DOI: 10.24193/subbtref.66.1.12
Published Online: 2021-06-20
Published Print: 2021-06-30

KOVÁCS Szabolcs[1]*:*

Spiritualitás a vallásfenomenológia és pasztorálpszichológia horizontján

Abstract. Spirituality at the Horizon of Religious Phenomenology and Pastoral Psychology.

We are living in a designer world, where not only the circumstances but our gods will be created consciously. We hunger for a God. Choosing an inadequate god, a god too small to transcend our limitations and who therefore can neither save nor transform us, drives us to keep hunting. This study reviews the phenomenology of Christian spirituality, religious practice and places special emphasis on these areas. We can find a correlation between spirituality and spiritual well-being and happiness, factors which contribute to a positive personal development. We are condemned to meaning. There is a universal impulse to assign meaning to our joys and sorrows. Christian spirituality is a condition for us to reframe and understand our life perspectives and reach the "Courage to be" (Tillich).

Keywords: spirituality, phenomenology, spiritual well-being, pastoral psychology

Bevezetés

A spiritualitás szerencsés kifejezés, mert összesíti mindazt a gyakorlatot, mely a keresztyén kultúrközösségben előfordul, szerencsétlen is ugyanakkor, mert általános értelemben olyan tartalommal telítődik, melynek vajmi kevés köze van a keresztyén életgyakorlathoz.

[1] Egyetemi adjunktus, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, Email: ksz00th@gmail.com

Ilyenformán ide kapcsolódnak a spiritizmus különféle aktusai, a módosult tudatállapotot előidéző szerek, drogok használata, okkultista kultuszok, keleti meditációs technikák stb. Hangsúlyoznunk kell, hogy az alább tárgyalt szempontokban a spiritualitást a keresztyén kultúrkörben ismert és gyakorolt kategóriákra vonatkoztatjuk.

Spiritualitás és/vagy vallásosság? Kell-e különbséget tenni a kettő között? Látszólag azonos tartalmú folyamatról beszélünk, azonban a vizsgálódás tárgya meghatározza a fogalmi distinkciót. A vallásosság *objektumjellege*[2] a szociológia vizsgálódási szempontját tükrözi, melyben társadalmi, politikai és történelmi szempontok összhatásában méri a vallásosság fő jellemzőit, mint hit, vallási ismeret, élmény és tapasztalat, vallásgyakorlat és életmódbeli megvalósítás.[3] A spiritualitás ezzel szemben a szubjektumot és annak tapasztalati világát elemzi, mint önmeghatározás, életértelmezés, transzcendens kapcsolatiság stb. David Perrin[4] megfogalmazásában a keresztyén spiritualitás Istenre, mint minden öntranszcendenciának alapjára és céljára irányul. A spirituális útkeresés, Istenre mint a végső értelemre irányul, a személy életvitele Jézus életpéldája mentén halad, a spiritualitás lelke pedig Isten Szentlelkével telítődik. Spiritualitás önmagában nem létezik. A spiritualitás közösségi fogalom. A spiritualitás eleve összekapcsol egy élő közösséggel, ahol a magam helyén érzem magam. A spiritualitás tehát egy *kapcsolati dimenzió*.

1. Etimológia

Jóllehet sem az Ószövetség, sem az Újszövetség nem használja ezt a fogalmat, egyező jelentéstartalmú kifejezések mindkettőben megtalálhatók. A héber *ruah*[5] kifejezés magában hordozza a lélek mint Isten lelkének jelentését. Előfordulása Istennel kapcsolatban sokkal nagyobb gyakoriságot mutat. Így beszélhetünk Isten *ruah*járól, mely lebeg a vizek felett és alkotói szerepe van a teremtésben (1Móz 1,2), változást előidéző isteni

---

[2] PAIZS Ábel (2006): Időszerű-e a spiritualitás? In: *Embertárs*. IV., 2. 177.

[3] TOMKA Miklós (1996): Vallás és vallásosság, In: Kolosi Tamás – Andorka Rudolf – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi Riport*. Budapest, TÁRKI-Századvég. 592–616.

[4] PERRIN, David B. (2007): *Studying Christian Spirituality*. New York – London, Routledge Francis and Taylor Group. 26.

[5] A *ruah* kifejezés értelmezésében Hans Wolff összefoglalására támaszkodom. WOLFF, Hans Walter (2001): *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest, Harmat Kiadó-PRTA. 53.kk.

erő (2Móz 10,13; Ézs 31,3a; 1Móz 6,3). Mint Istentől eredő proprium, a *ruah* része az embernek is, mely *életerőt* ad neki: „leheletet ad a rajta lakó népnek és lelket a rajta járóknak" (Ézs 42,5b), sőt rendkívüli erőt kölcsönöz, mely gyakorlati-fizikai, szellemi, akarati és karizmatikus síkon ismerteti hatását (Sámson, Salamon, Otniél, Saul, Bileám). A *ruah* a lelkiállapot kifejezésére is használatos mint szorongó, keserűséggel telt lélek (Jób7,11), fájdalommal telt lélek (1Móz 26,35), epekedő, vágyakozó lélek (Ézs 26,9), szenvedő lélek (Péld 18,14). Általánosan értelmezve tehát a *ruah* Isten teremtő ereje, egy dinamikus, életet megtartó és megújító, a világban jelenlévő erő.

A Szentírás antropológiai válaszait igen gyakran az újszövetségi páli megfogalmazásokra és struktúrára vezetjük vissza. Ez kézenfekvő, hiszen felfedezhető benne igen sok, a görög filozófiával azonos elem. A témánk szempontjából azonban a döntő kérdés nem az, hogy miből áll az ember (*szárx, pszüché, pneuma*), hanem hogy *mi szerint él*? Az ember antropológiai felépítésén túltekintve nem csupán a test és lélek összetettségét szemléljük, hanem annak életvitelét, melyben a *testisége* és Isten Lelkének hatása, azaz *lelkisége* a meghatározó, s ez lemérhető a cselekedetekből.[6] Az ember mibenlétére vonatkozó kérdés tehát módosul: nem csupán az a kérdés, hogy kicsoda az ember, hanem hogy *milyen* az Isten előtt álló ember? Ha ezt az embert külső vagy belső támadás éri, akkor megsérülhet a lélek, következésképpen az ember megszűnik lelkinek lenni, tehát testi-érzéki lesz, ami állandó harcot jelent az emberi egzisztencián belül.

Az Újszövetségben a *pneuma* a *lélek* és *lelki* jelentésű szókapcsolatokban fedezhető fel. Pálnál ugyanezt a célt szolgálja a *lelki ember* kifejezés (1Kor 2,14; 3.3), mely Isten Lelke általi betöltést és annak vezetése alatt álló emberi életet jelöl. Pál szembeállítja a lelki (életvitelű) és testi (vágyaktól irányított) embert. A különbségtétel hangsúlyos: míg a lelki ember Isten akaratát keresi, és Lelkének dolgait megérti, elfogadja, addig a nem lelki ember (*psychikos anthropos*) természeti/testi kívánságtól irányított (Gal 5,19–21). Fontos kiemelni, hogy Pál nem a *pneuma* és a *szarx* ellentétes vetületét, hanem a kettő irányításából fakadó különböző életvitelt hangsúlyozza.[7] A latin *spiritualitas* (lelki) kifejezés először a skolasztikus Jeromos (Kr. u. 345–519k.) fordításában kerül be a teológiai

[6] Pál apostol hasonló módon kétféle emberről beszél: a szarx pszüchikos, azaz érzéki emberről, és a szarx pneümatikos, azaz lelki emberről (1Kor 2,13–14).

[7] Vö. PERRIN (2007), 27.

köztudatba, melynek tartalma megegyezést mutat a görög *pneumatikos* kifejezéssel.[8] Ez a páli jelentéstartalom egységesnek bizonyul a kora középkorig, majd a 12. század szóhasználata bővíti a fogalom jelentéstartalmát: a gondolkodó és értelem nélküli teremtmények megkülönböztetését jelöli. A jelentéstartalom bővülése a lelki életet, a befele fordulást, imádságot, meditációt teszi hangsúlyossá a testi vágyakkal szemben. Előző pozitív, második negatív töltetű jelentéssé válik. A spiritualitás ma is ismert jelentéstartalma a francia nyelvhasználatban tűnik fel a 17. századi kvietizmus[9] (*quieta*: békés, nyugodt állapot)[10] néven ismert katolikus szélsőséges misztikus mozgalom körében. E szélsőséges tanítást követően a spiritualitás negatív jelentéstartalmat kapott, melynek eredményeképpen kb. 200 évre kimarad a keresztyén gyakorlati szóhasználatból.[11] Eredeti jelentése a 19. századi francia katolikus körökben kezd újra elterjedni, mely immár a teljes jézusi tanítást kívánja jellemezni, a testi, lelki és szellemi élet együtthatójaként. A 20. század végére a teljes keresztyén életvitel gyűjtőfogalmára használatos tudományos terminussá lesz, tehát egyik felekezet vallásos gyakorlatához sem kapcsolódik kizárólagosan, hanem felülemelkedik rajta. A magyar szóhasználatban a kifejezés csak az 1990-es évek után válik ismertté, addigi előfordulása csupán misztikus, transzcendentáló, szubjektív vallásos élmény értelmében történik. Mára már kibővült jelentéstartalommal bír, már nem csak az individuális belső lelki élet intenzitását jelenti, hanem egyházon is átívelő, közösségi fogalommá lett, és integrálja a belső és külső tapasztalatok egészét.[12] Ezzel a spiritualitás dialektikus fogalommá lett a különböző vallásos felekezetek közt, jelentősen meghatározza a modern ökumenikus kapcsolattartást.

---

[8] Az alábbiakban Philip Sheldrake tömör összefoglalására támaszkodom. SHELDRAKE, Philip (2008): *A spiritualitás rövid története*. Budapest, Kálvin Kiadó. 14.kk.

[9] Az Istennel való egyesülés útja a teljes passzivitás, minden iránti közömbösség, befele figyelés, nyugalom, érdektelenség az életérzések és vallásos környezettel szemben. Religion in der Geschichte und Gegenwart III. Bd.5. J.C.B. Mohr Siebeck, S. 736. Stichwort: Quietismus.

[10] KOZMA Zsolt (szerk.) (2005): *Teológiai és idegen szavak, kifejezések szótára*. Kolozsvár, Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont. Szócikk: kvietizmus.

[11] PERRIN (2007), 30.

[12] „Megállapítható, hogy bár az európai népesség jelentős része felhagyott a tradicionális vallásgyakorlattal, az egyének szintjén viszonylag magas arányú hit mutatható ki. Ebből a szempontból inkább beszélhetünk az európai társadalmak templomelhagyásáról, a vallásosság individualizációjáról, semmint a társadalom szekularizációjáról" – PAIZS Ábel (2006), 178.

2. A keresztyén spirituális tapasztalat vallásfilozófiai és vallásfenomenológiai megközelítése

A vallásos tapasztalatok elemzése sokoldalú megközelítést tesz lehetővé, ezek alapján egységes tipológiát nem lehet kialakítani. Figyelmünk középpontjában hangsúlyos szempont az evangéliumi megközelítés, mely a vallásos tapasztalást (úm. függőség, tiszteletérzés, bizalom, a lét értelmének keresése, védettség érzése, félelem a világ idegenségétől) az ember életének változásában, növekedésében méri. A vallástörténet útvesztőjében a vallásos tapasztalatról írottak koronként váltották annak értelmezését és tartalmát. Kant és követői nyomán a vallásos tapasztalat az emberi értelem alávetettje. Schleiermacher a látásmódot és az érzést tartja a vallásos tapasztalat alapjának, nem a gondolkodást és cselekedetet. A vallási szubjektivizmustól el kell határolódni, azonban ez a megközelítés irányította a modern valláskutatást az etikai gyakorlat és a vallásos fogalmak kutatásán túl a személyes bensőségesség megtapasztalása felé. Rudolf Otto vallásfilozófiájában elhatárolódik a részben teológiai ortodoxia alkotta racionalitástól. Ő a tapasztalásnak az isteni eszmét megismerő szerepéről szól: „… óvnunk kell egy félreértéstől, amely hibás egyoldalúsághoz vezetne: nevezetesen attól a véleménytől, amely szerint a racionális predikátumok kimerítik az istenség lényegét”.[13] Így beszél a *numinózusról*,[14] mely a szent fogalmát helyettesítő integratív kifejezése annak, amit az ember a maga teremtményi voltában (teremtményérzet – *mysterium fascinosum*[15]) és Isten előtt állásában (rettenet-, félelem-, fenségérzet, alázat, energikusság = *mysterium tremendum*[16]) megtapasztalhat.

Adolf von Harnack a hit tapasztalatáról beszél, mely az átélt vallással kapcsolatos. „Az evangéliumokban nem található kidolgozott vallástan, úgy még kevésbé int arra, hogy elsőként egy már megszerkesztett tanítást tegyünk magunkévá és valljunk meg.”[17]

---

[13] RUDOLF, Otto (2001): *A szent*. Budapest, Osiris Könyvtár. 12.

[14] I. m., 18.

[15] „ama teremtmény érzete, aki elmerül a saját jelentéktelenségében és elenyészik, ha szembe találja magát azzal, ami minden teremtmény fölött áll.” – RUDOLF (2001), 19.

[16] Azokról a tapasztalatokról van szó, melyek az érzetek szintjén a legmélyebben gyökereznek, és az isteni jelenvalóság megtapasztalásának sajátos árnyalatait tükrözik.

[17] HARNACK, Adolf von (2000): *A kereszténység lényege*. Budapest, Osiris Kiadó. 102.

A vallásfenomenológia beszél az irracionális, tapasztalat előtti felfogásról, mely tapasztalás létező valóságként értelmezett a szent és annak megtapasztalhatósága között. Az ember a maga érzelmi képességei által szerez tudomást a teremtett világról, és ugyancsak egy veleszületett érzelmi képességgel tapasztalja meg a világ *isteni tulajdonságait*, *Isten titkát*.[18] Ezzel kimondjuk azt a szociológiai és valláspszichológiai ténymegállapítást, miszerint az ember eredendően *spirituális lény*, egyszersmind *képessége* van a szentség megtapasztalására. Innen indul el tulajdonképpen minden teológiai gondolkodás. A tapasztalat mint közvetítő közeg a *források*hoz juttat el. Alexander de Hales és Bonaventura szigorúan a tapasztalás teológiáját művelték. Aquinói Tamás és Duns Scotus már szakítanak ezzel, ők az értelem által felfoghatót, a racionális ismeretet helyezik előtérbe. De a tapasztalás által megfogalmazott teológiai interpretáció újra és újra visszatér az európai pietizmusban, az amerikai independentizmusban, metodizmusban és evangelikalizmusban. A tapasztalás funkcióját óvatosan kell kezelnünk: nem vezethetünk le belőle abszolút függési elvet, ahogy Schleiermacher tette, és a tapasztalás egymaga nem tehető a teológiai megismerés alapjává. „A tapasztalat nem forrás… a tapasztalat közvetítő, amelyen keresztül a teológia tartalmát egzisztenciálisan elnyerjük."[19] További pontosítást igényel a tapasztalat teológiai tartalma. A tapasztalat önmagában még nem ad teljes magyarázatot a tapasztalás tárgyára nézve, mert az részleges. A teológia, mely a tapasztalás nyomán születik, hivatott a tapasztalást interpretálni, azaz magyarázattal megtölteni és a tapasztaló számára integratív egységként használhatóvá tenni.[20]

A tapasztalat interpretációja során említést kell tennünk az antropocentrikus (feuerbachi) tapasztalás-értelmezés tévedhetőségéről. Ez kimondja, hogy az *istentudat* valójában nem más, mint az ember önmaga belső vágyainak és érzéseinek egy transzcendens síkra történő projektálása. Valójában azok a mi emberi természetünk megtapasztalásai, így Isten *illúziója* csupán a mi megtapasztalásunk kategóriája. Megjegyzendő, hogy Isten és ember találkozása nem értelmezhető csupán az ember tapasztalati világán keresztül, hanem mintegy kívülről, objektív megközelítés alapján. Így már nem csak a tapasztalat

[18] VERGOTE, Antoine (2001): *Vallaslélektan*. Budapest, Párbeszéd Alapítvány. 36.

[19] TILLICH, Paul (2000b): *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó. 51.

[20] Az evangéliumok jézustapasztalatai nem egyformán pozitívak. Péter, Tamás, János csalódnak Jézus kereszthalála láttán, mint ahol Isten elhagyta őket (Mt 27,46). Ezt a diszkrepanciát a feltámadás eseménye oldja fel. A tapasztalat két végletét a magyarázat nyomán lehet integrálni.

önmagában a találkozást jelző kapcsolat, hanem a *kijelentés* is.[21] A vallásfenomenológia ezért lényeges különbséget tesz a „bennünk levő Isten" és a „rajtunk kívül levő Isten" hitképzetei közt. A modern valláselméletek redukálják Isten létét egy, az emberben munkálkodó erő, a tulajdonképpeni hit erejének forrására, és nem tekintik Istent szubjektumon kívüli realitásnak. Isten eszerint egyszerre „spiritualitás és univerzalitás"[22].

A vallásfenomenológia a vallásos tapasztalaton alapuló spiritualitást állítja vizsgálódása középpontjába. A tapasztalás az a központi, lényeges fogalom, mely általános potenciája a transzcendens felé vágyakozó embernek,[23] azaz még a legkisebb nyomorultnak is lehetősége van Isten felé haladni a spiritualitás mezsgyéjén. Ez nem kiváltság, inkább elhatározás és vállalás kérdése.

A kulturális vallástudomány a spiritualitásban a pragmatikus dimenziót tekinti mérvadónak, a szociális aktivitás vallási aspektusait vizsgálva.[24] Számunkra lényeges, hogy itt a spiritualitás fogalmát egy integratív fogalomkörré szélesítsük, mely mind az őskeresztyénség *pneuma/spiritus* fogalmának kegyességi praxisát, mind a modern kultúra pragmatikus vallásos gyakorlatát egyaránt tartalmazza.

*

A vallásos *élmény*, mint általában minden tapasztalat, az idő függvénye alá vetett. Ezért az *élmény* fogalmát az idő és az emberi perceptivitás paraméterei közé kell állítanunk. Olyan jelenségről van szó, mely idővel elhalványodik, sőt el is tűnik. Eme individuális percepció időbeni lefutása rövidnek, pontszerűnek mondható, intenzitási foka változó, a lélekre meghatározó hatást gyakorol. Van kezdete és vége. Az élmény világa az a tulajdonképpeni spirituális dimenzió, melyben az élmények ismétlődése lehetővé válik.

---

[21] A nap melegét különbözően érzékelő két ember tapasztalása relativizálja ugyan a nap sugárzási spektrumát, mérésekkel igazolható azonban, hogy a sugárzás ereje mégis ugyanaz (S.m.). Vö.: MCGRATH, Alister (2002): *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest, Osiris Kiadó. 191.

[22] THEISSEN, Gerd (2008): *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái*. Budapest, Kálvin Kiadó. 115.

[23] HARNACK (2000), 102.

[24] THEISSEN (2008), 110.

Az élmények sokasága a szubjektum kognitív orientációját igényli. E kognitív folyamat a *tapasztalat*, mely összekapcsolja, feldolgozza az élménysorozatot, és a személyiség részévé teszi. Míg az élmény pontszerű és múlandó, a tapasztalat, éppen a tudati tevékenység által, hosszan tartó és maradandó folyamat.[25] Az élmény pontszerűsége és a tapasztalat szintetizáló jellege mindenekfelett individuális jelleget hordoz, azaz a tapasztalatok summáját csak a szubjektum elbeszélése nyomán lehet interpretálni.

Ebben a fázisban tehát az egonak van hangsúlyos szerepe, mely hordozza a racionális felidézés, az élményre való emlékezés képességét. Az ego valójában hűséges maradhat ahhoz, ami valamikor a vallásos tapasztalás tárgya volt – az emlékezet által. Teológiai terminussal élve ez nem más, mint a *hit* keretrendszere*:* „… a reménylett dolgoknak valósága és a nem látott dolgokról való meggyőződés." (Zsid 11,1).

Négy fázis különíthető el a spirituális élmény kategóriában:[26]

a. a *megérintettség*, mely egy belső, már létező hang rezonanciája arra, amit a jelenben megtapasztaltam.

b. a *beolvadás*, mely Isten jelenvalóságának megtapasztalása, vele való egyesülés-, feloldódás- és boldogságélmény.

c. *szétsugárzás* – az élmény kiáradó hatásáról van szó, mely életerővel tölt el, inspirál, és átalakíthatja a belső értékrendet. Feszültsége lassan csökken.

d. *megéhezés* – az élmény lecsengése utáni belső vágyakozás az újabb élmény után. Ez korlátokba ütközik, mert önmagunk nem tudjuk előidézni, más forrásból érkezik felénk.[27] („Nem azé, aki akarja, nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené." – Róm 9,16)

2.1. A spiritualitás és vallásosság áttétes viszonya

A fenti tételeket összefoglalva két következtetés vonható le.

a. A spiritualitás, pragmatizmusánál és individuális transzcendentáló sajátosságánál fogva, kilépik a vallásosság keretei közül, és az öntranszcendentálás lehetőségével akar élni.

b. A spirituális/vallásos tapasztalat alapját képezi a vallásosságnak.

---

[25] I. m., 103.

[26] Lásd összefoglaló írását: SÜLE Ferenc (1997): *Valláspatológia*. Szokolya, Gyuró Art-Press. 21.kk.

[27] Vö. CSIA Lajos (1994): *Bibliai lélektan*. Budapest, Százszorszép Kiadó és Nyomda Kft. 172.kk.

Hogyan lesz a spirituális tapasztalatból vallásosság? A szubjektum elbeszélése nyomán leírható tapasztalat tartalma még nem tekinthető önmagában vallásos tapasztalatnak. Ezért van jelentősége a hagyománynak, adott vallásos gyakorlat keretében, hiszen több spirituális élmény azonos narratívája nagyobb hatást fejt ki. Ez a gyakorlat tradíciót képez, a tradíció a generációk láncolatában él és ad helyet egy legitim vallásos gyakorlatnak.

A spirituális tapasztalat folyamatos érzékelést és interpretálást kíván. Nem elég egy felmenő generáció vallásos tapasztalatát és gyakorlati formáit átvenni, mivel ez csupán a spirituális tapasztalat tradicionális keretét jelenti. Szükséges az érzékelés általi tapasztalás, mely egy objektív külső hatalom tudatos irányítását, *akaratát* feltételezi. Ennek szubjektív megtapasztalása eltérő intenzitást mutat. Míg léteznek emberek, kik kevesebbet észlelnek ebből az objektív valóságból, vagy éppen nem hallanak üzenetet belőle, addig másoknak intenzív megélésben van részük. Az érzékelés élményszerűségét nem elég befogadni, azt kognitív strukturáló interpretáció alá kell vetni („Azért aki nyelveken szól, imádkozzék, hogy megmagyarázza." – 1Kor 14,13). Mi lehet ennek az interpretációnak végső lényege? Összekapcsolni a személy létbiztonság-keresését a megtapasztalt egyetemes *akarat*tal. Ez nem más, mint az önigenlés, mely alapja a *létbátorság*nak.[28] Ez jelenti annak elfogadását, hogy minden nem véletlenszerűen, hanem egy felsőbb akarat tanácsára alakul. L. T. Johnson vallaslélektani kutatásában megállapítja, hogy a spirituális élmény mint tapasztalat a valóság végső értelmére adott válasz, mely meghatározó hatást gyakorol az egész személyiségre.[29]

2.2. A spiritualitás és vallásosság kettős dialektikája

A modern egzisztencialista filozófia és a szellemtudományok antropológiai vizsgálata eredményezi, hogy ma egyáltalán spirituális/vallásos tapasztalatról kell/lehet beszélni. Korábban ez természetes, magától értetődő tapasztalati valóság volt. A tudomány egzakt információigénye teszi fel az örök megválaszolatlan kérdést: spiritualitás és vallás ugyanazt jelentik? Mit jelent akkor a vallásosság, a vallásos lelkület? A kérdések lényegi fontosságát

[28] Tillich az önigenlés erejét az Istenbe vetett bizalomnak és az Istennel való személyes találkozásnak erejéből meríti. Az önmagában-léttel való összekapcsolódás élménye erőt ad a végesség fölé emelkedéshez, azaz a létbátorságot teremti meg. Lásd: TILLICH, Paul (2000a): *Létbátorság*. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület. 167.kk.

[29] JOHNSON, Luke Timothy (1998): *Religious Experience in Early Christianity*. Minneapolis, Augsburg Fortress. 60.

az ember egzisztenciális kérdésköréhez való tartozása határozza meg. Tisztázásra szorul a fogalmak szemantikai tartalma, hogy téves használatuk félreértéshez ne vezessen.

Megerősítésre szorul a fogalmi tisztázás, miszerint a vallásosság nem egyenlő a spiritualitással. A vallásosság hangsúlyosan a *spirituális hagyományok* mentén halad, és olyan struktúrákat foglal magába, mint hitvallás, rítusgyakorlat, szimbólumok és szövegek. Ezek az elemek körvonalazzák egy vallásos tradíció gyakorlatát, meghatározzák és szabályozzák az adott közösséghez való tartozás feltételeit. A vallás mindig egy, az életre vonatkoztatott *normatív irányítottságot* képvisel. Értelemszerűen egyes bibliai szövegek normatív irányt képviselnek a keresztyén életvitelt illetően, melyek minden követő számára hangsúlyosak (pl. a Tízparancsolat vagy a Hegyi Beszéd). A spiritualitás ezzel szemben nem normatív, sokkal inkább egy plasztikus *folyamat*, mely direkt módon kapcsolódik a mindennapi élet komplexitásához. A spiritualitás valójában kapcsolati pontot mutat a mindennapi élet misztikuma felé. Isten kinyilatkoztatása, jelenvalósága nem szorítható csupán az írott Ige kinyilatkoztatására, a teremtés és a hagyomány liturgiális, rítusos keretei közé, hanem Isten megtapasztalható a hétköznapok *kis* kinyilatkoztatásaiban is.[30] A keresztyén spiritualitás tehát sokkal inkább a hétköznapok *intuitív gyakorlata által megélt élményvilághoz* kapcsolódik,[31] míg a vallásosság önmagában, előírt hittételek keretei közt működik. A spiritualitás, csakúgy, mint a vallásosság működési kontextusa: a közösség. A közösség nélkül sem vallásosság, sem spiritualitás nem létezik. Fontos kimondani: a spiritualitás és vallásosság, jóllehet gyakorlati kivetülésükben különbözőséget mutatnak, mégsem beszélhetünk azokról mint ellentétpárról. A kettő – jóllehet elmosódó határvonalakkal – kapcsolódik egymáshoz, egy-egy sajátos dimenzióra reflektálnak, ilyen értelemben tehát kiegészítik egymást.

2.3. A spiritualitás élményvilága: „itt és most"

A spiritualitás ma nem egy elkülönült, individuális életgyakorlatot jelent. A kora középkori aszkéták, remeték, szerzetesmozgalmak ebben a törekvésben lehetőséget láttak, hogy egyéni istenkeresésükben fejlődjenek. Ma a spiritualitás közismerten kapcsolati,

---

[30] TACEY, David (2004): *The Spirituality Revolution: The Emergence of contemporary Spirituality*, New York, Brunner-Routledge. 164.

[31] PERRIN (2007), 44–46.

közösségi fogalom. A spiritualitás tehát nem individualizál, hanem egy közösség lelki gyakorlatában határozza meg az ember helyét és szerepét. A Szentírás szövegei alapján végzett szubjektív élményvilág pszichológiai jellegű vizsgálata igen sok kritikát von magával (*forrásdeficit, naivitás, anakronizmus, redukcionizmus, trivialitás*),[32] ám ez a módszer alkalmas arra, hogy bizonyos magatartásformák jelentéstartalmából megállapíthassunk a szerző jellemére, érzésvilágára vonatkozó döntő fontosságú részleteket. Segítségünkre vannak és kapcsolatba hozhatók olyan régi és újonnan megfogalmazott teóriák, mint katarziselmélet és emócióelmélet, retorikai ismeret és kommunikációpszichológia, melyek amolyan *féregjáratok*[33] az ókori ember írásban kifejezett élményvilága és a modern ember vallásos tapasztalatai között. Ezt a kapcsolatot hivatott alátámasztani az ún. *evolúciópszichológia*, mely neurobiológiai kutatásokkal igazolja az emberi agy funkcióinak, ezen belül az észlelés és magatartásformák, kultúrától független kontinuitását.[34] Ennek alapján feltételezhető, hogy a szentírási leírások, élménytapasztalatok nem egy bizonyos kor és bizonyos közösség specifikumai, hanem a ma embere számára is hasonló módon élhető és megtapasztalható valóságok.

2.4. A spiritualitás történelmi kontextusa

A felgyorsult élettempó, a változó társadalom az emberekben az életbölcsesség utáni kutakodást serkentik, ám ez korántsem bizonyul elégnek. Szükséges a misztikus tapasztalat, mely által emberrel, természettel és Istennel kapcsolatba kerülhetnek. A keresztény spiritualitás történelmi öröksége által „lelki bölcsességet és a megkülönböztetés művészetét”[35] kínálja.

A spiritualitás intra- és interperszonális történését lehetetlen kortól, kultúrától és időtől függetleníteni. A spiritualitás történeti kontextusa meghatározó szempont. A valamikor megélt és hagyomány által rögzített spirituális tapasztalatok ma csak úgy értelmezhetők,

[32] THEISSEN (2008), 19.

[33] Albert Einstein és Nathan Rose 1935-ben megfogalmazott quantumfizikai elmélete, mely különböző területi és idősíkok csőszerű képződmény általi összekapcsolódását jelenti: energiaátvitelre alkalmas.

[34] THEISSEN (2008), 24–27.

[35] SHELDRAKE (2008), 193.

ha figyelembe vesszük az adott kor sajátosságait, ill. annak *hagyományait*. A spiritualitás összefonódik az adott közösség történelmi korával és kultúrájával. Ahogy a teológiai értelmezés szerint Isten munkája nem független a történelemtől, hanem annak kontextusában megy végbe, úgy a spiritualitás is az adott történelmi kontextusban értelmezett jelenség.[36] A spiritualitás mindig az adott kor szociokulturális kontextusával áll dialektikus viszonyban, ám a spiritualitás értelmezése csak a történelmi korra visszatekintve lehetséges: az istenkeresés egy realitáshoz kötődik, melyben a spiritualitás a kulturális kontextuson keresztül fejezi ki magát, ugyanakkor el is távolodik, mert képtelen a spirituális tapasztalatot (mely része az adott kultúrának) saját kontextusán keresztül meghatározni. A spirituális tapasztalat eltávolodik a hagyománytól, ezért a spiritualitást mindig újra kell értelmezni. A hagyomány és spiritualitás tehát paradox viszonyban állnak.[37] Ez annyit jelent, hogy a spirituális hagyományok, a spirituális tapasztalat hangsúlyosan az adott kor kontextusában szemlélhető, abban nyer értelmet.

3. A spiritualitás aktualitása. Összegző gondolatok

A keresztyén ember spirituális gyakorlata transzformál és reformál. A spirituális elemek folyamatosan módosulnak, és megváltoztatják az embert magát. A spiritualitás a teljes embert igényli, és a teljes élet utáni vágyat testesíti meg.

Nincs önmagában értelmezett spiritualitás. A spiritualitás kapcsolati fogalom, mely a vallásos gyakorlat kontextusában nyer értelmet, történelmi kontextusa révén pedig mindig újraértelmezi önmagát. A spiritualitás történelmi tanú. Komolyan kell venni üzenetét. Az a hit, melynek spirituális kifejezésmódja visszamaradt a múltban, képtelen megújulni és az igei üzenet bölcsességét a jelenkor számára megőrizni. A megízetlenült só hasznavehetetlen. A spiritualitás állandó kapcsolat a valósággal – különben a spiritualitás misztikummá fejlődik, ezáltal értelemvesztést szenved el.

---

[36] I. m., 16–17., vö. WAIJMANN, K. (2008): Spiritualitiy and Contextuality. In: *Acta Theologica, Supplementum*. 8. Forrás: http://www.ajol.info/index.php/actat/article/viewFile/52314/40938 (utolsó megtekintés dátuma: 2012.02.).

[37] WAIJMANN (2008), 8.

A spiritualitás önmeghaladással (önelvesztéssel) jár. Az önbizalom bátorságát felváltja a végtelen Teremtőbe helyezett bizalom bátorsága, mely csak a személyes találkozásban tapasztalható meg. A spiritualitás részeredménye az életesemények értelmezésének lehetősége a transzcendencia által.

A spiritualitás gyakorlata összefügést mutat a lelki egészség és boldogság személyiségfejlődést befolyásoló tényezőivel.[38] A spiritualitás kommunikációs csatornái a kapcsolati kontextus pozitív irányú fejlődésében játszanak jelentős szerepet: kapcsolati kontextust képeznek a személy és a közösség, a személy és a transzcendens közt. Értelemszerűen a spiritualitás gyakorlatának kutatása kihívást jelent ma az egészségpszichológia, pozitív pszichológia, a terápiás irányzatok számára. A társadalomtudományok kutatásfolyamata elérkezett az antropocentrikus vizsgálódások rendjén arra a pontra, mely szerint érdemesnek és megkerülhetetlen kutatási területnek tartja az ember transzcendens tapasztalatának vizsgálatát és hatását a lét értelmére, a kapcsolatok alakulására és a személyiségfejlődésre való tekintettel.

Felhasznált irodalom

CSIA Lajos (1994): *Bibliai lélektan*. Budapest, Százszorszép Kiadó és Nyomda Kft.

HARNACK, Adolf von (2000): *A kereszténység lényege*, Budapest, Osiris Kiadó.

JOHNSON, Luke Timothy (1998): *Religious Experience in Early Christianity*, Minneapolis, Augsburg Fortress.

KNEEZEL, Teresa T. – EMMONS, Robert A.: Personality and Spiritual Development, In: Roehlkepartain, Eugene C. – Ebstyne King, Pamela – Wagener, Linda M. – Benson, Peter L. (szerk.): *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London – New Delhi, Sage Publications Thousand Oaks.

KOZMA Zsolt (szerk.) (2005): *Teológiai és idegen szavak, kifejezések szótára*. Kolozsvár, Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont.

MCGRATH, Alister (2002): *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest, Osiris Kiadó.

[38] KNEEZEL, Teresa T. – EMMONS, Robert A. (2006): Personality and Spiritual Development, In: Roehlkepartain, Eugene C. – Ebstyne King, Pamela – Wagener, Linda M. – Benson, Peter L. (szerk.): *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London – New Delhi, Sage Publications Thousand Oaks. 266–273.

PAIZS Ábel (2006): Időszerű-e a spiritualitás? In: *Embertárs*. IV., 2.

PERRIN, David B. (2007): *Studying Christian Spirituality*. New York – London, Routledge Francis and Taylor Group.

GALLIN, Kurt: Religion in der Geschichte und Gegenwart III. Bd. 5. J.C.B. Mohr Siebeck.

RUDOLF, Otto (2001): *A szent*. Budapest, Osiris Könyvtár.

SHELDRAKE, Philip (2008): *A spiritualitás rövid története*. Budapest, Kálvin Kiadó.

SÜLE Ferenc (1997): *Valláspatológia*. Szokolya, Gyuró Art-Press.

TACEY, David (2004): *The Spirituality Revolution: The Emergence of contemporary Spirituality*. New York, Brunner-Routledge.

THEISSEN, Gerd (2008): *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái*. Budapest, Kálvin Kiadó.

TILLICH, Paul (2000a): *Létbátorság*. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület. (2000b): *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó.

TOMKA Miklós (1996): Vallás és vallásosság. In: Kolosi Tamás – Andorka Rudolf – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi Riport*. Budapest, TÁRKI-Századvég.

VERGOTE, Antoine (2001): *Vallálélektan*. Budapest, Párbeszéd Alapítvány.

WAIJMANN, K. (2008): Spiritualitiy and Contextuality, In: *Acta Theologica, Supplementum*. 8. Forrás: http://www.ajol.info/index.php/actat/article/viewFile/52314/40938 (utolsó megtekintés dátuma: 2012.02.).

WOLFF, Hans Walter (2001): *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest, Harmat Kiadó-PRTA.