



– EST. 1991 –

Batthyány Lajos

ALAPÍTVÁNY

Szászné Lázár Eszter Csenge

Posztmodern és spiritualitás – A protestáns gyakorlati teológia dilemmái

Batthyány Lajos Alapítvány Doktori Ösztöndíjprogram 2020/2021

BLA_katedra

SZÁSZNÉ LÁZÁR Eszter Csenge:

Posztmodern és spiritualitás

A protestáns gyakorlati teológia dilemmái

A protestáns gyakorlati teológia helye

A protestáns gyakorlati teológia 20. századi történetében egymást követik a különböző szemléletet tükröző paradigmák, így fordulatok soráról beszélhetünk.¹ Tanulmányom célja, hogy felmutassam a posztmodern valóság jellegzetességeit az elmúlt pár évtizedben végbemenő ún. spirituális fordulatban. A fordulatok megértéséhez ismernünk kell azt a kontextust – legyen az társadalmi, történeti vagy tudományos – amiben a gyakorlati teológia felteszi a kérdéseit, megfogalmazza a hipotéziseit és iránymutatásait. A teológiai tudományág ezen szakterülete arra keresi a választ, amivel a lelkipásztorok és a laikusok nap mint nap találkoznak a hitük gyakorlásában, a szolgálatban, a gyülekezeti és a világi terepen egyaránt.² A gyakorlati teológiát egyfelől az ige örökkévaló és változhatatlan valósága, másfelől a folyamatosan változó, fejlődő társadalom formálja. Ennek a kettős hatásnak háttérében a diszciplína kétirányúságát fedezhetjük fel.³ A kérdéseket empirikus úton felméri, azaz a szolgálatban lévő lelkészek problémái, elakadásai, kihívásai formálják azokat, majd a választ a teológiai tudományterületeken belül: a dogmatikában, a biblikumban, az egyház tradíciójában vagy átszakítva a kereteket interdiszciplinárisan: a különböző szellem- vagy társadalomtudományok kutatásait alapul véve keresik. A gyakorlat felől érkező kérdések megmozgatják a rendszeres és biblikus teológusokat is, hogy újra- és újra feltegyék a kérdést: jól értik-e, amit olvasnak. A kihívásokhoz szükséges megküzdési stratégiákat, megoldásokat, útmutatásokat a gyakorlati teológia közvetíti a terepen lévők felé. Hasonló modellt alkotott Richard Osmer. A lelkészi szolgálat elemeit négy egymásra épülő kategóriába sorolta. A lelkipásztor első feladatai deskriptív-empirikus feladatok, ezen a szinten a megfigyelés, azaz a tapasztalatok begyűjtése a cél; a második az interpretációs szint, amelyben a begyűjtött

¹ Christian Möller: *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen/Basel, A. Francke Verlag, 2004, 6-23. A protestáns gyakorlati teológiát vizsgálom. E tanulmány és a kutatás keretei nem teszik lehetővé a római katolikus vagy az ortodox, és más felekezetek spiritualitásának alapos vizsgálatát.

² Dietrich Rössler: *Grundriß der Praktischen Theologie*, (2. Auflage), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994, 11.

³ Török István is kitér erre a kétirányúságra a gyakorlati tudományok kapcsán. L. Török István: *Dogmatika*, Amsterdam, Free University Press, 1985, 13.

információkat értelmezi; a harmadik a normatív szint, amelyben a lelkész kijelöli a hosszútávú célját; a negyedik, pragmatikus szinten pedig megkeresi a gyakorlati megvalósulás lehetséges útjait és eszközeit.⁴ Osmer modelljét két részre bonthatjuk. Az első két lépcsőfok a kívülről érkező tapasztalatokról és azok feldolgozásáról szól, a másik kettő pedig a normatív és pragmatikus rész, ahol már a gyakorlatot átformáló, cselekvésben megnyilvánuló iránymutatásokat ismerhetjük meg. Tanulmányom szempontjából azért fontos ezt a két irányt egyszerre látni, mert a kintről érkező információk nagy része egy adott generációnak, társadalomnak, kultúrának a kérdéseit fedik le. Ezek a kérdések a társadalom és a kultúra változásával együtt alakulnak és alakítják át magát a gyakorlati teológiát is, hiszen a régebbi problémákra adott válaszok elavulnak, nem kielégítőek, így újabb és újabb kihívás elé néz a diszciplína.

A kontextus: a posztmodern és a modernitás viszonya

A hetvenes években elkezdődött spirituális fordulat kontextusát jelentő időszak nem egységes, ugyanis a nyugati (és a nem nyugati) társadalmak a technikai fejlődésnek köszönhetően folyamatosan változtak és változnak. Az elmúlt ötven év során társadalomtudósok, társadalomfilozófusok, szociológusok a társadalom működésének alapvető mechanizmusait igyekeztek feltárni és egy problémakör köré csoportosítva bemutatni. Ilyen próbálkozás volt Ulrich Beck a nyolcvanas években kockázattársadalomról írt munkája, amelyet a rizikó vagy kockázat fogalma köré rendezett.⁵ A kilencvenes években Gerhard Schulze híres kultúrszociológiai munkájában az élményeket tartotta a társadalom fontos mozgatórugójának.⁶ Becket a csernobili katasztrófa ihlette és az akörül kialakult szorongás. Schulze viszont a nyugati jóléti társadalmakat megfigyelve alakította ki téziseit. Ugyanakkor fontos felhívni a figyelmet arra, hogy e két kulcsfontosságú elmélet az internet és főleg a közösségi média tömeges használata előtti időszakban született. Ugyanígy a spirituális irodalomban is fontos szem előtt tartanunk, hogy azok az online vagy virtuális világ előtti vagy utáni időszak jelenségeit írják le. Nem véletlen, hogy a generációs elméletek is a technológiai fejlődést figyelembe véve határozzák meg az időbeli határokat. Az internet elterjedésének

⁴ Richard R. Osmer: *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, 11-14.

⁵ Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, 25kk.

A könyv számos pontja érdekes lehet tanulmányunk szempontjából, főleg, amelyet az individualizációról vagy épp a tradicionális szociológiai kategóriák átalakulásáról ír, azonban a terjedelmi keret nem engedi meg ennek hosszas kifejtését.

⁶ Gerhard Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1992, 34-54., 541-543.

időszakában, a kétezres években jelent meg Zygmunt Bauman „cseppfolyós” társadalomról szóló könyve, melyben kifejti, hogy a jelenkori társadalom tagjai sokkal gyorsabban cselekednek, reagálnak, változnak, minthogy kivárvák egy-egy szokás vagy rutin kialakulását.⁷ A fogyasztói szemléletben fokozottá vált az igények kielégítése iránti vágy, melyet a piac egyfelől új szükségletek folyamatos megteremtésével és függőségek (például sorozatok) kialakításával tudott és tud a mai napig fenntartani.⁸ Érdekes, hogy a kétezres évekre az örömszerzés és a szükségletek kielégítése szélsőséges méreteket öltött, ezt a jelenséget nevezi Baumann fogyasztói szindrómának, mely a gyorsaság, a felesleg és a pazarlás szavakkal írható körül.⁹ Nyilván a Schulze-i kategória nem feleltethető meg egy az egyben a jelenség okának és eredőjének, ugyanakkor párhuzamot lehet vonni az élménykeresés, örömszerzés és ennek „megbetegítő” változata, a fogyasztói szindróma között. Ez a cseppfolyós állapot nem csak a fogyasztói attitűdöt befolyásolja, hanem az értékek szemléletét is, ugyanis a folyamatos változás, az új öröme együtt jár azzal, hogy az újdonság, az innováció értékes függetlenül annak tartalmától.¹⁰ E három megjelenített megközelítés is sejteti, hogy nem beszélhetünk egységes társadalmi képről és a társadalmat működtető mechanizmusról az elmúlt ötven évet egyben szemlélve, mégis valahol meg kell próbálni megérteni és megragadni a közeget formáló sajátosságokat, amelyekkel a teológusok és a lelkészek is szembesülnek szolgálatuk során. A következőkben megkísérlem ezt az időszakot a posztmodern szemüvegén keresztül néhány jellegzetesség kiemelésével körülírni, majd a gyakorlati teológiai dilemmákat vázolom fel, amelyek a 20. században megjelentek és rajtuk keresztül igyekszem felmutatni a gyakorlati teológián végbemenő posztmodern sajátosságait magán viselő fordulatot.

Posztmodern

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 összeférhetetlen alakok valóban tarka-barka társasága miért sietett elfogadni abban a pillanatban, ahogy megjelent...”¹¹ A posztmodernről gondolkodni, azt összefoglalni nehéz vállalkozás, ugyanis ahhoz, hogy valaminek a lényegét megragadjuk szükségünk van egy

⁷ Zygmunt Bauman: *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press, 2005, 1.

⁸ Uo., 80-81.

⁹ Uo., 84.

¹⁰ Uo., 62.

¹¹ – 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*, Budapest, Noran Libro, 2010, 13-14.

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 posztmodern olyan kulturális, politikai és intellektuális korszakként szokás definiálni, amelyet a modernitás eszmevilágának kudarcaira adott válaszok határoznak meg.”¹² 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.¹³ 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 mutatja be. Egyik ok a korábban jellemző ipari 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 ipari szemlélethez képest, mely a szabványt tartotta szem előtt.¹⁴ A kulturális logika az általános és mindenre alkalmazható sémákon, azoknak előírásán alapult. A szabályszerűségek így megfigyelhetők és előírhatók voltak, azok a társadalomban normatív szerepet tölthettek be.¹⁵ Ehhez képest egy teljesen más logika alakult ki a különlegesség (Reckwitznél szingularitás) logikájának előretörésével, mely esetben a különleges megismételhetetlent, leutánozhatatlant, egyszerit és páratlant jelent¹⁶, melyet nem megfigyelünk, hanem felismerünk vagy felfedezünk és amely nem a normális vagy abnormális, hanem a különleges és általános (Reckwitz szóhasználatában: szakrális és profán) tengelyen helyezkedik el.¹⁷ Ezt a logikát követve a társadalmat és főleg a

¹² Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 447.

¹³ Részletesebben későmodernnel kapcsolatban:

Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2017;

a metamodernnel kapcsolatban:

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

a poszt-posztmodernről:

Jeffrey T. Nealon: *Post-Postmodernism or The Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism*, Stanford, Stanford University Press, 2012

¹⁴ Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 15-16.

¹⁵ Uo., 30.

¹⁶ Uo., 54.

¹⁷ Uo., 60-66.

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 is. Mindennek a következménye, hogy a társadalomban egyre inkább a sokoldalúság, sokféleség válik elvárt céljá szemben az egyoldalúsággal, egyféleséggel.¹⁸ Hasonló tendenciáról számol be Jean-François Lyotard is, aki a közösségi identitást kijelölő és azokat erősítő nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságról ír.¹⁹ A modernitás hajtóerejének tartott metaelbeszélések kijelölik a társadalom beteljesítendő célját.²⁰ A metanarratívák iránt kialakult bizalmatlanság maga után vonja a társadalom egészében ható kohéziós erők gyengülését. A teloszt, azaz a beteljesedésre váró célt az egyén határozza meg. Ahogyan Lyotard fogalmaz: „Mindenkire önmagára van utalva, de mindenki tudja, hogy ez az önmaga kevés.”²¹ Abban a társadalomban, ahol nincsenek nagy történetek, azaz a közösség identitását alakító és fenntartó narratívák, ott elkezdődik az atomizálódás folyamata. A társadalom részekre bomlik.²² Olyannyira jellegzetes ez, hogy Wolfgang Welsch szerint ez az origó: „A posztmodern ott kezdődik, ahol az egész megszűnik létezni”²³. 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.²⁴ Ha három szóban kellene összefoglalni az elmúlt ötven évet, akkor az a pluralizmus, az esztétika és a szubjektivitás lenne.²⁵ Ugyan sokkal színesebben

¹⁸ Uo., 205-206.

¹⁹ Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot, in Bujalos István (összeáll): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas Jean-François Lyotard Richard Rorty tanulmányai*, Budapest, Századvég Kiadó, 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*, (2. edition), The London, University of Wisconsin Press, 1982, 268.

²⁰ Lyotard: *A posztmodern állapot*, 147.

²¹ Uo., 37.

²² 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*, (2. Auflage), Kiel, Vier-Türme Verlag, 2012, 106-107.

²³ Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, (7. Auflage), Berlin, Akademie Verlag, 2008, 39.

²⁴ Welsch szerint az „egész felszámolása” a posztmodern pluralitás egyik előfeltétele. Uo., 32.

²⁵ 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: *A posztmodern*, 182.

Ugyanakkor Válogzó József és Németh Dávid is a posztmodern jegyei közé sorolják, sőt azt meghatározó fogalmakként írják le.

Válogzó József: *A megosztott Logosz. Posztmodern gondolkodás és a kereszténység újrafogalmazásának kísérletei a teológiában*, Budapest, Szent István Társulat, 2013, 26.;

Németh Dávid: *Pásztorálatropológia*, Budapest, KRE-L'Harmattan Kiadó, 2012, 127-141.

tárja elénk Ihab Hassan a modernitás fogalmaival összehasonlítva a kulcsszavakat a következő táblázatban, mégis az előbb felsorolt három kifejezés vonalvezetőnk lehet a téma vizsgálatában.²⁶

Korunk alapja a radikális pluralizmus, mely szerint az ember választási lehetősége – ahogyan egyébként erre Reckwitz is utalt a későmodern kultúrkapitalizmusról szóló tézisében²⁷ - az élet metasztintjén is megmutatkozik. Így választhatunk magunknak tudásformát, életutat, működési modellt, sőt tradíciót is.²⁸ A választás lehetősége sejteti, hogy több, egymás mellett létező tradíció közül lehet dönteni. Ez arról árulkodik, hogy a modernitás előtti korra jellemző, a

²⁶ Hassan: *The Dismemberment of Orpheus*, 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/történet
távolság	részesedés/részvétel
teremtés/összegzés	dekonstrukció/dekreáció
szintézis	antitézis
jelenlét	távolság
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

²⁷ Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 106.

²⁸ Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, 4-5., Siba Balázs: A reményteljes múlt és a választott örökség, in: *Studia Theologia Reformata Transylvanica*, (megjelenés alatt) Uo., 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 (Uo., 5.) illetve, amikor ennek történeti oldaláról, a háború utáni időkről ír (Uo., 40.)

hagyományban és az autoritásban gyökerező közösségi identitás és az ezt összeforrasztó nagy metaelbeszélés szerepe elhalványult. Következménye az autoritástól áteredő tradíció gondolkodást, szemléletet és értelmezést meghatározó kizárólagos jellegének elvesztése.²⁹ A posztmodern visszanyúl a tradícióhoz, melyet a modernitás elutasított, azonban nem fő viszonyulási pontként akar belőle meríteni, hanem újragondolja azt. Merít belőle, de rögtön vegyíti, összeköti és egybeolvasztja más tradíció elemeivel.³⁰ A pluralizmus mellett említett fontos vezérfogalmunk korunk megértéséhez: az esztétika, mely ez esetben nem művészeti kategória, hanem antropológiai fogalom. Az érzékelés képességét jelöli.³¹ A posztmodern ember számára az érzékelés és az átélés lényegi. Az érzékszervek szerepe fokozott. Mivel az érzékelés mindig az érzékelő személyhez kötött, így váltja fel a szubjektivitás a korábbi struktúrák alapjául szolgáló objektivitást. Featherstone szerint mindennek az okát a társadalom tagjait elárasztó információban kell keresni, melyet ellensúlyozni kíván az érzékelésre, a szubjektivitásra és a megélésre való törekvés.³² 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.³³ Hogy ezek posztmodern jegyek lennének-e? – vita tárgyát képezik. Nincs abban sem konszenzus, hogy a modernitás és a posztmodern hogyan viszonyul egymáshoz. Mindenesetre a posztmodern lényegéhez tartozik, hogy megbontja a modernitás szabályait: azaz nem a modernitás dilemmáit ellensúlyozandó fogalmaz meg antitéziseket, hanem a keretrendszer alakítja át. „Azok, akiknek szemlélete régebben közvetlenül képeken és a rend alakzatain, koherencián és rendszerezett egységen keresztül valósult meg, most megtanulnak új

²⁹ Uo., 91-93.

³⁰ Uo., 105. Welsch a transzformáció fogalmával írja körül ezt a jelenséget.

³¹ Uo., 236., Válóczy: *A megosztott Logosz*, 23.

Az esztétikai elmélet ugyanakkor Adorno nevéhez kapcsolódik, aki a modernitás tradícióitörésével hozza kapcsolatba azt. Adorno elméletét Jürgen Habermas is tovább gondolja, erről részletesebben lehet olvasni: Theodor W. Adorno: *Aesthetic Theory*, University of Minnesota Press, 1998

Jürgen Habermas: Egy befejezetlen projektum – a modern kor, in Bujalos István (összeáll): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas Jean-François Lyotard Richard Rorty tanulmányai*, Budapest, Századvég Kiadó, 1993, 151-178.

³² Mike Featherstone: *Consumer Culture & Postmodernism*, London/Newbury Park/New Delhi, SAGE Publications, 1991, 33.

A megélésre való törekvést mint a hétköznapiakra jellemző esztétikai aktust jeleníti meg Gerhard Schulze élménytársadalmi modelljében is. L. Schulze: *Erlebnissesellschaft*, 98kk

³³ 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: *The Dismemberment of Orpheus*, 270.

Autoritással kapcsolatban vö.:

Szászné Lázár Eszter Csenge: Hová tűntél tekintély? – A '68-as autoritáskrizis 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

kognitív kereteken keresztül látni hangsúlyozva a rendellenességet, a kétértelműséget és a különbséget.”³⁴ 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.³⁵

A modern kori gyakorlati teológiai diskurzus és a posztmodern válaszok
Az istentapasztalat körüli dilemmák

Fordulatok

A gyakorlati teológián belül a 20. században több fordulatot tartanak számon, melyek meghatározzák az adott kontextusban a diszciplína válaszadásának módját és a feltett új kérdésekre adott válaszokat is. A világháborúk közötti időszakban érvényesülő kérügmaticus szemléletet a hatvanas években felerősödő empirikus megközelítés váltja, majd egy évtizeddel később egymás mellett több a gyakorlati teológiát meghatározni kívánó irányzat indul el, melyek paradigmaváltó igénnyel lépnek fel. Christian Möller a spirituális fordulatot a diszciplína harmadik meghatározó irányvonalaként jelöli meg.³⁶ Míg a 20. századi fordulatokban meghatározó koncepciókkal és hegemoniára törekvő meglátásokkal van dolgunk, addig a spirituális megközelítés új, a korábbi keretrendszereket figyelmen kívül hagyó, inkább a posztmodern valóságot tükröző válaszokat ad a kérdésekre. Az addigi dichotómiákat mintegy szintézisként feloldja és arra vezet minket, hogy elfogadjuk: egymással ellentétes megközelítések is megférnek egymás mellett. Ezt a posztmodern gondolatiséget tanulmányomban négy alpdilemma spirituális megoldásában mutatom be. A spirituális fordulat posztmodern, mert nincs meghatározó irány benne, amely mederben tartaná a szubjektív tapasztalati sokszínűséget.³⁷

A négy alpdilemma

³⁴ Featherstone: *Consumer Culture & Postmodernism*, IX. in preface

³⁵ Balogh István – Karácsony András: *Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig*, Budapest, Balassi Kiadó, 2000, 194.

³⁶ A kétezres évektől kezdve válik kutathatóvá a paradigma, addigra gyűlik össze a primer szakirodalom. Ez az időszak, amikor már kirajzolódnak a sajátosságok, amikor már „készen van” a fordulat.

³⁷ Sandra M. Schneiders: *Approaches to the Study of Christian Spirituality*, in Arthur Holder (szerk.): *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, 16-17.

Dr. Füst-Molnár Szilveszter: *Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében*, in: *Sárospataki Füzetek*, 13. évf. 2009/3, 73.

Válóczy József: *A megosztott Logosz*, 33.

A spirituális fordulatban Isten jelenlétének megtapasztalása áll a középpontban, így ezzel kapcsolatban keresi a választ a XX. században és korábban már felvetődött kérdésekre. Fő kérdése: Hogyan ismerhetem meg Istent? Az alapdilemmák e kérdés köré szerveződnek.

A transzcendens-immanens dilemma

Az első alapdilemma – amely az egyház- és lelkiségtörténetet is végigkíséri – Isten keresésére irányul. Hol találhatunk rá Istenre? Hol van Isten? Az emberi világon túl, az emberen kívül vagy belül kell keresnünk? A dilemma annyira mély, hogy ellentétpárba állított teológiai terminusok összegzik a két egymásnak feszülő oldal lényegét. Isten alapvetően transzcendens vagy immanens? Isten és az ember világa valahogyan viszonyul egymáshoz és ezt a viszonyt sokféleképpen igyekeztek lemodellezni elődeink. A transzcendens elgondolás, hogy Isten a világunkon kívül van egyben elvezet minket ahhoz a következtetéshez, hogy Istent a teremtésből, a történelemben és egyéni életünkben megnyilvánuló gondviseléséből tökéletesen megismerni nem lehet. A másik megközelítés szerint Isten immanens, azaz jelen van a világunkon belül, így annak folyamataiból megismerhetjük Őt. Hogy Isten ismeretére eljuthatunk-e Igéje nélkül – a természeti teológia kérdésköréhez tartozik.³⁸

Sokkal árnyaltabbnak láthatjuk ezt a kérdést, ha nem szélsőséges ellentétet látunk a dilemmában megjelenő két jelző között. A rendszeres teológiai tanítás az általános (hogy Isten megismerhető a természetből, a történelemből és akár az életünk eseményeiből) és a különleges kijelentés (hogy Isten az élő Igén keresztül ismerhető meg) magyarázatával mutatja nekünk, hogy e kettő egymás mellettségét nem tagadták már az előző korokban sem.³⁹ A keresztyénség e kettő, Isten transzcendenciája és immanenciája közötti egyensúlyra törekszik. Nem is választhat más utat mint e kettő együttes szemléletét, hiszen az inkarnáció, Jézus Krisztus testet öltése e kettőt összefogja és egymás mellé rendezi.⁴⁰ Ez leginkább komparatív módon, más vallásokkal való összehasonlítás mérlegén mutatkozik meg. Erre tett kísérletet John Macquarrie

³⁸ Még ez az elnevezés is vitatott. A kijelentés valósága című fejezetet, melyben leírja, hogy az ember kérdéseire nem a természeti kijelentés, a természeti teológia tud választ adni, a válasz a valódi kijelentésen: az eksztázison és az esemény-jelen alapul. Értelmezésem szerint ez már átvezet a megélés, az átélés terepére. Vö. Paul Tillich: *Rendszeres teológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 108-109.

Bővebben a természeti teológiáról olvashatunk:

Alister E. McGrath: *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008

³⁹ A revelatio generalis és specialis közötti egységről ír Szűcs Ferenc, aki a dogmatikatörténeti vonatkozásokat is érinti a kérdésben. L. revelatio generalisról: Szűcs Ferenc: *Dogmatika prolegomena*, Budapest, KRE-HTK, 1991, 61-64.; revelatio specialisról: Uo., 67-70.

⁴⁰ John Macquarrie: *Principles of Christian Theology*, SCM Press, London, 1966, 154-155.

is, aki szerint a világvallások jellemzően az egyik tulajdonság mellett teszik le voksukat.⁴¹ Ugyanakkor nem lehet elvitatni azt sem, hogy a keresztyénségen belül, bizonyos korszakokra jellemző a hangsúlyeltolódás. Az előző század két domináns irányzata sem értett egyet ebben a kérdésben. A kérügmaticus megközelítés, legfőképpen annak Karl Barthoz köthető iránya Isten és ember világa között kialakult, az ember oldaláról áthidalhatatlan szakadékról beszélt (és beszél a mai napig). Alaptézise, hogy Isten lényegileg más, azaz *totaliter aliter*, mint az ember és annak világa. Ez a lényegi különbség lehetetlenné teszi a párbeszédet, a találkozást, a kapcsolódást az ember felől.⁴² Azaz az ember nem tehet lépéseket ennek ügyében. Így az egyetlen kizárólagos lehetőség e két világ találkozására Isten felől, az Ő kezdeményezéséből jöhet létre. Isten Igéje ez a híd: a testet öltött Ige, Jézus Krisztus. Ez egyben kizárólagosságot és egyirányúságot jelent.⁴³ Erre az egyoldalúságra reagál az empirikus fordulat azzal, hogy egyirányúság helyett a párbeszédre, a kölcsönösségre építi fel teológiáját ezzel erősítve az emberi oldalt. Istent nem zárja ki az ember világán túli valóságba, hanem úgy szemléli, mint aki az inkarnáció által immanens Istenként van jelen.⁴⁴ Karl Barth nézeteire adott reakciókban tetten érhető a hangsúlyeltolódás. Isten világon felüliségét és kívüliségét vitatja el John A.T. Robinson is a *Honest to God* című munkájában, melyben szélsőséges módon vonja kétségbe Isten transzcendenciáját, hangsúlyossá téve immanens oldalát. Érvelését egy már megfogalmazása szerint meghaladott világképre alapozza, mely szerint a menny fent, a föld lent helyezkedik el és a kettő között határvonal van.⁴⁵ A barth-i teológiának szélsőségességére utal Török István is dogmatikájában, amelyben kifejti, hogy kétféle téves istenképzet van. Az egyik szerint Isten abszolút emberi, azaz immanenciájából fakadóan nincs semmi, ami rendkívülivé tenné. A másik Istent annyira *totaliter aliter*-nek véli, hogy kizárja a kapcsolódás, a vele való közösség lehetőségét, hiszen nincs közös alap, nevező, se nyelv.⁴⁶ Ez a dilemma elvezet minket ahhoz az alapvető kérdéshez: hogyan tudom Istent megismerni?

⁴¹ Uo., 151.

⁴² Barth teológiájáról Szűcs Ferenc összegzőképpen írja: „A barth-i teológia mindenesetre két fontos figyelmeztetést adott az általános kijelentéssel kapcsolatban: egyrészt emlékeztetett Isten transzcendens, másrészt az ember bűnös természetére.” Szűcs Ferenc: *Dogmatika prolegomena*, 64.

Török István ezt a megközelítést egyoldalúnak és „téves istenképnek” nevezi. Kritikájának alapja, hogy egy ilyen Istennel az ember nem kerülhet mély és valódi kapcsolatba. Török István: *Dogmatika*, 183.

⁴³ Jahn Rohls: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2002, 537-538.

L. Karl Barth: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Berlin, C. Kaiser Verlag, 1934

Barth egyértelműen elzárkózik a természeti teológia gondolatától is.

⁴⁴ Nyilván ez a kérdéskör már a természeti teológia területére kalauzol minket, azonban mégis alapvetően fontos, hogy lássuk a dilemma alapköveit.

⁴⁵ Tanulmányomban a német nyelvű kiadást használtam:

John A.T. Robinson: *Gott ist anders*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965, 21-27.

⁴⁶ Török István: *Dogmatika*, 73.

A spirituális fordulat sem képvisel egységes álláspontot, sokszínű és a posztmodern valóságot tükröző ambivalencia jellemzi képviselőinek válaszait. Bradley P. Holt spiritualitás-történetéről szóló monográfiájában megjelenik az előbb említett dilemma. Utal arra, hogy többféle, a spirituális fordulat égisze alá sorolt modell létezik. Egyfelől elgondolhatjuk ember és Isten valóságát mint a fizikai és lelki valóság teljes elkülönülését, vagy egy másik modell szerint az isteni valójában kompatibilis az emberi valósággal, azaz a Lélek az emberi valóság része.⁴⁷ Holt leginkább római katolikus teológiai példákat hoz az immanenciát hangsúlyozó tézisre: Eckhart mesterre vezeti vissza az immanens nézőpontot, melyben a panteizmus gondolatát is felfedezni véli.⁴⁸ Kortárs teológusra, Richard Rohrra is hivatkozik, aki szerint az isteni valóság a világ alapjában van és belsejének elidegeníthetetlen része. Az ember e világban létezik és célja az isteni valósággal való teljes egyesülés.⁴⁹ A protestáns (lutheránus, presbiteriánus, baptista, anglikán) álláspont egyetért abban, hogy Isten transzcendenciája hangsúlyozandó, ugyanakkor nincs konszenzus abban, hogyan lehet körülírni Isten és ember valóságának egymáshoz való viszonyát. Az, hogy a spirituális fordulat képviselői hogyan közelítik meg ezt a kérdést, meghatározza, hogy milyen modell rajzolódik ki előttünk. Lényegi különbség, hogy dinamikus folyamatot vagy statikus képet vizsgálunk, amikor Isten és ember valóságának kapcsolatát igyekszünk megismerni. A transzformáció a dinamikus szemlélet kulcsfogalma, mely az ember változásának folyamatát mutatja be.⁵⁰ Isten kívülről érkezik meg az ember valóságába és átalakítja azt. A változás folyamata lehet lineáris, azaz ok-okozati összefüggést fedezhetünk fel benne. E szerint az elgondolás szerint van kezdete és vége a folyamatnak. Isten megteszi az első lépést, majd következik az emberi válasz: a változás.⁵¹ A dinamikus folyamatot feltételező elméletek másik csoportja szerint kölcsönösséget fedezhetünk fel isteni és emberi cselekmény között. Az egymáshoz kapcsolódás e szerint nem lineáris folyamat, hanem cirkuláris okságot feltételezhetünk a transzformáció mögött.⁵² Ennek lényege, hogy nem számít ki a kezdeményező fél, hanem csak az, hogy a kettő között kapcsolat van és hatást gyakorolnak egymásra. Foster szerint ez a kölcsönösség valójában ember és Isten Lelke közötti dialógus, mely gondolat abszolút szemben áll a barth-i egyirányúságot és

⁴⁷ Bradley P. Holt: *Thirsty for God: A Brief History of Christian Spirituality*, (3. edition), Minneapolis, Fortress Press, 2017, 7.

⁴⁸ Uo., 110.

⁴⁹ Uo., 203.

Holt kifejti, hogy Richard Rohr teológiája valójában progresszív, mert az emberi bünt tagadja tanításában.

⁵⁰ Corinna Dahlgrün: *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, (2. Auflage), Berlin/Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2018, 92.; Richard Foster – Kathryn A. Halmers: *Life with God. Reading the Bible for Spiritual Transformation*, HarperCollins e-books, 2010, 21-22.; Osmer: *Practical Theology*, 27-29; Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 85.

⁵¹ Dahlgrün: *Christliche Spiritualität*, 93.

⁵² Uo., 92.

egyoldalúságot képviselő nézettel.⁵³ A transzformációs folyamat mellett egy másik, sokkal statikusabb megközelítést ismerhetünk meg. E megközelítés nem foglalkozik folyamatokkal, változással, hanem pusztán az érdeklődik, hogy a kimerevített pillanatban isteni és emberi hogyan viszonyulnak egymáshoz. Manfred Josuttis az emberi világban felfedezhető transzcendensről számol be fenomenológiai megközelítésében. Arról ír, hogy az embernek számolnia kell az emberen felülivel, az emberi valóságot meghaladó erőkkel és energiákkal, melyek megtapasztalhatóak, de a valóság másik dimenziójába tartoznak.⁵⁴ Hasonlóképpen Josuttishoz Rudolf Bohren és Manfred Seitz szerint sem keverhető össze emberi és isteni, hanem azok jóllehet egymás mellett, de mégis egymástól elkülönülve léteznek.⁵⁵ Bohren pneumatológiai megközelítésében leírja, hogy az inkarnáció az Ige Jézus Krisztusban való testet öltését jelöli, ennek következtében a Szentlélek nem igaz. A Szentlélek eljön az emberhez és az emberben lakik, de nem keveredik össze az emberivel. Ez az ambivalencia mutatja, hogy bár egy helyen van az emberrel mégsem vegyül össze vele, hanem egymás mellett létezik, így az ember továbbra is Istentől különböző teremtmény marad. Mégis közös munkára hívja az embert. A Lélek és az ember közötti kölcsönösséget és partnerséget – mely például a prédikáció közben történik – teonóm reciprocitásnak hívjuk.⁵⁶ Bohren megközelítése merőben különbözik a transzformációs gondolattól. Elméletében két különböző valóság egymás mellettségét és kommunikációját hangsúlyozza. A spirituális fordulatban tehát nem egy hegemon választ találunk a dilemma alapkérdésére: egyszerre jelenik meg a transzcendens felfedezése az emberi világon belül, de mégis azon túl; az emberi és isteni közötti kommunikáció; az isteni emberit átváltoztató transzformációs gondolatának lineáris és cirkuláris megjelenítése is.

A kogníció - érzéki tapasztalás dilemma

Másodszor arra keressük a választ, hogy a kogníció – és az ehhez szorosan hozzátartozó verbalitás – valamint az érzékelés – legyen az testi vagy egyéb megélés – hogyan viszonyulnak egymáshoz az istentapasztalásban. Ez a dilemma némiképp érinti az első kérdéskörben előjövő általános és speciális kijelentés témakörét, ugyanis, amennyiben elfogadjuk, hogy istentapasztalatot élhetünk meg a teremtett világot csodálva, akkor nem zárjuk ki annak a lehetőségét sem, hogy kognitív út helyett Isten a testi érzékelés vagy az átélés egyéb útját válassza a velünk való találkozásra. E tapasztalatot később szükséges értelmezni, fogalmi

⁵³ Foster - Helters: *Life with God*, 22.

⁵⁴ Manfred Josuttis: *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000, 67-124.

⁵⁵ Seitz: *Praxis des Glaubens*, 166.

⁵⁶ Rudolf Bohren: *Predigtlehre*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1972, 75-76.

keretbe rendezni, melyben az ige segít összegezni és terminológiával ellátni az átélteket.⁵⁷ Azonban, ha teológiai látásmódunk arra épül, hogy Isten megismeréséhez szükségünk van a különleges kijelentésére: az élő Igére, Jézus Krisztusra, akit a Szentírásen keresztül ismerhetünk meg, akkor kevésbé tudunk eltekinteni a kognitív úttól és a Szentírás olvasásával vagy az igehirdetések hallgatásával járó verbalitástól.

A második dilemma alapkérdése, hogyan vagy inkább „mely részünkkel” tapasztalhatjuk meg Istent. Az első modell szerint a verbalitás (és sokszor az ehhez kapcsolt kogníció vagy intellektus) és a tapasztalás (érzéki vagy testi) ellentétként vagy egymás korrekcióiként jelennek meg. Peter Zimmerling szerint a protestantizmuson belül túlzott hangsúlyt kap az intellektualitás, a gondolkodás és méltánytalanul elhanyagolttá vált az érzékelés, legyen az testi vagy érzéki.⁵⁸ Szintén a tapasztalás fontosságára hívja fel a figyelmet Manfred Josuttis is, amikor azt hangsúlyozza, hogy az evangélium nem kérüγμα, nem tanítás, hanem megtapasztalható hatalom. Az isteni valóság, a szent szférájának misztikus megismerése több mint kognitív, pszichés vagy érzelmi folyamat.⁵⁹ A német spirituális fordulat képviselői a kognitív oldal testi és érzéki tapasztalattal való kiegészítésének szükségességéről beszélnek, rámutatva erre a teológiában megjelenő hiányra. Nagyon találóan mutatja be ezt a megközelítést a Christian Möller által megemléltett „*learning by heart*” kifejezés, mely azt sugallja, hogy az istenismeret olyan tanulási folyamat, melyben a Lélek nemcsak információt közvetít Istenről, hanem testi és érzelmi többlet is keletkezik a találkozás átélése nyomán.⁶⁰ Ennek az érzelmi és testi aspektusnak hiánya megakadályozza, hogy az istentapasztalat belsővé váljon, integrálódjon. Erről ír Sabine Bobert is, aki externalizáltnak tartja a csak kognitív alapokra épülő hitet, amely nem képes igazi változást hozni, mert nem az ember egészére hat. A tapasztalatra épülő misztikus út – melyet Bobert a figyelmünkbe ajánl – ezt a hiányt kívánja betölteni. A teljes hithez vezető misztikus út tanulási folyamat fázisokkal. Első lépésként a saját gondolatok és érzelmek felismerése történik, mely a lelkek megkülönböztetésének ajándéka és amelyhez szükség van az éberségre, koncentrációra. Ezen a szinten az ember képes megkülönböztetni a megbetegítő és a gyógyító gondolatokat és érzelmeket. Másodszor meg kell tanulni elidőzni a gyógyító gondolatoknál, elhagyva a megbetegítőket, végül tartóssá tenni

⁵⁷ Gerd Theißen: *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái. Az őskereszténység pszichológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008, 103-105.

⁵⁸ 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*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, 23-24.

Peter Zimmerling: *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2003

⁵⁹ Josuttis, *Segenskräfte*, 40-44.

⁶⁰ Möller: *Einführung in die Praktische Theologie*, 138.

a második lépésben megismert gyógyult lelkiállapotot.⁶¹ A misztikus út tehát nem csak gondolati sémák megváltozását veszi célba, hanem egyszersmind az affektív oldalt is, mely egy holisztikus antropológiát sugall, amely nem idegen a protestantizmustól. Ezt bizonyítja Sabine Hermisson is, aki szerint a protestantizmus gyökereiben keresendő ez a holisztikus szemlélet, ugyanis már Luther teológiája is *sapientia experimentalis* volt, azaz hittapasztalatra épülő.⁶²

Manfred Seitz a hittapasztalatot más oldalról vizsgálja, melynek következtében nehéz a korábbi, nyolcvanas években összegzett gondolatait besorolni az előbb felvázolt koncepciók közé. Számára a tapasztalat nem emberi munka és törekvés eredménye, hanem kizárólagos módon a Szentléleké. Az istentapasztalatot az emberi tapasztalattól elválasztva ír arról pneumatológiai megközelítésében, hogy az ember a tőle teljesen különböző Szentlélek által juthat hitre, ezért megdolgozni nem lehet, csak elfogadni, azaz az ember ebben teljesen passzív szereplő. A hitet elválasztja az emberi tapasztalattól. Szerinte abban mindig jelen van a megkísértettség, a bűn, emiatt az ember nem képes az istentapasztalatra.⁶³

Ellentétben a német teológiai szemlélettel, azt látjuk, hogy az amerikai spiritualitás képviselői egészen más problémákra keresik a választ. Nem a testi-érzéki-érzelmi dimenzió hiányára reagálnak, hanem műveikben hangsúlyozzák az intellektus, a tudás és a műveltség elengedhetetlenségét.⁶⁴ Richard Osmer kifejti, hogy a szerzetesi hagyomány alapja az olvasottság.⁶⁵ Richard Foster többlépcsős tapasztalati útja szintén sajátos megközelítés, hiszen agyi folyamatokra koncentrálva fogalmazza meg lépéseit. A repetitív, ismétlődő mondatok, imádságok vagy rítusok késszé teszik az ember testét és elméjét az információ befogadására, ugyanis azokról mintázatok alakulnak ki, így nem lesz idegen az imádság, az igeolvasás vagy más kegyességi gyakorlat. Négy lépésben fogalmazza meg módszerét: Az első feladat az ismétlődő cselekvés, amely tréning az agynak. Ehhez nem szükséges érteni a folyamatokat, pusztán az otthonosság érzésének kell kialakulnia. Második lépésben a koncentrációt kell elősegíteni, melyben meg kell tanulni összpontosítani arra, amit tanulmányozunk (Isten igéjét). Mindezek után következik a megértés heuréka tapasztalata, a várva várt aha-élmény. Végül az istentapasztalatra való reflexióban interpretáljuk azt, amit megtaláltunk vagy ami ránk talált.⁶⁶

⁶¹ Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 283-287.

Sabine Bobert ezt a folyamatot párhuzamba állítja a buddhista brainbuilding-gel.

⁶² Hermisson: *Spirituelle kompetenz*, 37.

⁶³ Seitz: *Praxis des Glaubens*, 166.

⁶⁴ Dallas Willard: *The Divine Conspiracy. Rediscovering our hidden life in God*, HarperCollins, 1998, 2-8.

Osmer: *Practical Theology*, 80-82.

⁶⁵ Uo., 80-82.

⁶⁶ Richard Foster: *Celebration of Discipline. The Path to Spiritual Growth*, San Francisco, Harper, 2000, 63-64.

Ebben a négylépcsős modellben is látható, hogy a cél és a folyamat lényege, hogy kognitív tapasztalat jöjjön létre, a megértés. Ezt készíti elő az első két lépcső és ennek a feldolgozásáról szól az utolsó fázis. A német és az amerikai megközelítés hasonló, hiszen a spiritualitáshoz szükséges holisztikus szemléletet képviselik, ugyanakkor a kettejük közti különbség is megmutatkozik, hiszen az adott kulturális közegben – legyen az német vagy angol – a megismerés vagy a tapasztalás más aspektusát kell rehabilitálni ahhoz, hogy egyensúly legyen kogníció és a testi érzékelés, valamint az affektív oldal között.

A tradíció-progresszió dilemma

A harmadik dilemma az istenismeret forrásaival, kereteivel kapcsolatos kihívásokról szól: Honnan tudom, hogy jó úton járok az istentapasztalatban? A hagyományhoz való viszony és a progresszivitás, illetve az ökumené és a vallásközi párbeszéd alkotják a főbb sarokpontokat. Honnan tudom, hogy hol kell keresnem Istent? A kérdés megválaszolásában segíthet az elődök tapasztalata, ismerete és tudása. Ez a hagyomány és a tradíció pozitív olvasata. Azonban a protestantizmus sajátossága, hogy az egyházi hagyománnyal szemben mindig is hangsúlyozta, hogy az Ige a hittapasztalat egyetlen forrása.⁶⁷ A Sola Scriptura elvére reagálva a római katolikus egyház a tridenti zsinaton meg is erősítette az egyházi hagyomány autoritását.⁶⁸ Nem meglepő tehát, hogy a protestantizmuson belül kezdettől fogva ott volt és van a feszültség hagyomány és újítás, regresszió és progresszió között. Ezek az alapambivalenciák folyamatos kihívás elé állítják az emberiséget, a kultúrákat és a teológiát is. Míg a hagyomány a struktúrák megtartására, a biztonságot adó múltbeli, elődöktől átvett és bevált értékekre alapoz, addig a progresszív hozzáállás az innovációt, újítást és változást irányozza meg.⁶⁹ A dilemmát a spirituális fordulat se oldja fel, nem köteleződik el egyik oldal mellett sem. Manfred Seitz erlangeni professzor a progresszivitás erejéről ír. Definíciójában megjelenik, hogy a progresszív hozzáállásban az ember kész elhagyni a „már nem elég” tradíciót és kizárólag Isten ígéretére épít.⁷⁰ Ugyanakkor kritika alá veti a tradicionális értékek megkérdőjelezésére irányuló társadalmi attitűdöt. Szerinte e folyamat végeredményeként az emberek orientációvesztetté,

⁶⁷ Ennek rendszeres teológiai megközelítését bontja ki Gerhard Ebeling dogmatikájában: a Szentírás teljességét, egységéről és autoritásáról ír. Gerhard Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens. Band 1.*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1986, 28-35.

Robert következtetése egészen szélsőséges ugyanis a reformáció következményének tartja, hogy az egyén kikerül a tradíció és az autoritás kötelékéből. L. Robert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 108.

⁶⁸ Jan Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, 48.

⁶⁹ Németh Dávid: *Vallásdidaktika. A hit- és erkölcs tanítása az 5-12. osztályban*, Budapest, KRE-L'Harmattan, 2017, 382.

⁷⁰ Seitz: *Praxis des Glaubens*, 167.

bizonytalanná és tanácstalanná válhatnak.⁷¹ Mint már a posztmodern kor tárgyalásánál is érintettem, a modernitásban megfigyelhető hagyományellenesség a hatvanas évektől kezdve megjelent a teológiában is.⁷² Corinna Dahlgrün, Sabine Bobert és Peter Zimmerling is kulcskérdésnek tartja a hagyományhoz való viszony alakulását.⁷³ A tradíció, az elődök által átörökített értékstruktúra könnyedén válhat olyan megtörhetetlen és átalakíthatatlan merev struktúrává, mely nem engedi meg a változást, az újonnan feltett kérdések megválaszolását.⁷⁴ Zimmerling szerint a hagyomány megtörése valójában nem a progresszív útra lépést vonta maga után következményként, hanem más, kívülről érkező tradíciókhoz való kapcsolódást. Így gazdagodik vagy alakul át az európai vallásos emberek spirituális eszköztára és kerülnek bele a távol-keleti vallásosság módszerei mint például a lélegzőgyakorlatokra épülő meditációk, a jóga vagy a mantra.⁷⁵ A legkülönbözőbb vallási tradíciók váltak elérhetővé a „vallás piacán” a tömegmédiá és az online térhódítása, a világ egyetlen határok nélküli világfaluvá alakulása és a migrációs mozgások következményeként.⁷⁶ Angolszász oldalról ugyanakkor felvonultathatunk kritikai hangvételű műveket is, melyek elsődlegesen tisztázni akarják a keresztyén és a más vallásoktól átvett meditáció közötti különbségeket. Így tesz Richard Foster is, amikor kifejti, hogy a keleti tradíció meditációs gyakorlatai mind a világtól való függetlenedést célozzák meg, a személyiség és az individualitás elvesztését. A függetlenedéssel ellentétben a keresztyén meditáció a betöltekezést és az elköteleződést irányozza meg. A keresztyén meditáció lényege, hogy az ember megteljen Szentlélekkel, azaz az Istennel való egységben és függésben erősödjön, elnyerve valódi személyiségét: az istenképűséget.⁷⁷ Foster a protestáns spiritualitás határait húzza meg azzal, hogy a különbségeket emeli ki mintegy leválasztva a keresztyén spiritualitást a többi vallásétól. Ezzel ellentétben Sabine Bobert inkább

⁷¹ Uo., 173-174.

⁷² Bradley P. Holt is kiemeli a tradícióval szembenállás és a modernitás kapcsolatát és hangsúlyozza, hogy a posztmodern már nem a hagyománnyal szemben azonosítja magát. Holt: *Thirsty for God*, 142-143. Fontos szempont, hogy meghatározó volt a társadalmi berendezkedés, a kultúra a hagyománytörés kérdéskörében. Európát tekintve sem beszélünk egységes folyamatról.

⁷³ Dahlgrün: *Christliche Spiritualität*, 61kk, 90.; Zimmerling: *Evangelische Spiritualität*, 31.; Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 107.

⁷⁴ Dahlgrün: *Christliche Spiritualität*, 63.

Bobert szerint a tradíció és a tekintély a lelki uterus, melyből a modernitás kiüzte a keresztyénséget azzal az üzenettel, hogy a szabadság azon kívül van. Azonban a szabadsághoz érettség kell – írja Bobert. Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 107.

⁷⁵ Manfred Josuttis szerint az ezoterikus gyakorlatok is régi teológiai tradíciókra épülnek.

L. Josuttis: *Segenskräfte*, 60.

Vö. Dahlgrün: *Christliche Spiritualität*, 74., Christian Grethlein: *Praktische Theologie* (2. Auflage), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016, 179.; Martina Kumlehn: *Frömmigkeit/Spiritualität*, in Kristian Fechtner, Jan Hermelink, Martina Kumlehn, Ulrike Wagner-Rau (szerk): *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*, Stuttgart, Verlag Kohlhammer, 2017, 282-283.

⁷⁶ Zimmerling: *Zur Praxis der Evangelischen Spiritualität*, 31.

Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 19.

⁷⁷ Foster: *Celebration of Discipline*, 21.

a hasonlóságokra építve elérendő célként határozta meg a protestantizmus és más vallások közötti párbeszéd létrejöttét, melyhez szerinte szükséges lépés a misztagógiai tradícióvonal beépítése a protestáns akadémiai diskurzusba.⁷⁸ Azaz a felekezeti próbálkozások megerősíthetik a nyitottságot a vallásközi párbeszéd felé, hiszen a tradíciók rigid határainak meglazulása nyitottabbá teheti a vallásos diskurzusban részt vevőket. A keresztyén felekezetek – a korábban elképzelhetetlennek tartott párbeszéd nyomán – hatással vannak egymás spiritualitására, kegyességére és teológiájára is. Ezt példázza, hogy számos, addig római katolikusnak, pünkösdinek vagy ortodoxnak tartott gyakorlat (zarándoklat, gyónás, meditáció, kenet, ördögűzés) kapott helyett az elmúlt évtizedekben a protestáns spiritualitást összegző művekben.⁷⁹ De nemcsak a gyakorlatok szintjén jelenik meg felekezeti hatás, ugyanis több felekezet tanításából származó teológiai és dogmatikai alapvetés adaptációja miatt a protestáns gondolkodás és annak gyakorlati vetülete is változik. Új szempontok jelennek meg benne.

Németh Dávid szerint a spiritualitás katolikus olvasata két dologban különbözik a protestánstól. Az egyik, hogy míg a katolicizmus, főleg annak keleti szárnya az Istennel való egyesülést, az *unio mystica*-t hirdeti, addig a protestáns szemlélet a dialogicitást (egyszerre bűnös és egyszerre megigazult az ember) hangsúlyozza. Másfelől pedig a katolicizmus szerint a megszentelődés módszeres és fokozatos tökéletesedés.⁸⁰ Hasonló gondolatmenetet vázol fel Hans Martin Barth is. Szerinte a keleti és nyugati egyház teológiája alapvetően különbözik, ugyanis míg az ortodox egyházban a halál a legfőbb ellenség és a cél annak legyőzése: a feltámadás, addig a nyugati egyház a bűn-megváltás paradigmájára épít.⁸¹ Ezt az ortodox hatást ismerhetjük fel a misztika reneszánszában, hiszen a misztikus út célja, hogy az ember Jézus Krisztussal egyesüljön és a határok Isten és ember között véglegesen eltűnjenek.⁸² A spirituális fordulatban megfigyelhető a hagyományhoz való visszafordulás a progresszív irány mellett,

⁷⁸ Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 11.

⁷⁹ Néhány példa:

Markus Schmidt: *Salbung. Eine neue Form evangelischer Spiritualität* in Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, 294-319.

Peter Zimmerling: *Die Beichte als Mittel evangelischer Spiritualität. Ein Plädoyer für ihre Wiederentdeckung*, in Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, 537-560.

Gaston Nogrady: *Der Exorzismus. Ein vergessenes Seelsorgemittel der Kirche*, in Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, 575-597.

Klaus Nagomi: „Kommt, Kinder, lasst uns gehen...” *Pilgern als Ausdrucksmittel protestantischer Spiritualität*, in Peter Zimmerling (szerk.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, 725-741.

Vö. a gyónásról: Seitz: *Praxis des Glaubens*, 194-198.

⁸⁰ Németh: *Pasztorálatropológia*, 113.

⁸¹ Hans-Martin Barth: *Spiritualität. Ökumenische Studienhefte 2.*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1993, 21-91.

⁸² Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 96., Josuttis: *Segenskräfte*, 60.

melyet leginkább a monasztikus teológiához való kapcsolódásban érhetünk tetten. A szerzetesi hagyomány, az előttünk járók hittapasztalatai mint a saját hitünk megélésének mankói jelennek meg a különböző tanulmányokban.⁸³ Ez pedig elvezet minket a negyedik dilemmához, a hittapasztalatra vezető képzésének kérdésköréhez.

A skolasztikus vagy monasztikus teológiai képzés dilemmája

Martina Kumlehn szerint a spirituális fordulat a monasztikus tradícióhoz (a sivatagi atyák, a misztika világához) vezeti vissza a teológiát.⁸⁴ A monasztikus és skolasztikus⁸⁵ teológiai képzés közötti évszázados vita kérdése azoknak szól, akik a hittapasztalatra vezető úton kísérik vagy vezetik az embereket. A dilemma alapkérdése: hogyan lehet felkészülni erre? Milyen tudásra van szükség ahhoz, hogy embereket vezessünk el az istentapasztalathoz? A skolasztikus teológia hegemoniájának kezdetét az egyetemek megjelenéséhez kötjük.⁸⁶ Nagyon találóan fogalmaz Leinsle: „Feltűnő, hogy az egységes, találó megnevezés a tudományos iskolai, illetve egyetemi teológiát művelő oktatók megfelelő öntudatának kialakulásával párhuzamosan rögzül. A folyamatot alighanem a többi facultasszal folytatott kritikai párbeszéd indította el [...] eleget tettek az általánosan elismert tudományos standardnak.”⁸⁷ Sabine Bobert szerint a skolasztikus, akadémiai teológiát jellemző racionalitás a kognitív folyamatokra szűkítette a hittapasztalatot.⁸⁸ Ugyanakkor Leinsle felhívja a figyelmet arra is, hogy a skolasztikus és a monasztikus teológia szembeállítása a valóság leegyszerűsítése, hiszen az egyetemi oktatók nagy része szerzetesként került a katedrára, így bennük ötvöződött a két teológiai hagyomány.⁸⁹ A szerzetesi kultúrában központi helye volt és van jelenleg is az olvasásnak, művelődésnek. Az intellektuális növekedés a Szentírás, az egyházi tradíció, a teológia és a tudományok mélyebb ismeretét szorgalmazza. Richard Osmer szerint Istent teljes elménkkel is szeretjük, így az intellektus nem elhanyagolható.⁹⁰ A spirituális fordulat képviselői között konszenzus van arról, hogy szükség van arra, hogy a jelenkori teológiai, skolasztikus képzés mellett helyet kapjon a

⁸³ 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*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, 454-475.

⁸⁴ Kumlehn: *Frömmigkeit/Spiritualität*, 282.

⁸⁵ A skolasztikus jelző jelentésárnyalatainak sokszínűségét mutatja be, hogy a skolasztikus egyszerre jelöli a filozófushoz illő életformát, de egyszerre használják tudományos vagy iskolás jelzőként. A középkorban domináns skolasztikus teológiára cinikusan reagálnak a XVI-XVII. században, ugyanis azt katedra melletti értelmetlen érvelésnek vagy éppen szörszálhasogatásnak tartják szemben a valódi teológiával, amely a gyakorlatra irányul. Ulrich G. Leinsle: *A skolasztikus teológia története*, Budapest, Osiris Kiadó, 2007, 12-13.

⁸⁶ Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 11.

⁸⁷ Leinsle: *A skolasztikus teológia története*, 21.

⁸⁸ Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 98.

⁸⁹ Leinsle: *A skolasztikus teológia története*, 107.

⁹⁰ Osmer: *Practical theology*, 81.

monasztikus szemlélet is.⁹¹ Az aktuális diskurzusokat gyűjtötte össze Martina Kumlehn. Egy javaslat szerint tapasztalativá kell alakítani az oktatást, más szerint viszont a kegyességi formák tantárgyi felvételét kell sürgetni. Németországban a teológiai képzést záró hatodév (Vikariat) alatt több spirituális kompetenciát célzó kísérőprogramot illesztettek bele a stúdiumba.⁹² Magyarországon is kísérletet tettek a spiritualitás teológiai képzésbe való integrációjára.⁹³

A monasztikus szemlélet nem idegen a protestáns gondolkodástól. Már Luther Márton is a skolasztika arisztotelészi vonalát kritizálva hívta fel a figyelmet arra, hogy a teológia tapasztalaton és nem absztrakt metafizikai spekuláción alapszik: *sapientia experimentalis*.⁹⁴ Az újabb Luther-kutatás iránya is arra hívja fel a figyelmet, hogy a misztika, a spiritualitás nem áll távol a protestantizmustól, annak főleg lutheránus irányától.⁹⁵ Ugyanakkor Luthernél – ahogy egyébként a korszakra jellemző – nem vált egyértelműen ketté a skolasztikus és a monasztikus irány. Hermisson a konfesszionalizmus időszakára, azaz a hitvallások megfogalmazásának, kialakulásának korára datálja a spirituális kompetencia értékének csökkenését, amelyre a pietizmus gyakorlati kegyességében látja a választ. A felvilágosodásban gyökerező új tudományos (pozitív) szemlélet elvárásaihoz igyekezett idomulni a teológia, így a monasztikus irány mind inkább kiszorult a teológiai akadémiai keretből. Schleiermacher, aki maga is pietista háttérből származott, igyekezett megoldást találni erre az új kihívásra. A *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* című 1830-as munkájában megjelenő koncepciójában igyekezett egyesíteni a tudományos munkát és az általa egyházi érdeklődésnek nevezett spirituális kompetenciát.⁹⁶ A posztmodern megágyazott a monasztikus irány reneszánszának. Ennek okait egyfelől a tudomány modernitást tükröző és annak szabályaihoz kötött önmeghatározásának válságában kell keresni. Ugyanis a monasztikus, spirituális tudomány inkább kapcsolható az

⁹¹ Christian Grethlein: *Pfarrer – ein theologischer Beruf!*, Frankfurt am Main, Ed. Chrismon, 2009, 130-135. A teológiai képzésből hiányzó monasztikus oldal a lelkészi szolgálatra is hatással van.

Vö. Zimmerling: *Evangelische Spiritualität*, 19.

⁹² Kumlehn: *Frömmigkeit/Spiritualität*, 285-286.

⁹³ 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.

⁹⁴ Leinsle: *A skolasztikus teológia története*, 233-236.

Sabine Hermisson: *Spirituelle Kompetenz. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht Unipress, 2016, 37.

⁹⁵ Bővebben: Peter Zimmerling: Martin Luther als Vater der evangelischen Mystik, in Peter Zimmerling (szerk): *„Mitten im Gelärm das innere Schweigen bewahren“*. Aspekte mystischer Spiritualität im Protestantismus, (2.Auflage), Karlsruhe, Evangelische Akademie Baden, 2019, 90-112.

⁹⁶ A spirituális kompetencia történetéhez bővebben: Hermisson: *Spirituelle Kompetenz*, 38-43. 75.;

Zimmerling: *Evangelische Spiritualität*, 20.

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

Schleiermacher kapcsán l. még: Seitz: *Praxis des Glaubens*, 206.

Kumlehn: *Frömmigkeit/Spiritualität*, 276-277.

ún. narratív tudás területéhez, mely nem követi a modernitás tudományosságának szabályait.⁹⁷ Ennek jelei, hogy az egyetemi képzésben Amerikában már alkalmazott spiritualitás mint tudomány természeténél fogva interdiszciplináris, saját módszere nincs.⁹⁸ 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.

Összefoglalás

Tanulmányomban igyekeztem bemutatni, hogy a posztmodern jellegzetességei hogyan jelennek meg a spirituális fordulatban felvetett négy alapkérdésben. A fordulat képviselői jellemzően eltérően, sokszor ellentmondóan válaszolják meg a kérdéseket. Ez a változatosság egyfelől mutatja, hogy nem ugyanabból a teológiai hagyományból indulnak ki, jóllehet mind protestáns szerzők, hanem egy-egy spirituális koncepcióban tradíciók, kultúrák, sőt felekezetek és vallások keverednek. Találónan ír erről a jelenségről Válóczy József:

A pluralizmus nevében a posztmodern vallásosság hajlik a vallási tolerancia, a politeista vagy szinkretista szemlélet felé, legalábbis abban az értelemben, hogy - akár Isten egyetlenségének elvi feltételezése mellett - megengedi (hitelesnek és egyformán legitimnek tartja) és magában összebékíteni igyekszik Isten sokféle, egymástól különböző megjelenési módjait: „Az értelem és a szív monoteizmusa, a képzelőerő és a művészet politeizmusa, ez az, amire szükségünk van.” Az egyetlen vallási formával sem azonosulás programja konkrétan például abban fejeződik ki, hogy a Posztmodern szívesebben beszél isteni valóságról, esetleg a szentről (főnévi formában), mint (a személyes) Istenről.⁹⁹

A tradíciók, hagyományok keveredése és egymásra gyakorolt hatásának végeredménye gyakorlatilag a spiritualitás végtelen skáláját hívta létre. Ahogyan a nagy metaelbeszélések korától távolodunk, úgy a közösségi identitás (amelyhez vagy alkalmazkodik valaki vagy a közösség kizárja) helyett az egyének narratívái felé billen a mérleg nyelve, azaz az egyének saját döntéseikkel konstruálják történetüket, választanak vagy összeválogatnak hagyományt, akár megbontva az eredeti hagyomány határait és végeredményképpen egy teljesen szubjektív

⁹⁷ Vö. Lyotard: *Posztmodern állapot*, 45-49.

⁹⁸ Sandra M. Schneiders: *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in Elizabeth A. Dreyer – Mark S. Burrows: *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 2005, 6-7.

⁹⁹ Válóczy: *A megosztott Logosz*, 26.

spiritualitás jön létre belőle.¹⁰⁰ Ez normatív módon is megjelenik például Peter Zimmerlingnél, aki azt írja, hogy minden teológusnak, sőt minden keresztyénnek szükséges egy saját reflektált és formát öltött spiritualitást kialakítani.¹⁰¹ De Sabine Hermisson is utal arra, hogy a posztmodern vallásosság vezetőfogalma a spiritualitás, ugyanis ott az individuális spirituális élmények és tapasztalatok után kutatnak.¹⁰² Ez az individuum által összerakott, egyedi spiritualitás tükrözi Andreas Reckwitz szingularitásról szóló elméletének központi gondolatmenetét, mely szerint a különlegesség, az egyediség a 21. század eleji nyugati társadalmak fő hajtóereje.¹⁰³ A spirituális élmény értéke a nem hétköznapi, hanem attól eltérő tapasztalatával fokozza a különlegesség érzetét. Az Istennel való találkozás élményként, átélésként jelenik meg, melyhez nem elég az emberi kogníció, szükség van az érzékelésre és az érzelmekre.¹⁰⁴ Az igényt – hogy az alapvetően kognitív folyamatokra épülő egyetemi oktatásban megjelenjen az affektív oldalt integráló és a testi érzékelést is magába foglaló spiritualitás – a gyakorlati teológia fogalmazza meg, ugyanis a társadalmi kihívások elsősorban a terepen, a gyakorlatban jelennek meg.¹⁰⁵

Jól láthattuk, hogy a posztmodern jegyei felfedezhetők a jelenkori gyakorlati teológia spirituális paradigmájában. Nem meglepő, hiszen a diszciplína fordulatai mindig az adott társadalmi kontextus kihívásaira igyekeznek válaszokat keresni, ahogyan teszi ezt a posztmodernnel is.

¹⁰⁰ Vö. Siba Balázs: *Isten és élettörténet*, Budapest, Loisir Könyvkiadó, 2010, 142-143.

¹⁰¹ Zimmerling: *Zur Praxis der Evangelischen Spiritualität*, 27.

¹⁰² Hermisson, *Megatrend Spiritualität*, 14.

¹⁰³ Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularität*, 54.

¹⁰⁴ Zimmerling: *Zur Praxis der Evangelischen Spiritualität*, 23-26.

¹⁰⁵ Sabine Bobert szerint a keresztyén misztagógia a posztmodern életfeltételekre válaszol in: Bobert: *Jesus-Gebet und neue Mystik*, 103-105.

Bibliográfia:

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

BARTH, Hans-Martin: *Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1993

BARTH, Karl: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Berlin, C. Kaiser Verlag, 1934

BAUMAN, Zygmunt: *Liquid Life*, Malden, Polity Press, 2005

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

BOBERT, Sabine: *Jesus Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik*, Kiel, Vier-Türme Verlag, 2011

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

EBELING, Gerhard: *Dogmatik des christlichen Glaubens. Band 1.*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1986

FEATHERSTONE, Mike: *Consumer Culture and Postmodernism*, London, Sage Publications, 1991

FOSTER, Richard J.: *Celebration of Discipline. The Path to Spiritual Growth*, San Francisco, HarperCollins, 2000

FOSTER, Richard J. – HELMERS, Kathryn A.: *Life with God. Reading the Bible for Spiritual Transformation*, h.n., HarperCollins e-books, 2010,

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

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

GRETHLEIN, Christian: *Praktische Theologie* (2. Auflage), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016

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

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

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

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

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

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

JOSUTTIS, Manfred: *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, (2. Auflage), Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2002.

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

LEINSLE, Ulrich G.: *A skolasztikus teológia története*, Budapest, Osiris Kiadó, 2007

LYOTARD, Jean-François: A posztmodern állapot, in Bujalos István (összeáll): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas Jean-François Lyotard Richard Rorty tanulmányai*, Budapest, Századvég Kiadó, 1993

MACQUARRIE, John: *Principles of Christian Theology*, London, SCM Press, 1966

MCGRATH, Alister E.: *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008

MÖLLER, Christian: *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen und Basel, A. Francke Verlag, 2004

NEALON, Jeffrey T.: *Post-Postmodernism or the Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism*, Stanford, Stanford University Press, 2012

- NÉMETH Dávid: *Pásztorálanthropológia I.*, Budapest, KRE-L'Harmattan Kiadó, 2012
- NÉMETH Dávid: *Vallásdidaktika. A hit- és erkölcsstan tanítása az 5-12. osztályban*, Budapest, KRE-L'Harmattan, 2017
- OLAY Csaba – ULLMANN Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*, Budapest, L'Harmattan, 2011
- OSMER, Richard R.: *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2008
- PETERSON, Eugene: *The Jesus Way. A Conversation in following Jesus*, London, Hodder and Stoughton, 2007
- RECKWITZ, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2017
- ROBINSON, John A.T.: *Gott ist anders*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965
- ROHLS, Jan: *Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018
- ROHLS, Jan: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2002
- RÖSSLER, Dietrich: *Grundriß der Praktischen Theologie*, (2. Auflage), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994
- SCHULZE, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1992
- SCHNEIDERS, Sandra M.: Approaches to the Study of Christian Spirituality, in Arthur Holder (szerk.): *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005
- SCHNEIDERS, Sandra M.: 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*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 2005
- SEITZ, Manfred: *Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität*, (3. Auflage), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1985

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

SZÁSZNÉ LÁZÁR Eszter Csenge: Hová tűntél tekintély? – A '68-as autoritáskrizis 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

SZÚCS Ferenc: *Dogmatika prolegomena*, Budapest, KRE-HTK, 1991

THEIBEN, Gerd: *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái. Az őskereszténység pszichológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008

TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002

TÖRÖK István: *Dogmatika*, Amszterdam, Free University Press, 1985

ZIMMERLING, Peter: Dass man der Heiligen gedenken soll. Die Bedeutung der Heiligen für die evangelische Spiritualität, in Peter Zimmerling (szerk): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019

ZIMMERLING, Peter: 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, Göttingen, 2019

ZIMMERLING, Peter: *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2003

ZIMMERLING, Peter: Martin Luther als Vater der evangelischen Mystik, in Peter Zimmerling (szerk): „Mitten im Gelärm das innere Schweigen bewahren”. *Aspekte mystischer Spiritualität im Protestantismus*, (2.Auflage), Karlsruhe, Evangelische Akademie Baden, 2019

VÁLÓCZY József: *A megosztott Logosz. Posztmodern gondolkodás és a kereszténység újrafogalmazásának kísérletei a teológiában*, Budapest, Szent István Társulat Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 2013

WELSCH, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne* (7. Auflage), Berlin, Akademie Verlag, 2008

WILLARD, Dallas: *The Divine Conspiracy. Rediscovering our hidden life in God*,
HarperCollins e-books, 1998