennsylvaniai Germantownban, meghalt 1984-ben a minnesotai Rochesterben. A svájci

L’Abri Közösség – biblikus alapokra épülő keresztyén életközösség Svájcban – egyik alapítója.

Sandra M. Schneiders

Amerikai katolikus teológus, a Mária Szeplőtelen Szíve Szolgálóinak tagja. a Szent Klára Egyetem Jezsuita Teológiai Iskolájának Újszövetség Tanszékén emerita professzora. Született 1936-ban Chicagoban. Kutatási területe: a spiritualitás, a hermeneutika, a bibliai hermeneutika és az Újszövetség.

Manfred Seitz

Német evangélikus teológus. Született 1928-ban Winterhausenben (Unterfranken), 2017-ben Erlangenben halt meg. A Heidelbergi Egyetem és az Erlangeni Egyetem gyakorlati teológusa volt. 1994-ben nyugdíjba vonult, majd 2006-ban megalapította Neuendettelsauban az Augustana Hochschule Evangélikus Aszketika Intézetét.

Kees Waaijman

Holland karmelita szerzetes, teológus. 1942-ben született egy Amszterdam melletti faluban és 2023-ban halt meg. Dordrechtben és Merkelbeekben tanult filozófiát és teológiát, 1960-ban lépett be a karmelita szerzetesrendbe. 1991-ben megalapította a Studies of Spirituality szakfolyóiratot, továbbá 2002-ben megírta a spiritualitásról szóló kézikönyvét.

Owe Wikström

Svéd evangélikus teológus és pap. Született 1945-ben a svédországi Överluleaban. 1984-től nyugdíjazásáig az Uppsalai Egyetem valláspszichológia professzora volt. Több könyvében kitekint a spiritualitás és a miszticizmus felé.

Dallas Willard

Amerikai evangelikál, baptista lelkész és filozófus. Született 1935-ben a Missouribeli Buffaloban, meghalt 2013-ban, Pasadenában. A los angelesi University of Southern California-n tanított filozófiát haláláig. Több könyve jelent meg keresztyén spirituális formálódás témában.

Peter Zimmerling

Német evangélikus teológus. Született 1958-ban a Hessen tartománybeli Niddában. Tanulmányait Tübingenben és Erlangenben végezte. Jürgen Moltmannál doktorált, témája a

Szentháromságtan volt. Heidelbergben habilitált Christian Möller és Michael Welker mellett. Habilitációjában a karizmatikus mozgalmakról értekezett. A lipcsei egyetemen spiritualitás és lelkigondozás fókusszal oktatott a gyakorlati teológiai tanszéken. Jelenleg emeritus professzor Lipcsében.

Rezümé

A doktori értekezés a protestáns gyakorlati teológia egyik fordulatát mutatja be. A fő hipotézis, hogy az ún. spirituális fordulat szoros összefüggésben áll a társadalom nonmodern eszmetörténeti váltásával. Ez a társadalomfilozófiai paradigmaváltás elkerülhetetlenül kihat a teológiára, mivel az újonnan megfogalmazott kérdésekre és felvetődő problémákra a korábbi válaszok és megoldások hatástalansága fordulatot eredményez. A gyakorlati teológia új megközelítések és módszertani keretek kialakítására kényszerül.

A spirituális fordulat kontextusa a nonmodern eszmetörténeti háttér, amely a modernitás fejlődéselméleti és lineáris szemléletmódját, a tradícióval kapcsolatos negatív attitűdjét és a merev határokkal elválasztott zárt rendszerét fluid határokkal, többszörös valóságok hibriditásával, valamint a kulturális és spirituális sokszínűség elfogadásával váltja fel.

Az értekezés a spirituális fordulatot három, egymással szoros összefüggésben álló kulcsfogalom mentén tárgyalja. Központi tétele, hogy a hagyomány – mint az elődök autoritásán alapuló tudás – helyébe az egyéni tapasztalat lép, mint elsődleges ismeretelméleti forrás. A tapasztalat mint megélés és élmény, a posztmodernt követő nyugati társadalmakban is kulcsfontosságúvá vált. A nonmodern kulturális és vallási pluralizmusa a tapasztalás értelmezésénél lehetőségek gazdag tárházát nyújtja, hiszen a különböző kulturális, felekezeti és vallási határok feloldódásával az egyén a saját tapasztalatát több értelmezési kategória alapján dolgozza fel.

A spirituális fordulatban a protestáns tradíció más keresztyén felekezetek, és más vallások gyakorlatait és elméleti hátterét integrálja. A fluid határoknak köszönhetően az egyének számára már nem jelent krízist egyszerre több vallásban otthon lenni, egyszerre több vallás gyakorlatait végezni a vallásos élmény érdekében. Ugyanis az egyén célja nem a közösség falain belül kapott örökség megőrzése, hanem saját másodlagos, radikális változása, a transzformáció. A transzformáció – ellentétben a korábbi fejlődéselméletek által szorgalmazott változással – nem egy személy érését, egyenesívű beteljesedésre irányuló változását célozza meg, hanem átlépést egy új valóságba, mellyel új identitás, új élet kezdődhet számára. A transzformációt egy tapasztalat – legyen az élmény vagy egy új ismeret – válthatja ki, mely gyökeresen megváltoztatja az adott illető világról alkotott elképzelését vagy a személyiségét. Transzformációról abban az esetben beszélünk, ha diszkontinuitás alakul ki a korábbi és a későbbi, megváltozott szelf között.

Végül a dolgozat megállapítja, hogy a spirituális fordulat a kérügmatikus és empirikus fordulat szintéziseként értelmezhető: egyszerre oldja fel a korábbi teológiai feszültségeket és egyben új kérdések, valamint problémák forrásává is válik.