

DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
DOKTORI ISKOLA
SZOCIÁLETIKAI ÉS EGYHÁZSZOCIOLÓGIAI TANSZÉK

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

HITTAPASZTALAT ÉS MENTÁLIS EGÉSZSÉG

Spirituális élmények, hatások teológiai és pszichiátriai vizsgálata

ÍRTA: Dr. Kállai Imre
református lelkipásztor, pszichiáter szakorvos

TÉMAVEZETŐ: Prof. Dr. Fazakas Sándor
Prof. Dr. Kéri Szaboles

Debrecen, 2024

1 TARTALOMJEGYZÉK

| | | |
|----------|---|-----------|
| 1 | Tartalomjegyzék..... | 2 |
| 2 | Bevezetés | 4 |
| 2.1 | <i>A témaválasztás indoklása</i> | <i>10</i> |
| 2.2 | <i>Áttekintés.....</i> | <i>12</i> |
| 2.3 | <i>A kutatómunka célkitűzései, hipotézisei.....</i> | <i>13</i> |
| 3 | A spiritualitás és vallásosság fogalmainak meghatározása | 15 |
| 3.1 | <i>Történeti szempontok a vallásosság, spiritualitás megértéséhez.....</i> | <i>15</i> |
| 3.1.1 | <i>A valláspszichológia kezdetei</i> | <i>17</i> |
| 3.1.2 | <i>A teológia és a pszichológia feszültségei.....</i> | <i>19</i> |
| 3.1.3 | <i>A valláspszichológia történetének fontosabb állomásai.....</i> | <i>21</i> |
| 3.2 | <i>Antropológiai szempontok a vallásosság, spiritualitás megértéséhez.....</i> | <i>25</i> |
| 3.3 | <i>A vallásosság/spiritualitás, mint az emberi lélek és az isteni Lélek összekapcsolódása</i> | <i>36</i> |
| 3.3.1 | <i>Neuropszichológiai és valláspszichológiai elméletek.....</i> | <i>36</i> |
| 3.3.2 | <i>Teológiai megközelítések.....</i> | <i>38</i> |
| 3.4 | <i>Spiritualitás és/vagy vallásosság: fogalmi meghatározások, kapcsolati összefüggések.....</i> | <i>41</i> |
| 3.4.1 | <i>A vallás meghatározása</i> | <i>41</i> |
| 3.4.2 | <i>A keresztyén és nem-keresztyén spiritualitás.....</i> | <i>44</i> |
| 3.4.3 | <i>Spiritualitás, vallásosság összefüggései</i> | <i>50</i> |
| 4 | Hittapasztalatok, spirituális élmények | 55 |
| 4.1 | <i>Hittapasztalat, mint találkozás. A találkozás teológiája Mózes életében.</i> | <i>56</i> |
| 4.2 | <i>Hittapasztalat módosult tudatállapotban.....</i> | <i>62</i> |
| 4.2.1 | <i>A módosult tudatállapot vallástörténeti, vallásfenomenológiai, antropológiai és pszichológiai megközelítése.....</i> | <i>64</i> |
| 4.3 | <i>Vallásos/spirituális krízis vagy pszichózis?</i> | <i>91</i> |
| 4.3.1 | <i>Módszerek</i> | <i>95</i> |

| | | |
|----------|--|------------|
| 4.3.2 | Megbeszélés | 100 |
| 4.4 | <i>Hittapasztalat, mint kapcsolat. Az imádság.</i> | 103 |
| 4.4.1 | Az imádság vallástörténeti, vallásfenomenológiai megközelítése | 104 |
| 4.4.2 | Imádság az ószövetségben | 106 |
| 4.4.3 | Imádság az újszövetségben | 109 |
| 4.4.4 | Reformátori imateológia | 112 |
| 4.4.5 | Az imádság valláspszichológiája | 117 |
| 4.4.6 | A kontemplatív (szemlélődő) imádság | 119 |
| 4.4.7 | Az imádság, mint extrém religiozus beszéd: a glosszolália | 121 |
| 4.4.8 | Glosszolália és szkizofrénia direkt összehasonlítása | 123 |
| 4.5 | <i>A megtérés, mint hittapasztalat.</i> | 126 |
| 4.5.1 | Szkizotípiás jegyek jelenléte különböző vallási konverziós motívumok esetében 126 | |
| 4.5.2 | Résztevők, módszerek | 127 |
| 4.5.3 | Eredmények | 127 |
| 4.5.4 | Összefoglalás | 130 |
| 4.6 | <i>A gyülekezet hittapasztalata és annak vizsgálata</i> | 131 |
| 4.6.1 | A gyülekezeti integráltság hatásai az egyén életére | 133 |
| 4.6.2 | A vallási közösségek hatásának valláspszichológiai értelmezése | 136 |
| 4.6.3 | Empirikus kutatás ismertetése | 138 |
| 4.6.4 | Eszközök és módszerek | 139 |
| 4.6.5 | Mintagyűjtés, eredmények | 141 |
| 4.6.6 | Összefoglalás | 146 |
| 4.6.7 | Teológiai reflexiók | 147 |
| 5 | Összefoglalás | 151 |
| 6 | Irodalomjegyzék | 155 |
| 7 | Mellékletek | 168 |
| 7.1 | <i>Félig strukturált interjú.</i> | 168 |
| 7.2 | <i>Szociálpszichológiai vizsgálat kérdőíve.</i> | 170 |

2 BEVEZETÉS

A posztmodern világ, amelyben élünk, új kihívások elé állítja a tudományt, a művészetet és nem utolsósorban az egyházat. Olyan kérdésekkel, korábban nem létező problémákkal kell szembenéznie a társadalom különböző szerveződéseinek, így az egyháznak is, amelyek azelőtt nem léteztek, vagy nem ilyen formában adódtak.

Niklas Luhmann német szociológus és társadalomtudós elméletében megfogalmazza, hogy a premodern és a posztmodern társadalom közti átmenet évszázados folyamata abban nyilvánult meg, hogy a rétegzett, hierarchikus társadalomstruktúra átalakult egy funkcionálisan differenciált társadalommá, amelyet különböző alrendszerek működtetnek. Elmélete szerint ennek a változásnak a hatása alá került minden tudományterület és a művészetek.¹ Luhmann megállapításának fényében, a társadalmi berendezkedés változásának hatását az egyház mindennapi életére ugyancsak nem tagadhatjuk le.² Olyan kihívások előtt áll az egyház a posztmodern társadalomban, amely kihívásoknak vagy eleget tesz, vagy hagyja maga mellett elmenni a lehetőséget, illetve a küldetéséből fakadó kötelességet. Ilyen kihívás fejtegetésünk szempontjából a lelki egészség definiálása, amelyet a valláson, egyházon kívül álló tudományterületek egyre nagyon lelkesedéssel meg is tesznek. A definíció túl még annak megőrzése, fejlesztése, elősegítése is sürgető feladat.

Vallásszociológiai³, vallásfenomenológiai⁴ munkákra alapozva (Emile Durkheim, Max Weber, Leeuw) ismeretes, hogy az ember alapvetően vallásos lény. Minden kultúra sajátja a transzcendens felé fordulás igénye, és ezen odafordulásnak vannak minden kultúrán és azok kontextusán átívelő tulajdonságai, amelyet Durkheim is igyekezett munkájában igazolni, illetve rendszerezni.⁵ Ezzel együtt természetesen vannak bőven olyan sajátosságok is az ember transzcendens felé irányuló tevékenységében, amelyek a különbözőségeket jelentik a vallások világában.

Durkheim és Weber rendszerelméletének egyik központi kérdése a vallásosság elemi létezésén túl az is, vajon a vallás adja meg az ember számára az élet élésének értelmét?⁶ Ugyan a vallás meg tudja adni a természetéből fakadó többletet az ember számára? A szociológiai tudományos vizsgálódás mellett lélektani kutatások is hasonló kérdésekre

¹ BRUNCZEL, *Niklas Luhmann társadalomelméletének felépítése*, 16-17., továbbá BOGNÁR, *Vallás és racionalitás a luhmanni perspektívában*, 159.

² Lásd LUHMANN, *A Systems Theory of Religion*, 6-14.

³ BERGER, *The Social Reality of religion*, 8.

⁴ LEEUW, *A vallás fenomenológiája*

⁵ DURKHEIM, *A vallási élet elemi formái*, 13.

⁶ ZUCKERMAN, *The Nonreligious*, 13.

keresik a választ a vallást, vallásosságot illetően.⁷ Ugyan Durkheim a vallás egységes értelemadó szerepének megszűnését vetíti előre, ahogyan még sokan mások a 20. századi nagy ideológusok közül (pl. Freud), viszont Thomas Luckmann ezt a szerepet a modernitás körülményei között is meghatározónak tartja.⁸

Ezek a kérdések valóban nagyon elevenek, különösen a posztmodern társadalomban, amelyben minden tudományterület, minden társadalmi szerveződés megváltozott és a kérdései is megváltoztak. A posztmodern ember kérdése a létezésének értelmére irányul, amit Viktor Frankl⁹ ismert fel és dolgozta ki egzisztencia-analízisét a bécsi pszichiátriai elméletek harmadik hullámaként Freud pszichoanalízise és Adler individuál-pszichológiája után. Frankl munkásságát alakította tovább Yalom, kirajzolva az egzisztenciális pszichoterápia alapjait¹⁰, amely módszer az élet és a halál, mint az ember egzisztenciájának legmélyebb kérdéseivel foglalkozik. Éppen emiatt az egzisztenciális pszichoterápiának mindenképp van dolga a vallással, hisz a vallás az, amely válaszokat, illetve értelmezési szempontokat adhat az egzisztenciális szorongásban. Pontosan a vallási tapasztalat és annak értelmezése lehet ezen szorongás egyik megoldása, hisz a vallásosságnak két alapfunkciója van: egyrészt megtanít élni, másrészt pedig segít elviselni a halált, másként fogalmazva feltétlen bátorságot ad élni és halni.¹¹

Látva a társadalmi alrendszerek változását és az ebben a változásban fellépő szükségletet és annak egyik lehetséges megoldását a vallás által kínált lehetőségekben, mindenképp szólnunk kell arról is, hogy a vallás, a vallásosság individualizálását is megfigyelhetjük. Nehéz megfogalmazni, hogy mi a vallás, és azt is nehéz megfogalmazni, hogy mi az elvilágiasodás, a szekularizáció, de annyi bizonyos, hogy a szekularizáció egyik eleme a vallás individualizálódása.¹² A közösség, a közösségben megélt vallásosság, a közösség vallásos tapasztalata egyre inkább zsugorodik, míg az egyén és az egyén vallásossága egyre inkább középpontba kerül. Az egyén vallásos élménye felülemelkedik a közösség érdekein, minden az élmény és az egyéni tapasztalat körül forog. Ezért is történt a spiritualitás fogalmának markáns átalakulása, amely alatt napjainkban többek között a vallásosság ellentétét értik, gondolják tudományos és kevésbé tudományos médiumok. Megjelenik a

⁷ u.o.

⁸ BOGNÁR, *Vallás és racionalitás a luhmanni perspektívában*, 158., lásd még LUCKMANN, *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*, 77-106.

⁹ FRANKL, *Man's search for meaning*, 9.

¹⁰ YALOM, *Egzisztenciális pszichoterápia*, 22.

¹¹ THEISSEN, *Az öskeresztyénség élményvilága*, 37.

¹² LUCKMANN, *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*, 69-76., THEISSEN, *Az öskeresztyénség élményvilága*, 31.

dinamikus spiritualitás és a statikus vallásosság ellentéte, mely meghatározás implikálja a vallásosság háttérbe kerülését.¹³ Ez a köztudatban is megjelenik, amelyet tükröz a történelmi vallások egyre kiterjedtebb elutasítottága Magyarországon a személyes vallásosság tekintetében.¹⁴

A vallást, vallásosság fogalmát nehéz meghatározni, de a fentebb leírtak fényében valamivel könnyebb hatásairól, funkcióiról, ismertetőjegyeiről, működéséről beszélni, hisz hatását többféle módon képesek vagyunk mérni¹⁵ illetve működését megfigyelni. A vallásosságnak négy komponense van Theissen szerint:¹⁶ tapasztalat, mítosz, rítus és ethosz. Egyéb valláspszichológiai kutatások a mítosz mellett a tant is megemlítik¹⁷, de Theissen felosztását követjük, amelyben a mítosz és a tan logikusan összeolvad, hisz a tant a mítosz explikációjának tekinti.¹⁸ Ezen négy faktor megfigyelhető az általános vallási működésben, megfigyelhető az őskeresztyénség mindennapjaiban is, hisz a vallásos tapasztalatot tanbeli feldolgozás, rituális közösség és életváltozás (ethosz) követte. A mítosz, a rítus és az ethosz egyfajta keretet ad a tapasztalat¹⁹ helyénvaló feldolgozásának, hogy az egyén a közösség része maradjon. A négy faktor közül a szekularizáció egyik hatásának, az individualizációnak köszönhetően egyre nagyobb hangsúlya van a vallásos tapasztalatnak, annak élménykergető, mohó megélésének. Ezen hatások következtében vagyunk szemtanúi annak, hogy az egyház vesztésként áll a kultúra szemantikai piacán, míg a spiritualitás nyerő helyzetben van.²⁰

A felgyorsult életű modern ember gondolkodásának középpontjában egyre inkább az egzisztenciális jóléte áll (éppen azért, mert szorongásával nem tud mit kezdeni), miszerint a szükségletek kielégítésével minden probléma megoldódik. Ezzel kapcsolatban Carl Elliott, kortárs filozófus megállapítja: „az embernek virágzó élete lesz, ha különféle szükségleteit kielégítheti. De (...) lehet, hogy valaki minden szükségletét kielégíti, mégis kibírhatatlannak tartja az életét.”²¹ A pszichológiatudomány is feltárta az emberek azon meggyőződését, hogy boldogságuk forrásának az általuk kijelölt célok elérését tartják, holott ez nem teljesen így

¹³ ZINBAUER & PARGAMENT, *Religiousness and Spirituality*, 24-27.

¹⁴ MÁTÉ-TÓTH & ROSTA, *Vallási riport, 1991–2022 Magyarországi trendek nemzetközi összehasonlításban*, 471.

¹⁵ BUCKER, *A spiritualitás pszichológiája*, 42-65.

¹⁶ u.o.

¹⁷ GLOCK & STARK, *Religion and Society in Tension* (1965) című munkájában az ötös felosztást alkalmazzák, amelyben a mítosz és a tan külön kategóriaként szerepelnek.

¹⁸ THEISSEN, *Az őskeresztyénség élményvilága*, 32.

¹⁹ Az élmény pontszerű tapasztalat, a tapasztalat pedig a visszatérő élmények feldolgozott megélése.

²⁰ THEISSEN, *Az őskeresztyénség élményvilága*, 110.

²¹ BÁNFALVI, *Utógondolatok a medikalizációról*, 918.

van.²² Ilyen cél lehet a spiritualitás megélése, megtapasztalása, mint a boldogság lehetséges formája. Emiatt is jelent meg ezen mohóság és azonnali megoldás várása a vallásos életben, hisz ahogyan az ember azonnali gyógymódot akar testi bajaira, úgy akar azonnali gyógymódot lelki kínjaira is, de ezen azonnali megoldások sora sem garantál minden tekintetben kielégítő választ egzisztenciális kérdéseire. Emiatt észleljük a különböző, azonnali spirituális tapasztalatokat nyújtó irányzatok reneszánszát,²³ (ezotéria, okkultizmus stb.) és a különböző vallásos élmények hajszolását, a vallási individualizációt. Ezért is merülhet fel joggal a kérdés, hogy a vallás egyéb komponenseitől (mítosz, rítus, ethosz) megfosztott spirituális tapasztalat mennyire lehet konstruktív az egyén vagy a közösség számára? Lehetséges, hogy ennek a kérdésnek a mélyebb tisztázása fedné fel azt a látszólagos ellentmondást, melynek értelmében a vallásosság, spiritualitás sok esetben pozitív, sok esetben pedig negatív hatásokkal bír? Pargament érinti a kérdést és beszél az egészségtelen spiritualitásról, mint dezintegrált, rosszul felszerelt spiritualitásról, amely nem tesz ellenállóvá az élet külső és belső kihívásaival szemben, mert hiányzik belőle a teljesség, a mélység, a dinamizmus, a rugalmasság, az egyensúly és a koherencia.²⁴

A fent leírt folyamatok, változások miatt tartom szükségesnek a theissenai vallás egyik faktorának, a vallásos tapasztalatnak a részletesebb vizsgálatát mind teológiai, mind pedig nem-teológiai szempontok (valláspszichológiai, pszichiátriai, vallásszociológiai) szerint. A nem-teológiai aspektusból kifejezetten releváns a vallásos tapasztalat mentális egészségre gyakorolt hatása, ezen hatásmechanizmus mélyebb feltárása mind az egyéni, mind pedig a közösségi vallásos tapasztalat átélése szempontjából.

A vallásos tapasztalat különböző módokon tipizálható: az élmény és az élményt megélő(k) aspektusából. Az élmény oldaláról, annak kvalitatív meghatározásakor leszögezhetjük, hogy van normál és határeseti (extrém) vallásos tapasztalat. A normál vallásos tapasztalat magyarázható profán és szent módon, itt a tapasztalatot átélő(k) interpretációjának függvénye az élmény előjele. Ugyanakkor a határeseti vagy extrém religiózus tapasztalást nagyon nehezen lehet racionális keretek között értelmezni, a vallásos tapasztalat ezen formájában az átélő úgy érzi, hogy a transzcendens és immanens világ között elmosódott a határ. Az extrémnek nevezett vallásos tapasztalatnak szintén lehet két

²² Utalok itt Deniel Gilbert *Rábukkanni a boldogságra* című könyvére, melyben a fentieket fejtegeti.

²³ Carl Elliott idézete (BÁNFALVI, *Utógondolatok a medikalizációról*, 918.) azt sugallja, hogy a modern ember minden materiális igényének kielégítésén túl mégsem boldog, emiatt egyre inkább rádöbben spirituális szükségleteire is. Én ezt tovább gondolva úgy értem, hogy az azonnali megoldások keresése a vallásosság, spiritualitás „piacán” is megjelent, hisz az élmények azonnali vágyása hasonló rendszert követ lelki téren, mint fizikai téren.

²⁴ PARGAMENT és LOMAX, *Understanding and addressing religion*, 28.

variánsa, a felfokozott és a mély variáns. A felfokozott, mint eksztatikus élmények sora, a mély pedig, mint misztikus élmények megtapasztalása. Az ó- és újszövetségben megfigyelhetjük a normál és extrém religiozitás különböző megnyilvánulási formáit, amelynek biblia-teológiai háttere nagyon gazdag.²⁵

A vallásos tapasztalat másik felosztási lehetősége már nem az élmény elemzéséből indul ki, hanem az élményt megélő(k) oldaláról, hisz a vallásos tapasztalatnak van egyéni és közösségi formája. A bibliai teológiában²⁶ is azt láthatjuk, hogy az Istennel való találkozás hol az egyén életében valósul meg, hol pedig a közösség életében a kultusz, a szervezett rítus által. Ezen két jelenség legtöbbször párhuzamosan van jelen Isten választott népének életében és ebből kifolyólag a mai vallásgyakorlás megvalósulásában is ezt a kettőséget látjuk. Az egyén és közösség vallásos tapasztalata nem választható külön teljesen egymástól, bármennyire is a posztmodern társadalom individualizáló hulláma erre sodorna bennünket. A COVID-19 világjárvány okozta szeparáció, izoláció erőteljesebben rávilágított mind az egyházi, mind pedig a nem-egyházi közösségek elengedhetetlen jelenlétére. A járvány sokféle tekintetben még ma is hatással van a mindennapi életünkre, hisz a digitalizációt, az egyházi tartalmak online hozzáférhetővé válását felgyorsította. Ez a hozzáférhetőség azóta megmaradt és sokan az otthonuk kényelméből kapcsolódnak be egy-egy közösség életébe. Vajon ez ugyanolyan hatással bírhat az egyén életére, mentális jólétére? Vajon ez lehet a vallásgyakorlás legitim útja? Jézus Krisztus tanítása nem erre enged következtetni. Munkálkodása során azt látjuk, hogy Ő elsősorban nem tömegeket akart megszólítani, nem tömegrendezvényeket akart szervezni, hanem tanítványokat akart elhívni, akik nem csupán hallgatják Őt, hanem követik a keresztfelvételen át az önfeláldozásig és átélik a feltámadás erejét mind a földi mind a földön túli életükben. Nagyon szemléletes a magvető példázatának (Máté 13, 1kk) erre vonatkozó üzenete is. Ugyan a példázatot nagy tömeg hallgatja és az akkori zsidó ember számára a magvető nagyon érthető és szemléletes képe a mindennapok mezőgazdasági tevékenységének, mégis Jézus a példázat elmondása és magyarázata közötti részben Ézsaiás ítéletes szavait idézi: „Hallván halljatok, de ne értsetek, látván lássatok, de ne ismerjete! Mert megkövéredett e nép szíve, fülükkel nehezen hallanak, szemüket behunyták, hogy szemükkel ne lássanak, fülükkel ne halljanak, szívükkel ne értsenek, hogy meg ne térjenek, és meg ne gyógyítsam őket.” (Máté 13, 14-15) Igen, elgondolkodtató, hogy a tömeg nem volt kíváncsi a példázat jelentésére, csak a tanítványok. A tömeg megelégszik a szép példázattal, a szép prédikációval, de a tanítvány többet akar. Meg akarja érteni, át

²⁵ THEISSEN, *Az őskeresztység élményvilága*, 103-110.

²⁶ Lásd BRUEGGEMANN, *Az Ószövetség teológiája*, 2012 vagy RAD, *Az Ószövetség Teológiája I-II.*, 2007.

akarja élni, közel akar lenni. Mégis elgondolkodtató, hogy Jézus közel megy a tömeghez és közel engedi magához a tanítványokat is.

Ezen példázat és a körülményei analógiájára kívánom kibontani a vallás, vallásosság, vallásos tapasztalat, spirituális élmény fogalmait ebben az értekezésben. A vallás, vallásosság olyan megszokott keretrendszer, amelyben az egyén az elődök tapasztalata, hagyományozott módszere alapján keresi a természetfelettel a kapcsolódást. A vallásos tapasztalat pedig ezen keresési folyamat egy-egy olyan állomása, amelyben igazán közel jön a transzcendens valóság az egyénhez, aki nem hátralép ebben a történetben, hanem átadja magát annak. A spirituális tapasztalat a vallásos tapasztalattal átfedő fogalom, de a vallásos keretrendszert meghaladó eseményként is értelmezhető. Ebből következik, hogy a vallásos tapasztalat szükségszerűen spirituális élmény, viszont a spirituális élmény már nem szükségszerűen vallásos keretrendszerben értelmezhető vallásos tapasztalat.

Látni fogjuk, hogy a spiritualitás szó egyre távolodik a gyökereitől, egyfajta szekularizálódás jellemzi. Az egyházi gondolkodás oldaláról ezen folyamat frusztráló, mégis ez a fajta átalakulás nyitott teret arra, hogy a vallásos, spirituális tapasztalatok tudományos módszerekkel is vizsgálhatóvá váljanak. A spiritualitás vallástalanodása tulajdonképpen utat nyitott a tudományos vizsgálódás számára a transzcendens tapasztalat átéléséhez, amelyen keresztül a vallásos tapasztalatok lelki egészségre gyakorolt hatása is kimutatható lett. Ez a sokféle kérdést felvető folyamat tette lehetővé ennek a munkának a létrejöttét is.

2.1 A TÉMAVÁLASZTÁS INDOKLÁSA

Az elmúlt néhány évtizedben a spiritualitással és annak hatásaival foglalkozó nem-teológiai kutatások száma exponenciálisan növekedett.²⁷ A pszichológiai és pszichiátriai tudományos irodalom egyre nagyobb teret enged a spiritualitás hatásának vizsgálatára, hisz egyre több szakember felismeri, hogy a páciensek életében a spiritualitás nagy erőforrás lehet a felépülés, gyógyulás útján. A gyógyító munka eszköztárába egyre több spirituális jellegű metódus került. Többek között az alkoholfüggőség kezelésére született meg az Anonim Alkoholisták közössége és a közösség által kínált 12 lépéses program, melynek elengedhetetlen sajátjává lett a spirituális erőforrás hangsúlyozása, a megszemélyesítetlen, vallási keretrendszer szerint nem meghatározott transzcendens segítségül hívása. Az addiktológiai kórképek gyógyításában ma már vitathatatlan a 12 lépéses programok létjogosultsága, melynek 2. és 3. lépése a transzcendenshez való fordulást hangsúlyozza és tekinti elsődleges erőforrásnak.²⁸ Ezzel együtt azt is látjuk, hogy a pszichoterápiás irányzatok nagy része kiegészül spirituális vonatkozásokkal. Például a mindfulness alapú kognitív terápia a buddhizmus alapjaira épül és annak meditációs technikáit átdolgozva kínál stresszcsökkentő technikákat a páciensek számára. A Duke University honlapján hozzáférhetőek különböző felekezeti hovatartozásra applikált kognitív-viselkedésterápiás munkafüzetek (RCBT - Religiously-Integrated Cognitive Behavioral Therapy), amelyek a vallásos/spirituális szempontokat is figyelembe véve adnak terápiás iránymutatást. Ugyanezen jelenség az egyéb terápiás beavatkozások esetén is megfigyelhető, említhetjük például a Tom Bowen által kifejlesztett Bowen-technikát is, amely több reumatológiai kórképben is használatos. A technika lényege, hogy könnyed, meghatározott mozdulatokkal hatnak az izmokra, ízületekre, gerjesztve a test öngyógyító erőit. Egyértelmű javulást írtak le például befagyott váll szindróma esetén.²⁹

Ezeket a példákat keresztül érzékelhetjük, hogy a transzperszonális megközelítés egyre elterjedtebb a pszichológiai, pszichiátriai, szomatikus klinikai gyakorlat

²⁷ Lásd MOBERG, *Spirituality Research: Measuring the Immeasurable?*, 99-100. vagy BONELLI & KOENIG, *Mental Disorders, Religion and Spirituality 1990 to 2010: A Systematic Evidence-Based Review* összegző tanulmánya a vallásosság, spiritualitás hatásait illetően.

²⁸ Az AA csoportok 12 lépése hozzáférhető a www.anonimalkoholistak.hu weboldalon. A 2. lépés szövege: *Eljutottunk arra a hitre, hogy egy nálunk hatalmasabb Erő helyreállíthatja lelki egészségünket. A 3. lépés pedig: Elhatároztuk, hogy akaratunkat és életünket a saját felfogásunk szerinti Isten gondviselésére bízunk.*

²⁹ CARTER, *Clients' experiences of frozen shoulder and its treatment with Bowen technique*, 208-209.

mindennapjaiban, mintha a spiritualitás, vallásosság egyre jobban betörne a klinikai ellátásba, gondolkodásba.

Gyakorló református lelkipásztorként az is érzékelhető, hogy a lelkigondozás kereteit sokszor szétfeszítik azok a lelki és pszichés problémák, amelyekkel a gyülekezeti tagok felkeresik lelki vezetőjüket. Valahol itt is egyfajta betörés érzékelhető, amellyel kapcsolatban sokszor tehetetlenséget, eszköztelenséget élhetnek meg a lelki vezetők. Az eszköztelenségből fakadó frusztráció sok esetben úgy jelenik meg, hogy mindkét oldal felveti a másik terület létjogosultságának a kérdését, valamint intervencióinak hatásosságát megkérdőjelezi vagy egyenesen destruktívnak minősíti. Ezért van az, hogy sok hívő ember elutasítja a pszichológiai vagy pszichiátriai segítségnyújtást, másrészt pedig sok pszichológus és pszichiáter patologizálja a vallásos tapasztalatot, spirituális élményt. Tehát fontos az átfedő határterületek megfelelő értelmezése, tudományos analízise és az eredmények teológiai reflexiója, hogy jól megalapozott iránymutatás születhessen mind a gyakorló lelkipásztorok, mind pedig a pszichológusok, pszichiáterek számára, hisz a hívő embereknek is lehetnek pszichés tünetei és a pszichés tünetekkel küzdő páciensek is lehetnek hívők.

A fentebb felvázolt feszültségek mindennapi szolgálatomban és klinikai gyakorlatomban újra és újra felbukkannak. Szeretném a hittapasztalatok vizsgálatát, lehetséges hatásait a mentális egészségre jobban megérteni és ezen megértéssel lelkésztársaimat és kollégáimat is segíteni.

2.2 ÁTTEKINTÉS

A doktori kutatómunkámban a vallásos/spirituális élményeket, hittapasztalatokat oly módon kívánom vizsgálni, hogy először teológiai, filozófiai, szociológiai, antropológiai, történeti szempontból közelítem meg a kérdést keresve a közös pontokat, összefüggéseket a különböző tudományterületekben.

A fent említett szempontok részletes tárgyalásán keresztül a spiritualitás, vallásosság teljesebb megértésével áttérek a konkrét hittapasztalatok tárgyalására. Az egyéni vallásos/spirituális tapasztalatok teológiai tárgyalásánál a bibliai teológiai alapvetésen túl külön hangsúlyt kap az a kérdés, hogyan lehet az egyén vallásos tapasztalata legitim teológiai szempontból? Pszichiátriai nézőpontból pedig az lesz számunkra érdekes, hogy a pszichózis és a vallásos tapasztalat között hol húzható meg a határ, milyen objektív mérőeszközökkel különíthető el a két jelenség? Ez különösen fontos annak a dilemmának az eldöntésében, hogy a patológiát legalizáljuk, vagy az élményt patologizáljuk? Tehát mit tartunk fontosabbnak? Vajon azt, hogy az élmények megélését saját jogukon elfogadjuk, vagy azt, hogy a tudomány kategóriái szerint beteg élményekből az embereket kigyógyítsuk? A kérdés eldöntésében az elvégzett kutatások segítségünkre lesznek a dolgozatban. Ezen kérdés releváns mind a lelkeszi, mind pedig az orvosi gyakorlatban.

A hittapasztalatok vonatkozásában részletesebb tárgyalás illeti a dolgozatban az imádságot, annak teológiáját, normál és extrém formáit, valamint a vallásos konverziót, megtérést. Az imádság és a megtérés olyan vallásos hittapasztalatok, amelyek az egyén belső világában történnek, és mindkét jelenségnek van normál és határeseti megnyilvánulási formája. Ezekhez is kapcsolódnak empirikus vizsgálatok, melyek publikációja a doktori képzés alatt történtek meg vagy még folyamatban vannak, de a dolgozatban közlésre kerültek az eredmények, így a megtéréselményekkel kapcsolatban ismertetésre kerül empirikus kutatásunk, mely a szkizotípiás³⁰ jegyekkel összefüggésben vizsgálja a misztikus vallásos konverziót átélőket. Az empirikus kutatások félig strukturált interjúk kvalitatív elemzésével történtek különböző mérőeszközökkel, melyek ismertetése a fejezetben belül megtörténik.

Ismertetésre kerül röviden a glosszoláliával kapcsolatos kutatásunk eredménye, mely támpontokat ad a nyelveken szólás mentális funkciókra gyakorolt hatásával összefüggésben.

³⁰ A szkizotípiás kifejezés azt takarja, hogy az egyén szkizofrénia tüneteire típusos tüneteket mutat (bizarr gondolkodás, érzéksalódások). DSM-5 kategória a szkizotíp személyiségzavar, amelyre jellemző a mágikus gondolkodás, külön életmód, érzelmek sajátos megélése vagy nem-megélése.

Rövid kitekintést teszünk a kontemplatív imádság és kontempláció mentális egészségre gyakorolt hatására is.

Az utolsó hittapasztalatot tárgyaló fejezet pedig a vallásos tapasztalatok közösségben való megélésének kérdéseit tárgyalja. Ebben a fejezetben az Isten népe, mint kultusközösség áll a középpontban, az egyház, a gyülekezetek teológiájának tárgyalása is külön hangsúlyt kap. Ez azért is érdekes, mert a tudományos kutatások eredményei egyértelműen bizonyították, hogy a gyülekezeti integráltságnak pozitív kimenetele van az egyén mentális egészségére, szubjektív jólétére, rezilienciájára. A nemzetközi pszichológiai irodalom nem egységes azzal kapcsolatban, hogy ez a pozitív kimenetel a szociális kapcsolatok sokféleségének az eredménye vagy esetleg más faktorok is szerepet játszanak ezen eredmények létrejöttében?³¹ Szociálpszichológiai empirikus kutatásunk többek között ezt a kérdést igyekeznék megválaszolni. Hipotézisünk szerint a közösségben megélt vallásos tapasztalat mindenképp fontos eleme az imént említett pozitív kimenetelnek.

A téma körülhatárolásában elengedhetetlen a történelmi áttekintés és fogalmi tisztázás. A fogalmak tisztázásakor szó esik az emberről szóló tanításról, a spiritualitás bibliai és mai értelmezéséről. Ismertetésre kerülnek a spiritualitás hatásának lehetséges mérőeszközei, illetve a Bonn-skála módszertana, amely a spirituális tapasztalatok differenciálásban van segítségünkre a pszichotikus állapotokkal szemben. A dolgozat végén pedig befejezőként a munka eredményeit összegezzük, a kezdeti hipotéziseket újra tárgyaljuk.

2.3 A KUTATÓMUNKA CÉLKITŰZÉSEI, HIPOTÉZISEI

1. Szeretném történelmi, antropológiai, szociológiai és pszichológiai tudományos szempontok mentén bemutatni, hogy a hittapasztalatok, vallásos élmények az ember viselkedéséből nem eliminálhatóak, ezért azok objektív, tudományos igényű vizsgálata segíti a jelenségek természetének és hatásának megértését.
2. A spiritualitás történetének 20. századi tanulmányozásán keresztül igyekszem bemutatni azt a tudományos fordulatot, amely mind egyháztörténelmi, mind társadalmi, mind pedig pszichológiatudományi területen megtörtént, lehetővé téve a spiritualitás, hittapasztalat empirikus megközelítését.

³¹ LIM & PUTNAM, *Religion, Social Networks, and Life Satisfaction*, 914.

3. A disszertáció során szeretném igazolni, hogy a hittapasztalat feltétele a transzcendenssel való találkozás, mely különböző módokon nyilvánulhat meg az átélő szubjektív élményvilágában.
4. A megváltozott tudatállapotban átélt spirituális tapasztalat nem vezet pszichózishoz, az extrém hittapasztalat nem egyenlő mentális betegséggel.
5. A misztikus színezetű konverzió nincs összefüggésben a szkizotípiával.
6. A glosszália dezorganizáltsága nem egyenlő a szkizofréniában észlelhető dezorganizált tünetekkel.
7. A közösségben megélt hittapasztalat mediáló hatással bír a közösséghez tartozó egyén jóllétére és élettél való elégedettségére. (Lyotard, 1993)

3 A SPIRITUALITÁS ÉS VALLÁSOSság FOGALMAINAK MEGHATÁROZÁSA

3.1 TÖRTÉNETI SZEMPONTOK A VALLÁSOSság, SPIRITUALITÁS MEGÉRTÉSÉHEZ

A spiritualitás fogalma alatt értendő jelentés tartalma sokat változott a mögöttünk lévő évszázadok folyamán, a legtöbb változáson az elmúlt évszázadban, különösen az utóbbi két három évtizedben esett át. Jelen történeti bevezetésnek nem célja a spiritualitás történetének részletes áttekintése, hisz az meghaladná ezen munka kereteit. Ezzel együtt vallástörténeti összefoglaló sem akar lenni, hisz a doktori dolgozat fókuszában a spirituális tapasztalat és hatásainak megértése áll. Philip Sheldrake *A Spiritualitás rövid története* című művében frappáns történeti áttekintését adja a spiritualitásnak, a vallástörténetnek pedig rengeteg hazai és külföldi szakértőjére utalunk (Mircea Eliade, Varga Zsigmond, Gecse Gusztáv stb.).

A történeti megközelítésekben is érzékelhető, hogy a spiritualitás történetében az egyén és közösség transzcendenssel való találkozása, az élmény áll a középpontban, a történeti összefoglalások pedig arra vállalkoznak, hogy ezt a találkozást a kontextussal összefüggésben értelmezzék. A spiritualitás története nem tárgyalható annak kontextusa nélkül, mert az Istennel, a Szenttel való találkozás mindenképp hatással van az adott kor társadalmára és ezen találkozás pedig az akkori történelmi kontextus hatása alatt áll. Tehát ahhoz, hogy egy adott kor spiritualitását megértsük azt mindenképp kontextualizálni kell, vagyis az adott kor, társadalmi helyzet megértésén keresztül érthetjük meg annak spiritualitását. Ezt a módszert követi Sheldrake is összefoglalásában³² vagy éppen a nemrég publikált *Lelki éhség*³³ című munka, amelyben szintén a kontextualizált spiritualitás-értelmezés munkamódszerét alkalmazzák a szerzők.

Természetesen a spiritualitás történetét szemlélve felfedezhetünk közös nevezőket, amelyekeken keresztül megérthetjük a hittapasztalat egy-egy egyetemes jellemzőjét. A spiritualitásnak Németh szerint három jellemzője igazolható az egyháztörténelemben: imitatív, adaptív és reflektív spiritualitás.³⁴ Ahogyan a megnevezésekből is érezhető, az imitatív spiritualitás megélése egy lelki vezető mindennapjait, szokásait, cselekedeteit utánzó magatartás a hasonló élmények átélése reményében. Az adaptív spiritualitás

³² SHELDRAKE, *A spiritualitás rövid története*, 21. o.

³³ SIBA, SZABÓNÉ LÁSZLÓ, & LÁNYI, *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*

³⁴ NÉMETH, *A biblikus – vagy protestáns – spiritualitás jellemzői*, 14.

megélésére az jellemző, hogy az egyén egy hitrendszerhez, közösséghez, bevett viselkedéses eszköztárhoz igyekszik adaptálódni a spirituális élmények, hittapasztalatok megélésének reményében. A harmadik pedig a reflektív, amely egy folyamatos fejlődést feltételez a már megélt hittapasztalatokat illetően az egyén és a közösség szintjén is. Talán ezért is fontos a történeti kitekintés, hogy a spiritualitás jobb megértéséhez ilyen közös nevezőket tudjunk meghatározni és ezzel közelebb kerülünk az egészséges spiritualitás meghatározásához.

Véleményem szerint a spiritualitás, a vallásosság kutatásának, megítélésének mind egyházon belül, mind pedig egyházon kívül van egy fordulópontja. Van egy történetileg jól körülhatárolható fordulópont, amikor a spiritualitáshoz, a vallásos tapasztalathoz való hozzáállás megváltozott mind az egyházi köztudatban mind pedig a pszichológiai kutatásban. Ez a jól körülhatárolható fordulópont a 20. század 60-as 70-es éveire tehető. A spiritualitás, vallásosság értelmezése szempontjából fontos változások, események köthetők ehhez az időszakhoz. Egyrészt erre az időszakra tehető a korszakváltás a modern és a posztmodern között, amely tulajdonképpen az addig bevett nagy narratívák megkérdőjelezése, a tudás nagy narratívájának atomizálódása.³⁵ Mint ahogyan a modern kort a descartes-i gondolkodás határozta meg a racionalitás talaján (Gondolkodom, tehát vagyok), a posztmodernt pedig a mindent magyarázni akaró narratívák kétségbe vonása jellemzi. Talán ez a történeti, kulturális, attitűdiális változás tette lehetővé a spiritualitás-értelmezés és kutatás tudományának előretörését a 20. században. Meghatározóvá a II. Vatikáni zsinat révén vált és vette át a régi fogalmak helyét, mint az aszketikus teológiáét vagy a misztika fogalmát.³⁶ Karl Rahner katolikus teológus híres mondása is ide kapcsolódik, melyet 1971-ben fogalmazott meg: *A jövő keresztyéne vagy misztikus lesz, vagy nem fog létezni.* Későbbi tanulmányában már maga is misztika helyett a jövő egyházának spiritualitásáról beszél, amelynek meglátása szerint mindenképp a múlt egyházának a spiritualitására kell épülnie, a Jézus Krisztussal való bensőséges kapcsolat megélésére.³⁷

További fontos, említésre méltó esemény az Amerikai Egyesült Államokban 1960-ban kibontakozó második karizmatikus jelenség, hullám, megújulás elsősorban az anglikánok és az epizkopalisták között, később pedig a reformátori egyházakban is. Ezen mozgalom 1967-ben behatol a római katolikus egyházba, 1971-ben pedig a görögkeleti egyházban is

³⁵ A tudás posztmodern átalakuláshoz lásd Jean François Lyotard: A posztmodern állapot. In: Habermas, Lyotard, Rorty: A posztmodern állapot (Bujalos István szerk.) Századvég Kiadó - Budapest, 1993.

³⁶ SHELDRAKE, *A spiritualitás rövid története*, 15., és NÉMETH, *A biblikus – vagy protestáns – spiritualitás jellemzői*, 11.

³⁷ RAHNER, *A jövő egyházának spiritualitása*, 893.

megjelenik.³⁸ Ez a karizmatikus megújulás benn kíván maradni az egyházban, de teológiáját tekintve a karizmatikus meggyőződésekhez ragaszkodik, hangsúlyozva a Lélek-keresztség fontosságát és annak megnyilvánulási formáit, mint a nyelveken szólást, az egyéni hittapasztalatok hangsúlyozását.³⁹

Ahogy ezen időszakban korszakváltás történt a társadalomban és az egyéni spiritualitás/ vallásos hittapasztalat fókuszba kerül az egyházakban, úgy azt is láthatjuk, hogy a valláspszichológia is helyet kap a pszichológia tudományában. Az 1960-as években alakul ki a kognitív és humanisztikus pszichológiai irányzat és ezen irányzatok megalakulása törli meg a behaviorizmus és az ortodox freudi pszichoanalízis egyeduralmát, mely lehetővé teszi a valláspszichológia térnyerését.⁴⁰

Tehát láthatjuk a 20. század 60-70-es éveinek fontos változásait a spiritualitás, hittapasztalatok, vallásosság értelmezése szempontjából. Ezen csomópontnak több irányból vannak bekötő útjai: társadalomfilozófiai változások, egyházon belüli és a pszichológiatudomány területén megfigyelhető átalakulások. Témánk szempontjából fontos még kitekintenünk a valláspszichológia fejlődésére, amely fejlődést szintén egyértelműen érintette ezen történeti csomópont.

3.1.1 A valláspszichológia kezdetei

A valláspszichológia kezdete majdnem egybeesik a filozófia tudományából kivált tudományos pszichológia születésével, hisz egyik nagy művelője, William James, ugyanazon személy, akinek munkássága nyomán alakul ki az alkalmazott pszichológia és veszi kezdetét 1892-ben az Amerikai Pszichológiai Társaság. James 1902-ben jelenteti meg átfogó, valláspszichológiai művét *A vallási élmény változatai*⁴¹ címmel, amely magyarul is hozzáférhető. James valláspszichológiai munkássága egyfajta válaszként is értelmezhető a késő 19. századi tudományos feszültségre az akkori darwini világban, hisz a tudomány és vallás kapcsolata hullámzó volt. James művével reagál ezekre a változásokra egy kreatív párbeszéd felépítésével és előmozdításával a német fiziológusok (Helmholtz, Wundt), a francia posztkantiánusok (Renouvier, Bergson) és a brit empiristák (Locke, Hume) között, beleértve a John Stuart Mill és Herbert Spencer brit filozófusokkal folytatott vitákat is.⁴²

³⁸ WELKER, *Isten Lelke. A Szentlélek teológiája*, 25.

³⁹ u.o.

⁴⁰ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 32.

⁴¹ JAMES, *A vallási élmény változatai*

⁴² CARRETTE & LAMBERTH, *William James and the Study of Religion*, 203.

Művében a vallásgyakorlást rendkívül fontos emberi képességnek tekinti, amelynek segítségével életünk nehezen értelmezhető eseményeit könnyebb elhordozni.⁴³ Munkájában vallásos, spirituális személyek nyilatkozatait, élményeit, hittapasztalatait vizsgálja tudományos igényességgel és nem vonja kétségbe megélésük hitelességét.⁴⁴ A vallási élmény definícióját abban ragadja meg, hogy tárgya az istenire, a szentre irányul. Vizsgálataiban felfedezi az egyének egyesülési vágyát az isteni hatalommal, amely vágy egy tudatos életszentséghez vezet. Az élményt átélők életében megjelennek etikai következmények, magatartásbeli változások, hisz a felfelé nyitott ember érzi a rosszat önmagában és a vallásos tapasztalatokon keresztül lehetősége van átélni a megszabadulás érzését. Vizsgálódása során nem bélyegzi patológikus személyiségtulajdonságnak a vallásosságot, de elismeri, hogy a vallásosságot irracionális elemek jellemzik.⁴⁵ Tehát James valóban tudományos eszközökkel igyekezett vizsgálni a hittapasztalok jellemzőit, a vallásosság pszichológiáját igyekezett leíró módon közölni, nem pedig ontológiai szempontok mentén tárgyalta a vallásosság jelenségét és patológiásnak bélyegezve annak jelenlétét az emberek életében.⁴⁶

James mellett európai vonalon Wilhelm Wundt 1905-ben jelentette meg Lipszében a *Mítosz és vallás* című háromkötetes művét⁴⁷, amely helyettesíteni kívánta a lélek lényegéről szóló filozófiai vitákat *Néplélektanának*⁴⁸ keretein belül. Ő a viták helyett inkább empirikus, kísérleti módszereket alkalmazva, tudományos pszichológiai módszerekkel akarta leírni a lélek és vallás törvényszerűségeit. A mítosz és vallás kialakulásában magyarázata szerint elsősorban a fantáziának van vezető szerepe.⁴⁹ James-el ellentétben Wundt nem az egyének vallásos tapasztalatait, hitélményeit vizsgálta, mert szerinte ezektől nem lehet elválasztani a kultúra hatásait. Ehelyett a közösségek fantáziatevékenységét vette alapul, amely által kialakul a mítosz, melynek alapfoka a mese, második foka a monda. A mondában már megjelenik a hős és harmadik fokon alakul ki a legenda, amely már magában hordozza a hős tiszteletét. Megítélése szerint a nép világlátásának összefoglalása a mitikus világkép, amely kialakulásához a közösségi fantáziatevékenység, vagyis az egyének fantáziáinak közösségben való megosztása az alapja. Ehhez képest a vallás abban különbözik, hogy ezen fantáziatevékenység már kilép a világról alkotott kép összefoglalásából egy túlvilági

⁴³ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 54.

⁴⁴ JAMES, *A vallási élmény változatai*, 17-33.

⁴⁵ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 23.

⁴⁶ CARRETTE & LAMBERTH, *William James and the Study of Religion*, 208.

⁴⁷ Lásd WUNDT, *Mythos und Religion*, II/1, IV

⁴⁸ Lásd WUNDT, *Völkerpsychologie*, I-III.

⁴⁹ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 20.

valóságba, egy érzékeken túli világba, ahová a vallásos ember helyezi élete alapját és célját. Összefoglalásként Wundt ugyan valláspszichológiát akart művelni tudományos, empirikus alapon, de mégiscsak megmaradt a filozófiai fejtegetések szintjén, hisz nem a vallásosság törvényszerűségeit vizsgálta, hanem annak keletkezését igyekezett megmagyarázni.⁵⁰ Ugyanakkor Wundt munkásságában elvitathatatlan eredménye az, hogy a valláspszichológiát az individuum szubjektív tapasztalatain túl, társadalmi, szociális kontextusban vizsgálta.⁵¹ Valláspszichológiája ugyan hatással volt Freud és Jung munkásságára, de bizonyító erővel nem hatott a későbbi valláspszichológiára. Wundt módszerében bírálható, hogy az értelem működésének vallásosság kialakulására való hatásáról nem értekezik, mintha az értelem legfelső fokát a fantáziatévékenység jelentené.⁵²

3.1.2 A teológia és a pszichológia feszültségei

A 19-20. század fordulóján, a pszichoanalízis térhódításával a pszichológia tudománya nagyfokú fejlődésen ment keresztül, mely Sigmund Freud munkásságával tört be a köztudatba és a tudományos világba. Feltételezései utólag, neurobiológiailag is nagyrészt igazolásra találtak. Freud szemben állt a vallással, vallásossággal. Ezt kifejezte az 1907-ben megjelent *Kényszercselekedetek és vallásos gyakorlatok* című cikke⁵³, amelyben a vallásosságot kényszerneurózisként értelmezte. Hasonló álláspontot képviselt a *Totem és Tabu* című művében⁵⁴, ahol a vallásosságot neurotikus, infantilis jelenségnek tartja. Kiinduló pontja az volt, hogy a primitív népek vallásának jellemzőinél ugyanazokat a törvényszerűségeket figyelhetjük meg, mint a gyermekeknél vagy a neurotikus felnőtteknél. Minden egyes embernek az istenképét az apakép alakítja és az Istenhez fűződő viszonya a vér szerinti apához való viszonyától függ. Isten alapjában véve nem más, mint felnagyított apa.⁵⁵ Wundt-al egyetemben a föld legegyszerűbb lakóinak az ausztráliai bennszülötteket tartotta, akiket még az ösztöneik, nem pedig a felvilágosult ész uralma vezet. Totemeiket védőszentjeikként tisztelik és ezzel együtt bizonyos cselekedetek tabuvá válnak, amelyet az

⁵⁰ i.m., 21.

⁵¹ CARRETTE, *The Psychology of Religion*, 195.

⁵² BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 22.

⁵³ FREUD, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*

⁵⁴ FREUD, *Totem és Tabu*

⁵⁵ FREUD, *Egy illúzió jövője*, 35. – itt Freud visszautal a Totem és Tabu művére és kifejti, hogy nem a vallás keletkezésével és törvényszerűségeivel foglalkozott az említett munkájában, hanem a totemizmussal. Természetesen a totemizmus hasonlóságokat mutat a későbbi istenvallásokkal. Ezen gondolatmenetét egy képzeletbeli kérdező aggályaira reflektálva közli művében.

exogámia jelenléte erősít, amely azt jelenti, hogy a törzs tagjai csak a nemzetségen kívül köthetnek házasságot. A tabu egyszerre tilos és izgató, emiatt hasonlít a kényszercselekedetre. Izgató, mint szembe szállni az ősapa egyeduralmával, és félelmet keltő, mint rettegni attól, hogy az utódok ugyanezt teszik majd az apagyilkosokkal. Ezeket a félelmeket, szokásokat, gyakorlatokat egybefogja és ünneppé emeli a szertartásos totemáldozat, melyből Freud szerint alakult ki a vallás és erkölcsi élet.⁵⁶

Freud valláspszichológiájának alapvetése tulajdonképpen az ősapával, apával való ambivalens érzésen, viszonyuláson alapul: egyrészt legyőzendő, másrészt félelmet keltő alak. Így gondolja ezt a korábban már hivatkozott *Egy illúzió jövője* című munkájában is⁵⁷, ahol azt állítja, hogy a vallás, Isten eredetét nem külső tényezőkben, hanem az emberben kell keresni. A primitív ember a természetet szemlélve, az apa képére megalkotta a vallást, Istent, akitől egyszerre fél és aki egyszerre védelmezi is. Viszont ez a természetet megszemélyesítő illúzió, amely meghaladásra ítéltetett. Ahogyan a gyermeknek le kell győznie az apját a felnőtté váláshoz, úgy kell az emberiségnek is legyőznie a természetre ruházott apaképet, a vallást a felnövekedéshez, hiszen az csak illúzió.⁵⁸ Később, utolsó munkájában (*Mózes és az egyistenhit*)⁵⁹ pedig a zsidó és a keresztyén vallásra alkalmazza a *Totem és tabu* felismeréseit abban az összefüggésben, hogy a keresztyénség apavallásból fiúvallássá lett, így látva a párhuzamot a bennszülött törzsek feltételezett apagyilkosságával.⁶⁰

Jól látható, hogy Freud valláspszichológiája inkább valláskritika, mint a vallásosságot tudományos objektivitással vizsgáló munka. Természetesen ez nem jelentékteleníti el a pszichoanalízis felismeréseit és módszereit. Számos neofreudiánus Freud személyes ellentétét véli felfedezni a vallással, hittel kapcsolatban, mintsem tudományosan igazolható örök igazságokat.⁶¹

Hasonló ellenséges álláspontot képviselt Watson is a behaviorizmus egyik kiemelkedő képviselője, aki igyekezett teljesen kiiktatni a pszichológiából a lelket és a tudatot, hisz az ember viselkedését teljes mértékben a környezeti hatások függvényében tartotta

⁵⁶ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 25.

⁵⁷ FREUD, *Egy illúzió jövője*, 32-43.

⁵⁸ i.m., 66-72.

⁵⁹ FREUD, *Mózes és az egyistenhit*

⁶⁰ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 25.

⁶¹ Gondolhatunk Jung vagy Adler munkásságára. A *Totem és Tabu* utószavában Buda Béla is úgy fogalmaz, hogy a munka jelentősége a pszichoanalízisben elhalványult. Ezen felül az is kimutatásra került, hogy Freud vallásellenessége a vallással való személyes problémáját tükrözheti. Dalbiez megállapította, hogy Freud antropológiája szétválasztható a pszichoanalitikus módszertől. (lásd DALBIEZ, *La méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne*, 1936, DDB, Paris)

vizsgálhatónak. A vallás csupán a még fel nem fedezett viselkedési mintázatok félelem miatti elkerüléséből táplálkozik, így meglátása szerint a vallást a kísérleti úton kiépített etikával szükséges helyettesíteni.⁶² A dogmatikus behaviorizmus könnyen kapcsolódott a marxista ideológiától támogatott pavlovi pszichológiával, amely tovább erősítette a vallás és valláspszichológia peremterületre szorulását, egyszerűen csak múltbéli csökevényként tekintettek rá a tudományos pszichológiában, amelyet az emberiség előbb vagy utóbb meg fog haladni.

Ezen kiemelkedő tudományos alakok inkább szubjektív meggyőződése 100 évre bebetonozta a vallásosság és a pszichológia szembenállását. Természetesen ezen attitűd a vallás szereplőit is megrémítette, így egyre inkább ellenszenvvel tekintettek a lelketlen lélektanra.⁶³ Ezen szembenállás napjainkban feloldódni látszik sok tekintetben, viszont még mindig vannak hatásai a két tudományág egymással való viszonyában.

3.1.3 A valláspszichológia történetének fontosabb állomásai

Az ellentétek megléte ellenére a valláspszichológia fejlődése nem szűnt meg. Ugyan peremterületté vált 100 évig, de ezen a peremterületen is folytatódott a fejlődése. A korábban említett és tárgyalt, a 20. század elején megjelent valláspszichológiai témájú részletes monográfiák Wilhelm Wundt és William James tollából nem jelentették a valláspszichológia végét. Rajtuk kívül mások is foglalkoztak valláspszichológiával, ennek érzékeltetéséhez a teljesség igénye nélkül megemlítünk közülük néhányat.

Az egyik kiemelkedő és máig is nagy hatással bíró valláspszichológus, pszichiáter a svájci református lelkész fia, Carl Gustav Jung, aki kivált a freudi iskolából és kidolgozta az analitikus pszichológiát. A vallást pszichológiai valóságnak tekintette, mint az emberi lélek legkorábbi és legegységesebb megnyilvánulását, amely a személy központi tényezője és vele szemben mindenképp állásfoglalásra van készítetve, különben neurotikus tünetképződés alakul ki. Innovatív fogalmai, mint kollektív tudattalan, vallási archetípusok kevés követőre találtak vallásos területen, de több követője akadt magyarországi szakemberek között is, mint Gyökössi Endre vagy Süle Ferenc.⁶⁴

Freud követői közül többen az én, az ego kérdését járták körül, annak koncepcióját igyekeztek kibővíteni, hiszen az a korábbi elméletben nem volt energiaforrásnak tekintve,

⁶² CREELAN, *Religion, Language and Sexuality in J.B. Watson*, 60-65.

⁶³ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 26.

⁶⁴ i.m., 27.

csupán az id-ből származó „valami”. A neofreudiánusok csoportja az ében egy ösztöntörekvésektől mentes övezetet igyekeztek létrehozni, így biztosítva a helyet a vallásosságnak. Ezt igyekezett megtenni Eric Erickson, aki a személy önazonosságának kialakulását kutatta az énszichológia szemszögéből. Feltevése a hitet megalapozó ösbizalom, amely nélkül a személy hitre való „képesége” nagy mértékben csökken.⁶⁵

Érdemes kitekintést tennünk a behaviorizmust és pszichoanalízist is megkerülő Allport valláspszichológiájára, aki W. James-hez hasonlóan empirikusan is vizsgálta az egyének vallásosságát. Allport klasszikus definíciójáról, felosztásáról a vallásosságot illetően érdemes említést tennünk.⁶⁶ Meglátása szerint a vallásosság lehet intrinzik és extrinzik. Összefoglalva az intrinzik vallásosság egy érettebb magatartást tükröz az extrinzik vallásossággal szemben. Az extrinzik vallásossággal rendelkező egyén motivációját az jellemzi, hogy használja vallásosságát különböző célok eléréséhez, az intrinzik vallásosságú egyén pedig éli a vallását. Tehát szembeállítja a használó és az élő, átélő vallásos megnyilvánulást, amely előrevetíti a vallásosság és spiritualitás egyre élesebb szétválását és szembeállítását. Később a definíciókban is látni fogjuk, hogy a többek között Allport által elindított „tudományos lavina” egyre nagyobb méreteket ölt és a spiritualitás kezd önálló entitássá lenni a tudományos érdeklődésen belül, túlnövekedve a vallásos kontextus értelmező, reflektív biztonságán.

Ezen a ponton érkezünk el az 1960-as évek fordulatot adó pillanatához, amikor is a valláspszichológia számára megnyílik a tudományos út a kognitív- és humanisztikus pszichológia térnyerésével. Először a kognitív pszichológia térnyerése veszi át a dogmatikus behaviorizmus egyeduralmát és a lélektan tudományát a megismerő ember újrafelfedezéséhez segíti.⁶⁷

A kognitív pszichológia alapvetése az, hogy a gondolkodás segíti az egyedet a természethez, a környezeti kihívásokhoz való alkalmazkodásban. Számol a vallásos gondolatok jelenlétével is, de alapvetően nehezen magyarázható annak funkcionalitása, hisz sokszor inkább hátráltató tényező, mint előre mozdító kognitív mintázat. Mégis, az emberi elme fogékony a vallásosságra annak ellenére is, hogy sokszor meg kell fizetni annak az árát. Erre a jelenségre a vallás, vallásosság természettudományos tanulmányozásában két tudományos szál fedezhető fel.⁶⁸ Egyrészt a kutatók a vallásos gondolati mintázatokat a

⁶⁵ i.m., 29.

⁶⁶ ALLPORT, ROSS, *Personal religious orientation and prejudice*, 432-443.

⁶⁷ PLÉH, *Pszichológiatörténet*, 284.

⁶⁸ BULBULIA, *The cognitive and evolutionary psychology of religion*, 655-656.

fejlett agy járulékos melléktermékének tekintik, ez az úgynevezett „spandrel” magyarázat, vagyis olyan jelenség, amely a fejlődés járulékos eleme, de funkcióval nem bír.⁶⁹ A másik irányzat szerint a vallásosság a természetes szelekcióban a fennmaradást elősegítő tulajdonság, tulajdonképpen egy adaptacionista megközelítés.⁷⁰

Ilyen értelmezési környezetben már volt és van helye a vallási tapasztalatok elemzésének is, így mind a kognitív, mind pedig az evolucionista pszichológia számára vizsgálat tárgyává válhat a vallásos tapasztalat.⁷¹

További áttörést adott a humanisztikus pszichológia megjelenése és térhódítása, amelynek jelentős szereplői voltak a már említett Allport, továbbá Maslow és Rogers. A humanisztikus pszichológia a másik két már korábban tárgyalt (pszichoanalízis, behaviorizmus) megközelítés előfeltevéseihez és kérdéseikhez képest alternatívát kínál. A humanisztikus irányzat érdeklődésének középpontjában az élményeket átélő személy áll, akit a szubjektív világlátása, érzékelése és önértékelése alapján kell értelmezni. A vizsgálat elsődleges témái az emberi választás, a kreativitás és az önmegvalósítás. Elgondolásukban az embereket nemcsak fiziológiai szükségletek motiválják, hanem alapvető igényük, hogy lehetőségeiket és képességeiket kifejlesszék. Elgondolásuk szerint a kutatási problémák kiválasztásakor a jelentésteliségnek meg kell előznie az objektivitást, viszont az adatok összegyűjtésében és értelmezésében az objektivitásra kell törekedni. A személy méltósága a legfőbb érték. A pszichológia célja az emberek megértése, nem pedig viselkedésük előrejelzése vagy kontrollálása/ellenőrzése.⁷² A dogmatikus behaviorizmus és a pszichoanalízis redukcionizmusával szemben a személy komplex jólétét, egyensúlyát vizsgálták. Közülük Rogers volt az, aki átfogó személyiségelméletet dolgozott ki, de ezen irányzat egyik maradandó gyümölcset képezi Maslow motivációs hierarchiája, amelynek utolsó változatában találjuk a csúcsmélynyt, amely az önazonosságon és önmegvalósításon túli áhítat, rácsodálkozás, ekstázis lehet.⁷³ Maslow ezen fogalma segítette a transzperszonális pszichológia kialakulását, amelynek egyik fontos személye, alapítója Stanislav Grof, aki a módosult tudatállapotok tanulmányozásával igyekezett közelebb kerülni a spirituális tapasztalatokhoz. Ezen módosult tudatállapotok előidézéséhez még pszichedelikus drogokat is használt. Ő alkotja meg a spirituális vészhelyzet (spiritual

⁶⁹ A spandrel, vagy timpanon az építészetben megjelenő homlokzati rész, amely ívek és vonalak találkozásakor keletkező „holt” terület, amelyet később díszítésekre használtak.

⁷⁰ BULBULIA, *The cognitive and evolutionary psychology of religion*, 656.

⁷¹ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 33.

⁷² PLÉH, *A lélektan története*, 514-517.

⁷³ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 34.

emergency) fogalmát, amely áttörésnek tekinthető a spirituális élmények és pszichotikus állapotok elkülönítésének útján, segítve ezzel az adekvát klinikai diagnózis és terápia megalkotását.⁷⁴

Összességében tehát látjuk, hogy a vallás, vallásosság, spiritualitás az emberi működés része, humánspecifikus jelenség, amelyet el lehet nyomni, de előbb, utóbb úgy is a felszínre tör. Ahogy a valláspszichológia peremterületté lett, úgy kúszott vissza egyre inkább a pszichológia tudományának élvonalába. Ma már azt látjuk, hogy a spirituális élmények, hittapasztalatok pszichológiai vizsgálata egyre divatosabb, a közlemények száma exponenciálisan növekszik. A történeti bevezetésben azt is látnunk kell, hogy a valláspszichológia nem veheti át a filozófia vagy a teológia helyét, nem lehet csupán valláskritika, és nem vizsgálhatja a vallást, a spiritualitást ontológiai szempontból. Feladata elsősorban az, hogy a vallásos, spirituális ember reakcióit, érzéseit, meggyőződéseit vizsgálja empirikusan és azok alapján objektív, tudományos következtetéseket állapítson meg. Talán helyesebb is inkább a vallásosság pszichológiájáról, mint valláspszichológiáról beszélni.⁷⁵

⁷⁴ FÜREDI & NÉMETH, *A pszichiátria magyar kézikönyve*, 112.

⁷⁵ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 36.

3.2 ANTROPOLÓGIAI SZEMPONTOK A VALLÁSSOSSÁG, SPIRITUALITÁS MEGÉRTÉSÉHEZ

A vallásosság, spiritualitás, vallásos és spirituális tapasztalat jobb megértéséhez és fogalmi meghatározásához nélkülözhetetlen az antropológia. Az emberről szóló tanítás körvonalazza azt, hogyan gondolkodunk az emberről, létezésének alapvető kérdéseiről. Ebben a fejezetben áttekintjük röviden a nem-teológiai és teológiai antropológiák vélekedéseit az emberről, amelyet követően pedig megpróbáljuk értelmezni, hogy az ember, mint teremtett, egységes egész, hogyan kapcsolódhat a transzcendens valósághoz, annak jelenlétét milyen módon tudja átélni, megtapasztalni.

Sheehan szerint az antropológiának 4 fő területe van, mint archeológia, biológiai antropológia, kulturális antropológia, lingvisztikus antropológia és alkalmazott antropológia.⁷⁶ A teológiai antropológia tekinthető a kulturális, szociokulturális antropológia részének, ahogyan a pszichológiai és orvosi antropológiák is. Az antropológia, mint emberről szóló tudomány feldarabolásának hátterében az áll, hogy mindegyik terület igyekszik megragadni az ember egy-egy valóságát és ezzel teljesen feldarabolni lényét. Viszont ez nem olyan egyszerű, mint gondolnánk. Témánk szempontjából leegyszerűsítő lenne az embert a test, psziché, szellem/lélek hármasságában szemlélni, majd rávilágítani arra, hogy a testi részével az orvosi, a pszichikai részével a pszichológiai, a szellemi, lelki részével pedig a teológiai antropológia foglalkozik. Viszont a mindennapi gyógyító gyakorlatban egyre nyilvánvalóbbá válik az, hogy az ember problémáját nem lehet leegyszerűsíteni egy-egy részének problémájára, hisz mindegyik hatással van egymásra, az ember nem feldarabolható testre, lélekre, szellemre, hanem egy integráns egész, amely összességében szemlélendő és vizsgálandó.

Az ember és környezete nem választható el egymástól. Az ember a környezetében létezik és annak hatásait érzi önmagában, ugyanakkor hatással is van környezetére. Így az ember és a kultúra nem választható el egymástól, az ember nem vizsgálható alaposan miliője nélkül. A kultúra teremti az embert és az ember a kultúrát.⁷⁷ Alapvetően minden létezőre vonatkozik ez a kapcsolat létezésének valósága és a létezésének szerkezete között, viszont Tillich szerint csupán az ember képes felismerni a lét szerkezetét. „Minden lét részesedik a lét szerkezetében, de egyedül az ember van közvetlenül tudatában ennek a szerkezetnek.”⁷⁸

⁷⁶ SHEEHAN, *Psychological anthropology and medical anthropology*, 115.

⁷⁷ u.o.

⁷⁸ TILlich, *Rendszeres teológia*, 145.

Ebbe az alapvetésbe ágyazható a különböző filozófiák emberről alkotott képe és annak sokszínűsége. Mindegyikben az a közös, hogy az embert egy olyan létezőnek tekintik, amely valamilyen tulajdonságánál fogva kiemelkedik az összes élőlény közül. Vannak, akik az egyedüli öntudattal rendelkezőnek vélik az embert a világban. A marxista filozófia ateista képviselői a munka, az alkotás képességében látják az ember felsőbbrendűségét, ezt gondolják tovább mások azzal, hogy az embert a kezének gazdag funkcionalitása különbözteti meg minden más élőlénytől, a pszichológiai antropológia transzperszonális ága pedig arra mutat rá, hogy az ember képes az öntranszcendenciára és ebben rejlik különlegessége.⁷⁹

Biológiai antropológiák megállapítása szerint az ember önmagát szabályozó organizmus, abban van a különbsége az állatokhoz képest, hogy van végtudata. Mások úgy vélekednek, hogy az ember hiánylény, születésekor hatalmas kapacitású agya nincs bekódolva olyan mértékű ösztönmennyiséggel mint az állatoké, ebből következik, hogy születésekor gyámoltalan, kiszolgáltatott, de élete során sokkal több kódoltságra, intelligenciára tesz szert, mint az állatok.⁸⁰ Ebből kiindulva tekinti az orvostudomány az embert a legmagasabb szervezettségű organizmusnak. A szociológiai antropológia pedig az embert, mint közösségi lényt vizsgálja és alapfeltevése, hogy az emberi létezés kulcsmozzanata a *homo socius* koncepciója, vagyis az ember társas lény.⁸¹

A **pszichológiai antropológia** az egyént és annak szociokulturális környezetét vizsgálja, vagyis explorálja a környezet hatását az egyénre, valamint az egyént, mint környezetének befolyásoló tényezőjét, akinek tulajdonságai részt vesznek a kultúra és társadalom fejlődésében, fenntartásában és változásában.⁸² A pszichológiai antropológia fejlődését négy nagy időszakra oszthatjuk fel, amelyek között vannak átfedések, oda-vissza hatások, újrafelfedezések. Az 1870-1901 közötti időszakot a bio-morális felfogás határozta meg, mely szerint az emberiség fejletlen és fejlett kultúrákra osztható. A fejletlen társadalmakat a biológiai meghatározottság jellemzi a fejletteket pedig a morális fölény, vagyis a primitív világ pszichológiai értelemben alulfejlett, vad, a civilizált világ pedig sokkal nagyobb mentális kapacitással rendelkezik. Ezen paradigma intézményes alapot biztosított a rasszizmusnak.⁸³ Ezen korszakot követően a bio-morális paradigma elmozdult a pszichikai egységesülés felé, hisz a kutatók felismerték, hogy a pszichológiai antropológia

⁷⁹ GAÁL, *A keresztyén tanítás rendszere*, 493.

⁸⁰ u.o.

⁸¹ i.m., 494.

⁸² SHEEHAN, *Psychological anthropology and medical anthropology*, 116.

⁸³ u.o.

nem a társadalmi fejlettséggel, hanem a pszichológiai törvényszerűségekkel foglalkozzon különböző kultúrákban. Ezen egységesülés felé való elmozdulás fedezhető fel az 1901-1927 közötti időszakban, melynek egyik vezető gondolkodója a már korábban is érintett Sigmund Freud volt. Az általa kidolgozott Ödipusz komplexus ennek az egységesülésnek is a része, hisz különböző kulturális kontextusokban alkalmazta ugyanazon tudattalan jelenséget, így annak nagy hatása volt a pszichológiai antropológiára és az általánosságban vett antropológiára is.⁸⁴

Ezt követte az 1927-1970 közötti időszak, amelyet a kultúra, a személyiség és a nemzeti karakterisztikák vizsgálata határozott meg, így a pszichológiai antropológia kilépett a kis közösségek vizsgálatából és a vizsgálati eredmények mindenre kiterjedő alkalmazásából. Tehát kezdődött a primitív kultúrák vizsgálatával a század elején, majd ebben a korszakban elkezdődtek a nemzeti karakterisztikák vizsgálati projektív tesztek (Rorschach-teszt, TAT – Tematikus Appercepciók Teszt) segítségével,⁸⁵ mely tanulmányok eredményeit megfelelő kritikai érzéssel szükséges értelmezni, hisz sokuk jellegzetessége továbbra is az esszéisztikus bölcséleti műfaj.

Az 1970-es évektől napjainkig a pszichológiai antropológia kutatási területein két nagyobb irány rajzolódik ki Sheehan szerint. Egyrészt a strukturalizmus és etnotudomány másrészt pedig a modernizmus és a személyközpontú etnográfia.⁸⁶ Az utóbbiba illeszkedik a 21. századi ideológiák mentális egészség szempontjából való megközelítésének megalapozása.

Láthatjuk, hogy a teljesség igénye nélkül fentebb említett antropológiai megállapítások a tudományos vizsgálódás őszinte törekvéseiből fakadnak úgy, hogy az ember vizsgálódás tárgyává teszi önmagát és környezetét. Közös pont ezekben a meghatározásokban, hogy az embert valamilyen viszonyrendszerben igyekeznek értelmezni, vagy a környezetéhez viszonyítva vagy a környezetében létező állatvilághoz hasonlítva. Mivel az embert nem teljesen határozzák meg az ösztönei, így hiánylényi tulajdonságában benne van a fejlődés lehetősége. Az antropológiák változásában is láthatjuk az emberben

⁸⁴ A *Totem és Tabu* című munkájában vizsgálta a primitív törzsek törvényszerűségeit és abból vezette le az emberi psziché működésének homogén szerkezetét az egész emberiségre vetítve kulturális fejlettségtől függetlenül. Az Ödipusz konfliktus szerinte egyaránt jelen van a primitív népek totem- és tabuiban, a fejlett társadalmak elfojtásaiban és a vallásosság megélésében.

⁸⁵ Lásd például TEDESCHI & KIAN, *Cross-Cultural Study of the Tat Assessment for Achievement Motivation: Americans and Persians*, 1962 és HALLOWELL, *The Rorschach Technique in the Study of Personality and Culture*, 1945

⁸⁶ SHEEHAN, *Psychological anthropology and medical anthropology*, 118.

rejlő fejlődési potenciált és nyitottságot, amely alapján van létjogosultsága a hittapasztalatok átélése tekintetében az antropológiai kérdésekkel foglalkozni.

A **teológiai antropológia**⁸⁷ módszere is hasonló, mint a fentebb említett antropológiáké. A teológiai antropológia is különlegesnek, egyedinek tekinti az embert, mint a teremtés legcsodálatosabb elemét, viszont létezését nem a környezetéhez való kapcsolatában, hanem a teremtő istennel való kapcsolatában vizsgálja.⁸⁸ Ezen állítás, mely szerint az egész teremtés az emberben ér tetőpontjára, csakis a világot alkotó Istennel való közösségre szóló rendeltetés alapvetésén keresztül támasztható alá.⁸⁹

A teológiai antropológia az ember méltóságát és nyomorúságát az Istennel való kapcsolatában, a kettejük viszonyulásában látja. Az ember méltósága abban áll, hogy az Istennel való közösségre van rendelve, magán hordja alkotójának képmását, nyomorúsága pedig abból fakad, hogy nincs kapcsolatban teremtőjével. Ágoston szerint az emberek akkor a legnyomorultabbak, amikor nincs közösségük Istennel, hisz Istentől távol a saját identitásuktól is meg vannak fosztva és ezen nyomorúságukat tudatlanságukkal is tetőzik, mikor is ezen eltávolodásuknak, kapcsolatnélküliségüknek még tudatában sincsenek.⁹⁰ A kapcsolat bűneset általi megromlásában van mindenképp szükség a Krisztus-eseményre, mint a kapcsolatot helyreállító történésre. A kapcsolat megszakadásának feszültségét a teológiai antropológia két alaptétele adja: egyrészt az ember Isten képmására teremtett, magában hordozza teremtője kezének nyomait, másrészt pedig bűnös, magában hordozza a teremtője ellen való vétkek, bűnök lehetőségének sokaságát. Ezen feszültségben van mindenképp helye, űrbetöltő szerepe a keresztyén üzenetnek, örömhírnek, mely szerint Jézus Krisztus megváltotta az embert, benne visszaállhat az eltorzult kép, benne eltöröltetik az ember bűnössége. Tehát a teológiai antropológia nagyon gazdag, sokszínű és fontos diszciplína, viszont vizsgálódásunk szempontjából az ember test-psziché-lélek hármasságának megértése és ezen struktúrába a hittapasztalatok, élmények bekapcsolódási lehetősége releváns. Így nem foglalkozunk az ember bűnösségének és az eredendő bűn aspektusainak kérdéseivel, valamint nem fogunk kitérni az imago Dei, similitudo kérdéseire sem, illetve nem érintjük a krisztológiai antropológia kérdéseit sem.

⁸⁷ A teológiai antropológia az Istenről szóló tudomány keretrendszerén belül értelmezi az embert, mint teremtő Isten és teremtett ember viszonyulásában. A későbbiekben tárgyalt bibliai antropológia pedig arra összpontosít, hogy maga a szent szöveg miként vélekedik az emberről, mint teremtményről. Természetesen a kettő teljes mértékben nem választható el egymástól, hisz a teológiai antropológia a bibliai antropológiából táplálkozik.

⁸⁸ GAÁL, *A keresztyén tanítás rendszere*, 495.

⁸⁹ PANNENBERG, *Rendszeres Teológia 2.*, 139.

⁹⁰ i.m., 142.

Általános emberi tapasztalat, hogy vannak az életünket meghatározó látható és láthatatlan tényezők. Viselkedési mintázataink mögött vannak nyilvánvaló dolgok, amelyeket mások is látnak, magunk is, de sok mindennek nem vagyunk tudatában, csak automatikusan vagy érzésből cselekszünk. Egyértelmű, hogy életünk minden történését külső és belső tényezők határozzák meg. A belső, lelki, szellemi történéseinket is tovább oszthatjuk tudatos és tudattalan tényezőkre, értelmi, érzelmi meghatározókra, felismerhetünk benne kognitív sémákat, maladaptív attitűdöket stb. Így az ember egészében vannak mérhető és mérhetetlen elemek, materiális, megfogható és immateriális, megfoghatatlan, anyagtalan tényezők. A filozófia, antropológia, pszichológia és teológiai antropológia valahányszor az emberről beszél, mindig kénytelen megkülönböztetni a testi, lelki és szellemi lét régióit.⁹¹ Mindegyik megközelítés igyekszik értelmezni az ember valóságát valamilyen aspektusból, de mindenképp abból kell kiindulnunk, hogy az ember tudatosan éli és valósítja meg az életét.⁹² Ezen tudatos megélés a radikális behaviorizmus szerint a külső környezeti tényezők, hatások által kialakult, kiszámítható viselkedési mintázatok összessége, a biológiai megközelítés szerint pedig a központi idegrendszer működéséből, változásaiból levezethető jelenség.

Mindenesetre az is általános tapasztalat, ahogyan már korábban utaltunk rá, hogy az emberben a testi, lelki, szellemi, tudatos működések nem választhatóak el egymástól. Egy fertőzéses állapot során az ember szervezetében gyulladáscsökkentő anyagok szabadulnak fel, amely beindítja az ember általános védekező mechanizmusának egyre kiterjedő rendszereit, amely miatt tapasztalható a láz, fájdalom, funkcióvesztés, de ezzel együtt levertség, depresszió is, amely a fertőzés elmúltával teljesen elmúlik. Ezzel együtt olyan állapot is megfigyelhető, hogy testi elváltozás nélkül lesz levert, nyomott hangulatú valaki szinte megmagyarázhatatlan módon egy endogén depresszió során, amelynek testi tünetei is megjelenhetnek. Elhúzódó szorongásos állapotnak lehetnek pszichoszomatikus következményei, mint reflux vagy gyomorfekély. Sőt olyan jelenség is előfordul, hogy valakinek vallásos, spirituális intenzív tapasztalatot követően változik meg a pszichés állapota akár pozitív, akár negatív irányba. Tehát összetett az ember, vannak elkülöníthető részei, de ezen részek nem választhatóak el egymástól. Ezért is a modern gondolkodásban egyre inkább elvesztette a létjogosultságát azon értelmezés, mely szerint a lélek/tudat a testtől megkülönböztetendő, a halálban a testhez kötöttséget levetkőző szubsztancia. A modern antropológia mérvadó meghatározásai szerint a lélek és a test alapvető, összetartozó,

⁹¹ NÉMETH, *Pásztoránantropológia*, 71.

⁹² PANNENBERG, *Rendszeres Teológia* 2., 144.

egymásra nem redukálható aspektusai az emberi élet egységének. A lélek, a tudat mélyen az ember testiségében gyökerezik, így a test sem élettelen anyag csupán, hanem minden életmegnyilvánulásában a lelki, tudatos folyamatok határozzák meg.⁹³ Az ember egységes egészként általam való hangsúlyozása azért releváns a dolgozat szempontjából, mert véleményem szerint a hittapasztalat, vallásos élmény nem csupán az ember elméjét, lelkét vagy testét érinti, hanem a humánus teljes egészét, amely érintettségnek vannak testi, pszichés és lelki következményei, sőt, szociális értelemben vett következményei is, hogyan kapcsolódik az egyik hittapasztalatot átélő ember a másik ugyanilyen élménnyel gazdagodóhoz. Ez a megközelítés teljes mértékben párhuzamba állítható a korakeresztyén antropológiai megközelítéssel, a bibliai értelmezéssel. Mégis, mivel kínál többet ezen megközelítési módok közül a bibliai antropológia, a biblia emberről alkotott képe? Milyen megválaszolatlan kérdésekre válaszol a bibliai emberkép?

A **bibliai antropológia** is az ember egységes egészként való létezését hangsúlyozza. Az 1 Mózes 2, 7 jahvista beszámolója szerint a lélek az nem csupán az ember egyik alkotóeleme a testén kívül, hanem az egész ember tulajdonképpen *nefes hajjá*, élő lélek. A *nefes* jelentése lehet torok, garat, gége, amely az ember hiánylényi mivoltát akarja kifejezni, vagyis szükségei vannak, amelyeket állandóan be kell töltenie. Az ember, mint *nefes* vágyakozó lény, aki rá van szorulva, ki van szolgáltatva sóvárgásának.⁹⁴ Az ószövetségi emberkép ezen túl használ olyan jellemzőket, amelyek a trichotómiára engednek következtetni. A *bászár* szóval jelöli sok esetben az ószövetség az ember testét, amellyel a materiális, mulandó, anyagi világhoz tartozik. *Bászár* teste van az egyéb élőlényeknek is. Az érzelmek, gondolkodás, a tudati funkciók összesége a *léb* vagy *lébáb* szavak, amelyeket a szív szóval lehetne legjobban fordítani. Ezekkel együtt megjelenik a *ruach* kifejezés is, amelyet az ószövetség Isten Lelkére vonatkoztat, mint az emberen kívül létező hatalom, amely hatással lehet az emberre, az ember lelkére, *nefesére*, mint életerő, mint mozgató erő.⁹⁵

Az újszövetségi teológiában is megjelennek ezek a fogalmak az ember testére, tudati működésére és az Isten Lelkére vonatkozóan. A farizeusok egyik alkalommal érdeklődnek Jézus Krisztustól, hogy melyik a legfőbb parancsolat. Lukács evangélista megfogalmazása szerint a válasz: „*Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes erődből és teljes elmédből.*” (Fazakas, Luther és Kálvin kegyessége, 2021) (Fazakas, Barth valláskritikájának maradandó értéke, 2021)Lukács 10, 27) A lélek szó mögött a *pszükhé*

⁹³ u.o.

⁹⁴ u.o.

⁹⁵ GAÁL, *A keresztyén tanítás rendszere*, 500-501.

görög kifejezés szerepel, amely az összes szellemi, tudati tevékenység foglalata: a kogníció, emóció, intenció összessége. A *pszükhé* kifejezés mellett megjelenik a *pneuma*, a lélek fogalma is az újszövetségi gondolkodásban, amely nem intellektuális képességet vagy tevékenységet jelent, hanem teremtő életerőt, amelynek természete a szélhez hasonlítható. Ahogyan a *ruach* az ószövetségi gondolkodásban nem az emberi természet része, nem antropológiai terminus technicus, ugyanúgy a *pneuma* sem tartozik az ember teremtettségi állapotához, hanem az ember megtérése által kialakult irányultságát jelentheti. Az antropológiai értelemben vett *pneuma* a személy Isten iránti nyitottságára utal, az Isten Lelkétől megragadott ember a maga lelkével kapcsolódik Isten mennyei valóságához. A *metanoiát*, a megtérést átélő embert a *pneuma* által egy másik irányultság jellemzi, a Lélek szerinti élet. A Lélek által meghatározott emberek a Lélek szférájában élnek és a Lélek befolyásának engednek: „*Mert akik test szerint élnek, a test dolgaira törekkenek, akik pedig Lélek szerint, a Lélek dolgaira.*” (Róma 8, 5) Tehát Pál Apostol *pneuma*, *pszükhé* és test egységeként írja le az embert, de az isteni *pneumát* megkülönbözteti az embertől, sőt több helyen szembe is állítja vele. Sehol sem beszél az apostol arról, hogy az ember, az első Ádám lelkét az isteni *pneuma* fújta volna bele a teremtéskor, ezt kizárólag a második Ádámhoz, az eszkatológikus emberhez hasonlítja (1 Korinthus 2, 11kk).

A testi lét kifejezésére használt újszövetségi fogalmak a *szarksz* és *szóma*, amely az ember természeti értelemben vett teremtettségét mutatja, amit ösztönös törekvések mozgatnak, és ami ugyanakkor a mulandóság jegyeit is önmagán hordozza. Negatív kifejezéssé a testet jelölő fogalmak akkor válnak, ha az embert a testisége kezdi irányítani. Ebben az összefüggésben a *szóma* és a *szarksz* szavak Pál teológiájában kezdenek távolodni egymástól: „a *szóma* szellemi testté spiritualizálódik, a *szarksz* pedig Isten ellenségévé démonizálódik”⁹⁶. Ezen távolodással felfedezhetünk egyfajta dualisztikus gondolkodást a test és Lélek között, de ez nem egy antropológiai dualizmus, hanem az ember életfolytatásának két lehetősége, két irányultsága. „Hogy itt mennyire nem pusztán antropológiai kettősségről van szó, azt az szemlélteti leginkább, hogy Pál nemcsak a testi dolgokon tájékozódó embert állítja szembe az Isten Lelkétől vezetettel, hanem a pszichikust, vagyis az emberi lélek szerint gondolkozót és cselekvőt is. (lásd 1Kor 2,14; 15,44kk) Ez is mutatja, hogy az emberi léleknek a Biblia nem tulajdonít eleve adott felsőbbrendűséget a testtel szemben. Az igazi ellentét a testestől-lelkestől földi dolgoknak szolgáló ember és az Isten Lelkének indíttatásai között van. Amikor tehát a Szentírás az Istentől ajándékba kapott

⁹⁶ Theissent idézi Németh in NÉMETH, *Pásztorálanropológia*, 74-75.

Lélek és a test szembenállásáról beszél, a testi oldalon az önmagára hagyatkozó és magabiztos egész embert érti, míg a Lélek új irányító központként, új rendező elvként, új motivációs energiaként jelenik meg az emberi életben.”⁹⁷

A bibliai antropológiai meghatározások egyértelműen egységes egésznek tekintik az embert, mint test és lélek egységét. A testre és a lélekre is különböző szavakat használ az ó- és újszövetség, mint az ember „alkotóelemeire”, de az Isten Lelke minden esetben elkülönül az emberitől, azzal találkozhat, valamint az ember életereje, létezése az Isten Lelkében gyökerezik. Ennek ellenére a korai keresztyénség nem tudta teljesen kívül tartani antropológiai gondolkodásából a platonizmus befolyását, mely szerint a test a múlandó földi világhoz tartozik és immanens, rossz; a lélek pedig a földön túli örökkévaló világhoz tartozik, transzcendens és jó. Ezen dualisztikus megközelítés mindenképp hatással volt az akkori és későbbi teológusokra, de a keresztyén teológia nem fogadhatja el azt a platóni orfikus nézetet, hogy a test a lélek börtöne vagy sírja lenne. A keresztyén teológia továbbá nem osztja Platón azon nézetét sem, hogy az ember lelke isteni lenne. A bibliai irányvonalak arra mutatnak, hogy az ember lelke is teremtettségéhez tartozik, emberi alkotóelem. Továbbá a lelkek preegzisztenciája sem válhat a keresztyén tanítás sajátjává, ahogyan azt Origenész vallotta: szerinte a lélek a születése előtti vétkei miatt kapcsolódik a testhez a születés alkalmával. Emiatt sok támadás is érte, a 6. században nézeteit az egyház elítélte.⁹⁸ Látható, hogy a patrisztika igyekezett bírálni a platonista antropológiai elveket, de teljesen nem tudta magát távoltartani és eléggé hangsúlyozni a bibliai emberkép testi-lelki egységére vonatkozó megállapításait. Az igazi változást a skolasztika keresztyén arisztotelizmusa hozta el, mely szerint a lélek nem csupán részprincípiuma az ember létének, hanem annak jelenléte által lesz emberré az ember.⁹⁹

Továbbmenve a bibliai antropológia gondolkodásában fontos kitérnünk arra, hogy mi adja az ember különbözőségét a többi élőlénytől, hisz az ószövetség jahvista megállapítása szerint minden élőlény *nefes hajjá*, élő lélek. Ebben a papi irat beszámolója ad iránymutatást, amikor is az embert minden élőlény közül kiemeli az, hogy teremtése a Teremtő képére és hasonlatosságára történt és ezen felül pedig isteni megbízást kap arra, hogy uralkodjon, őrizze a rábízott földet. Hasonló módon nyilatkoznak egyéb ószövetségi helyek az ember különbözőségéről, mint például a 8. zsoltár. Az ember nem kognitív képessége, nem fejlettsége miatt emelkedik ki a többi élőlény közül, hanem az Istennel való közösségre és

⁹⁷ NÉMETH, *Pásztorálanropológia*, 74-75.

⁹⁸ PANNENBERG, *Rendszeres Teológia 2.*, 146.

⁹⁹ u.o.

uralkodásra teremtettsége okán. Az észnek autonómiát tulajdonító szemlélethez az ószövetségi gondolkodásnak semmi köze. Ehhez kapcsolódik az a fontos gondolat is, hogy a bibliai antropológia az ember értékét nem intelligenciájában, nem személyiségében, nem beszámítható állapotában, hanem istenképűségében látja. Az ember akkor is ember marad, ha elveszti öntudatát és nem attól lesz ember, hogy van öntudata. Az ember méltósága rendeltetésén alapul, amely minden körülmények között meghaladja empirikus valóságát.¹⁰⁰

Utolsó mozzanatként a biblia antropológiai fogalmak tárgyalásában mindenképp gondolkodnunk kell az emberi lélek és a nagybetűvel írt Lélek közötti kapcsolatáról, különbségről, hisz a szentírási szövegek megkülönböztetik az észet és a pneumát. A patrisztikus teológia nyitott volt a *nousz* antropológiai jelentőségére vonatkozó görög elgondolásokra, így a megismerés képességét sajátosan az emberi megismeréssel kapcsolta össze Pál Apostol teológiai megállapításait támpontul használva. (Róma 7, 23) A jánosi Logosz-tan is további tájékozódási alapként szolgált, hogy *nouszt*, az észet a Logoszban való részesedésként fogták fel, amely az emberi istenképűség kifejeződése. Ezek szerint nem lehet egyenlőségjelet tenni a lélek és Lélek között, az ész és a *pneuma* között, mert a Lélek életadó hatása nem egyenlő az emberi ésszel.¹⁰¹ Mind a páli, mind pedig a jánosi meghatározás számol azzal a lehetőséggel, hogy az ész képes teremtettségi valóságánál fogva a *tarnszcendens* valóság megismerésére, az azzal való kapcsolatteremtésre, de alapvetően nem hordozza magában az isteni *pneumát*, a mennyei *logoszt*.

Az emberi lélek működését a pszichológia a természettudomány eszközei és módszerei segítségével tárja fel, amely módszerrel az ember lelki-szellemi teljesítményének eredményeiről, mint művészeti alkotásokról, társadalmi normákról, a nyelvről, vallásról, vallásosságról keveset lehet megtudni, ezért fontos a teológiai antropológiai megközelítés, amely a bibliai antropológiából táplálkozik.¹⁰² Az ész, a tudat nem egyenlő az Isten Lelkével, viszont magán hordozza annak teremtő funkciójának lenyomatát, ez lehet magyarázata annak, hogyan képes az ember különböző helyzetekben maradandót, művészt alkotni, amely sokakban az Istennel való összetartozás transzcendenciaélményét váltja ki.

Nem fejezhetjük be az antropológiai szempontok tárgyalását a **reformátori antropológia** érintése nélkül, utalva Luther emberről alkotott képére, részletesebben tárgyalva Kálvin antropológiáját. Luther emberről alkotott képe¹⁰³ egyrészt Arisztotelészből

¹⁰⁰ i.m., 156.

¹⁰¹ PANNENBERG, *Rendszeres Teológia 2.*, 151.

¹⁰² NÉMETH, *Pásztorántropológia*, 72.

¹⁰³ Luther antropológiájának részletes tárgyalásához lásd SLENCZKA, *Luther's Anthropology*, 212-232.

táplálkozva az *animal rationale* koncepciójára épül, másrészt pedig a Zsoltárok és az újszövetség megállapításaira. A bibliai felismerések által az embert Luther Márton az Istenhez való viszonyában értelmezi, szelfjét a rá való hagyatkozás alapján definiálja. Luther számára a lélek az Istenhez hitben való kapcsolódás, szív, tudat. A bűn az ember ezen képességét megrontotta, elesetté lett. Az ember a világban csak akkor tudja betölteni igazi funkcióját, ha újra kapcsolódik szívével az Istenhez hitben, viszont az emberi akarat meg van kötve, mert a bűneset révén az ember passzív és fogékony a Teremtővel szemben.¹⁰⁴

Kálvin teológiai látását és így antropológiáját is meghatározza az Isten dicsőségének bemutatása, fenntartása és felemelése, az egész Intitúciót áthatja ez a koncepció.¹⁰⁵ Ennek a dicsőségnek alárendelve vizsgálja az embert is és közli antropológiáját összefoglaló művében.¹⁰⁶ Kálvin az embert tehát vizsgálja az Istenhez való viszonyában és önmagában is. Az Istenhez való viszonyában Kálvin az embert három létezési állapotra osztja: bűneset előtt, bűneset után és az eszkatológikus, feltámadott, Krisztusával egyesülő embert. Ezekben az állapotokban változik különböző módokon az ember két alkotó eleme, a test és a lélek.¹⁰⁷ Kálvin Arisztotelészt elutasítja, inkább Platónra épít és látja az embert dualisztikusan. Az ember test és lélek. A lélek *anima* vagy *spiritus*, a két kifejezés jelentése átfedő, csak akkor változik meg, ha a két fogalom egymás mellett szerepel. A lélek a test börtönében van és vár a szabadulására. Kálvin számára a lélek az értelem székhelye. Ismertet és elfogadhatónak véleményez különböző filozófiai irányzatokat a lélek lehetséges felosztásait illetően¹⁰⁸, de megmarad annál a meggyőződésénél, hogy a léleknek két része van: értelem és akarat. Az értelem feladata, hogy különbséget tegyen a dolgok között, aszerint, hogy azok elfogadhatóak-e. Az akaratnak pedig ki kell választania és követnie az értelem különbségtétele alapján meghatározott irányt.¹⁰⁹

Kálvin számára a lélek elsősorban az Isten képmásának hordozója, amely a bűneset után is hordozza magán az Isten teremtettségének nyomait. Gondolatmenetében az Isten képmását Ádámban látja, hisz Pál is így érvel, de kitér arra, hogy ennek minden bizonytalanság kontextuális oka van, ezt csak a külső polgári rendre korlátozza. Ezzel szemben Barth arról beszél, hogy a férfi és nő Isten teljes képmása, arra utalva, hogy az ember csak a másik

¹⁰⁴ i.m., 212.

¹⁰⁵ MILES, *Theology, Anthropology, And The Human Body In Calvin's Institutes Of The Christian Religion*, 303.

¹⁰⁶ Lásd Inst. 1.15.1-8.

¹⁰⁷ Inst. 1.15.2.

¹⁰⁸ Inst. 1.15.3.

¹⁰⁹ Inst. 1.15.7.

emberrel való kapcsolatban válhat Isten képmásává.¹¹⁰ A lélek nem az Isten Lelkéből való részesedés, Isten nem helyezte az emberbe saját szubsztanciájának egy részét, hanem megteremtette az ember lelkét. Ez szépen összecseng a fent említett ószövetségi *nefes* és *ruach* jelenséggel. Az ember teljesen romlottá lett Ádámban, teste egy porsátor, amely fogva tartja az isteni teremtés legmagasztosabb valóságát, a lelket. A bűneset utáni ember torzzá lett, viszont a benne lévő lélek hordozza az Istenhez hasonlóságát és a korábban létező tökéletességet. A test a lélek székhelye, amely által a test képes a működésre. Értelmezésében a lélek test nélküli szubsztancia, örök, mindenütt jelen lehet, de a test a székhelye.¹¹¹ Ugyan a lélek magasztos, de az is megromlott a bűnesetben a testtel együtt, viszont a feltámadás által mind a test, mind pedig a lélek helyreáll Krisztusban a teremtettségi tökéletességre.¹¹²

Kálvin antropológiájának említése azért is fontos, mert azon keresztül jobban megérthetjük a hittapasztalatról, spiritualitásról való teológiai gondolkodását. Mivel a test és lélek dualizmusában szemléli az embert, ezért a hittapasztalatról, Krisztussal való egyesülésnek a lehetőségéről nem gondolkozhat másként, mint értelmi „képességről”. Teológiai munkálkodásában ennek ellenére érinti az emelkedettség, az emberi értelem élénkülését (*vivificatio*)¹¹³ az isteni dolgokkal való foglalatosságon, a Szentírás tanulmányozásán keresztül. A Krisztussal való egyesülés magasztos lehetősége számára az úrvacsorai közösség is, mely a Szentlélek által misztikus egyesülést biztosít az Úrral. Ezen túl a természet, a mulandóság és az eljövendő feltámadás szemlélése is kapcsolódást jelent az élő Úr valóságával.¹¹⁴

¹¹⁰ SZÜCS, *Teológiai Etika*, 30-31.

¹¹¹ Inst. 1.15.6.

¹¹² Inst. 3.25.7.

¹¹³ MILES, *Theology, Anthropology, And The Human Body In Calvin's Institutes Of The Christian Religion*, 304.

¹¹⁴ FAZAKAS, *Luther és Kálvin kegyessége*, 106.

3.3 A VALLÁSSÓSSÁG/SPIRITUALITÁS, MINT AZ EMBERI LÉLEK ÉS AZ ISTENI LÉLEK ÖSSZEKAPCSOLÓDÁSA

3.3.1 Neuropszichológiai és valláspszichológiai elméletek

A fentiek értelmében a nem-teológiai tudományos kutatás igazolta, hogy az ember az egyetlen olyan lény, amely tisztában van végességével és ebből kifolyólag képes önmagán túlmutató valóságok feltételezésére, felismerésére. Az ember képes transzcendálni, meghaladni önmagát, amely kiemeli minden más élőlény közül. A neuropszichológiai kutatások különféle magyarázatot adnak arra vonatkozóan, hogy az ember miként képes az öntranszcendenciára. Ezen elméletek sajátossága az alulról felfelé való építkezés, amellyel szemben áll a teológiai megközelítés, amely inkább a felülről lefelé való mozgást tartja szem előtt az ember transzcendens tapasztalatainak átélésében, vagyis a nem-teológiai tudományok az ember felől közelítik meg a spirituális, vallásos tapasztalatok átélésének lehetőségét, a teológiai antropológiák pedig ezt az Istenből eredeztetik. Tehát a nem-teológiai antropológiák a hittapasztalatot úgy ragadják meg elsősorban, hogyan lehet képes az ember megragadni a transzcendens valóságot. A teológiai antropológia pedig azt vizsgálja, miért akarja megragadni a transzcendens valóság az immanens keretek között élő embert. A kettő keresztmetszete viszont az ember azon képessége, ahogy átéli a megragadottságot.

A neuropszichológiai elméletek Németh¹¹⁵ szerint összesíthetőek három fő megközelítési módban: a monisztikus, dualisztikus és komplementáris pozícióban. A monisztikus álláspont reduktív megközelítése a tudati, szellemi tevékenységeknek: minden lelki esemény, történés visszavezethető neurobiokémiai folyamatokra az agyban, vagyis minden mentális állapot visszavezethető egy bizonyos neuronális állapotra. A monisztikus megközelítésben az emergenciaelemélet enged teret a spirituális tapasztalatoknak, hisz abból indul ki, hogy egy rendszer bizonyos komplexitást, fejlettséget elérve új tulajdonságokat hoz létre. Tehát a pszichofizikai emergenciaelemélet szerint a mentális tulajdonságok, mint tudatosság, a szubjektivitás, emóciók, spiritualitás, emergens tulajdonságok, amelyek valóságosak, a fizikai valóságból következnek, de arra nem vezethetőek vissza. Megjelenésük nem kiszámítható, nem megjósolható, de jelenlétük hatással van a fizikai valóságra. Olyan elmélettel állunk szemben, amely megtartja az ok - okozati összefüggés és

¹¹⁵ NÉMETH, *Pásztorálanropológia*, 76-87.

egymásból következés elvét, de lehetségesnek tartja, hogy a szellemi-pszichikus működés megjelenít valamit az emberi létben, ami nem vezethető le közvetlenül az anyagi világból.¹¹⁶

A dualisztikus pozíció az ember testi és lelki folyamatait egymástól megkülönböztetendő létdimenzióknak tekinti, amelyek viszont kapcsolatban és kölcsönhatásban vannak egymással. Ez a megközelítési mód számol azzal, hogy a transzcendens valóságból érkező szellemi hatások befolyásolják az ember empirikus valóságát, ezzel tudományos magyarázatot adva a spirituális tapasztalatok életformáló hatásának.

A komplementáris álláspont mindkét pozícióval számol. Kvantumfizikai felismerés, hogy a valóság nem mindig írható le egyértelmű definíciókkal, amely abban is megnyilvánulhat, hogy egymást kizáró vagy egymással teljesen ellentétes megállapítások is igazak lehetnek ugyanazon valóságra. Mint például a fény kettős természetének kvantumfizikai leírása, mely szerint a fény egyszerre hullám és részecske is. A két állítás kizárja egymást, mégis tulajdonságként ugyanazon valóságra utal. „Az eltérő megállapítások különböző nézőpontokból születnek, és egyidejűleg helytállóak, bár helytálló voltak egyidejűleg nem igazolható. A komplementaritás fogalma arra utal, hogy az egymástól alapvetően eltérő megismerési módok és eredmények nem kerülnek az igaz és a hamis címke alatt egymással ellentétbe, hanem egymást kiegészítve a valóság teljesebb bemutatását teszik lehetővé.”¹¹⁷

Ide kapcsolódik Victor Frankl dimenzionálonológiai elmélete¹¹⁸, amely az antropológiai egységesség mellett az ember ontológiai különbözőségeire hívja fel a figyelmet. Az ember antropológiai szempontból egységes és feloszthatatlan, de ontológiai szempontól különböző dimenziókból közelíthető meg. Ezen dimenzionálonológiának két törvénye van: egy tárgyat a saját dimenziójánál alacsonyabb és korlátozottabb dimenziókba vetítve az ott kapott képek ellentmondhatnak egymásnak; különböző tárgyak saját dimenziójukból alacsonyabb és korlátozottabb dimenzióba vetítve adhatják ugyanazon képet. Az emberre vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy az embert a sajátos humán dimenziója síkjából vetíthetjük a biológiai, pszichológiai, spirituális síkokra és ezen leképezések ellentmondhatnak egymásnak úgy, hogy az ember egységessége megmarad, mert ezen dimenziókból visszaképezve az embert a humán létdimenziójának síkjára ugyanazt kaphatjuk. Tehát a dimenzionálonológiai megközelítés szerint az ember értelmezhető

¹¹⁶ i.m., 83.

¹¹⁷ i.m., 86.

¹¹⁸ Lásd részletesen FRANKL, *Orvosi lélekgyógyászat*

különböző módokon létdimenzióktól függően, de egységességét ez nem kell, hogy megkérdőjelezze.¹¹⁹ Ez a felismerés is visszavezet bennünket az ember egységes egészként való szemléléséhez, amely egység nem zárja ki a különböző dimenziók megtapasztalásának lehetőségét, akár testi, akár pszichikai, akár lelki megtapasztalásokról van szó.

3.3.2 Teológiai megközelítések

Három teológus ide vonatkozó antropológiai meglátásai jelzik a fenti ismeretek teológiai implikációit. Brunner, Pannenberg és Tillich mélyrehatóan foglalkozik az emberi értelem és a transzcendens valóság közötti kapcsolat mikéntjével az emberről szóló tanításában. Brunner is teljes testi-pszichikai-szellemi egésznek tekinti az embert aláhúzva azt a tényt, hogy az ember szellemi léte a pszichében gyökerezik, vagyis a szellemi élet a pszichikus „anyagból” épül fel, más megfogalmazásban a szellem az értelmet kereső lélek. A pszichének ilyen értelemben vett aktivitása a hit, amely összekapcsolja a szellemet és a pszichét és lehetővé teszi a kettőnek az egységét. Ebből az következik, hogy a hitképesség olyan pszichés alapfunkció, melyben fontos szerepet kap mind a képzelőerő, mind pedig a lényeglátó ráérzés, de ezeknél egyszersmind sokkal átfogóbb is, hiszen működik mindennapi jövőtervezésnél éppúgy, mint a lét végső értelmének a keresése közben.¹²⁰ Így a hit képessége az ember veleszületett tulajdonsága, mint pszichés funkció, amelyből az ókortól kezdve arra következtettek, hogy az ember *anima naturaliter religiosa*, vagyis természeténél fogva vallásos. Ezen tézis a modern pszichológiai kutatások fényében megdőlni látszik, illetve átalakul a *homo naturaliter credulus*-ra, vagyis az ember természeténél, adottságánál fogva hisz. Tehát az ember szükségszerűen hisz, de nem feltétlenül vallásos módon. Így a vallásosság és spiritualitás külön is létezhet egymástól, jobban mondva spiritualitás létezhet vallásosság nélkül, de a vallásosság nem létezhet spiritualitás hiányában. Tehát az ember hite, hiszékenysége még nem jelenti azt, hogy feltétlenül az Istenben hinne.¹²¹

Tillich inkább a jelenlét kifejezésével ragadja meg az isteni és emberi lélek összekapcsolódásának lehetőségét számolva az eksztatikus jelenségekkel is. Tillich szerint az emberi lélek, mint életdimenzió egyesíti a lét erejét a lét értelmével, másik oldalról pedig a lét erejének és értelmének összekapcsolódása az emberben.¹²² Szimbolikus kifejezés, csak

¹¹⁹ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 43.

¹²⁰ BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*, 234kk., 356kk.

¹²¹ NÉMETH, *A biblikus – vagy protestáns – spiritualitás jellemzői*, 22.

¹²² TILICH, *Rendszeres Teológia*, 451.

úgy, mint az Isten Lelkének kifejezése, amely szimbólum átveszi és meghaladja az empirikus valóságot. Tillich az Isten Lelkének megjelenésével számol az emberben, de nem úgy, mint amelyik megjelenik az ember lelkében, hanem átveszi annak szerkezetét. Ha az Isten Lelke lakozást vesz az emberben, akkor nem marad ott tétlenül, hanem átveszi az ember lelkének helyét, amely így, mint a véges élet dimenziója önmeghaladásra kényszerül, megragadja valami örökkévaló és feltétlen.¹²³ Ezen megragadottságában viszont nem veszíti el az emberi lélek a racionális voltát, nem bomlik fel belső szerkezete, az ember nem veszíti el énjét, az ember megmarad önmagában, viszont a Lelki jelenlét arra kényszeríti, hogy keresse a nem kétértelmű életet, hisz az emberi lélek, mint életdimenzió kétértelmű életet teremt, az isteni Lélek viszont kétértelműség nélküli életet.¹²⁴ Kapcsolódik Tillich gondolatmenetéhez Pannenberg a tudat eksztatikus mozgásának koncepciójával, amely szerinte a Lélekben való intenzív részesedés, a Lélekben, amely minden élet teremtő eredete. Közös az a gondolat, hogy ez a megragadottság nem jelent kiragadottságot a világból, csak egy intenzív részesedést a Lélek jelenlétében, amely kitágítja az emberi lelket összekötve minden egyéb létezővel.¹²⁵ Így a Lélek nem az énfunkció szeparációs irányultságát erősíti, amelyet Tillich az emberi lélek kétértelmet teremtő funkciójának nevez, hanem a tudat, az emberi lélek által megkülönböztetett dolgok összetartozásának szenzációját leplezi le: hogy az én összetartozik világának dolgaival, és különösen a hozzá hasonló élőlényekkel.¹²⁶ Természetesen az emberi lélek nem kényszerítheti az isteni Lelket az alászállásra, arra, hogy lépjen be az ember tudati valóságába. Ha ezt megteszi, akkor ez nem az isteni Lélek jelenléte, hanem vallásos köntösbe öltöztetett emberi lélek. A véges nem kényszerítheti a végtelent, az ember nem kényszerítheti az Istent.

Tillich gondolkodása az isteni Lélek munkájával, megjelenésével kapcsolatban kicsit más fogalmakkal dolgozik, mint Pannenberg vagy Brunner, mert az emberi lélek és az isteni Lélek kapcsolatában nem csupán korrelációt vél felfedezni, hanem inkább kölcsönös és közvetlen jelenlétet.¹²⁷

Könnyen beláthatjuk, hogy a dolgozat ívének konceptualizálásában, az isteni és emberi összekapcsolódásának lehetséges értelmezésében és vizsgálatában elengedhetetlen meghatározni, hogyan látjuk az embert, hisz az antropológiai meggyőződés kijelöli a spirituális, vallásos kapcsolódás medrét. Az ember egységes egész, aki a keresztyén teológiai

¹²³ i.m., 452.

¹²⁴ u.o.

¹²⁵ PANNENBERG, *Rendszeres Teológia 2.*, 156.

¹²⁶ i.m., 154.

¹²⁷ TILlich, *Rendszeres Teológia*, 453. o.

alap szerint teremtő Istenével szemben értelmezhető, önmagában nem. A reformátori teológiában a dualisztikus emberkép az Istennel való kapcsolódás „lehetőségeit” az értelmi megragadottság valóságában értelmezi, viszont a modern teológia részletesebben gondolkodik az isteni Lélek és az emberi lélek kapcsolódásának lehetőségeiről, számolva az emberi psziché megváltozottságának lehetőségével. Jelen munkában az embert test, lélek és pszichés működés trichotómiájában értelmezzük, aki teljességében „képes” kapcsolódni a tarszcendens valósághoz, mely kapcsolódásnak hatásai lehetnek testére, lelkére, pszichéjére. Ezen hatások vizsgálata releváns számunkra, melyeket a későbbiekben ismertetünk.

3.4 SPIRITUALITÁS ÉS/VAGY VALLÁSOSság: FOGALMI MEGHATÁROZÁSOK, KAPCSOLATI ÖSSZEFÜGGÉSEK

3.4.1 A vallás meghatározása

A vallás eltörlésére, megszüntetésére a 20. században számos alkalommal volt próbálkozás. Freud a vallást, a vallásos magatartást illúzióknak tekinti, a jövőre nézve azt vizionálja, hogy az emberiségnek le kell vetnie magáról a természettel szembeni, megosztott, gyermekes magatartását. Meggyőződése szerint a tudománynak van szilárd támaszpontja, a vallásnál ez hiányzik.¹²⁸ Ezzel szemben Pannenberg már úgy vélekedik, hogy a vallás eltűnése már nem kérdés, hisz minden próbálkozás ellenére megmaradt, ezért is tekintik az embert sokan *Homo naturaliter religiosus*-nak, a vallás támaszpontjának, egyetlen szükséges elemének. Inkább az vetődik fel, hogy vajon meddig maradhat fenn a vallásos gyökereitől megfosztott, szekularizált társadalom?¹²⁹ Azt is érdekes ezen a ponton megemlítenünk, hogy nem csupán Freud vizionálta, tartotta szükségesnek a vallás megszűnését, hanem a svájci protestáns teológus, Karl Barth is.¹³⁰ Természetesen ezt egy másik értelemben látta jövőnek, mint Freud, de mégis közös bennük, hogy problémának tekintették a vallást, mint merev, dogmatikus keretrendszert. Barth valláskritikáját egy totális állam terrorcselekedetei láttán gyakorolta személyes érintettsége miatt is, felismerve, hogy a német nép egy hamis istent kezdett el imádni.¹³¹ Dogmatikájában hitetlenségnek nevezi a vallást, mert az az istentelen ember ügye.¹³² A hitetlenség szerinte mindig az ember önmagába vetett hite,¹³³ amely vallásos és nem vallásos módokon jelenik meg az ateizmustól a rajongásig. Ez a gondolata egybecseng a szekularizáció részeként megjelenő vallási individualizmussal, amelyet később még érintünk.

A vallás definiálása nem egyszerű feladat, erre számtalan teológus, filozófus, szociológus vállalkozott. Felismerhető, hogy a filozófiai, pszichológiai meghatározások inkább az ember transzcendens felé vezető közeledéséből indulnak ki, meghatározásuknak középpontjában az ember vallásos cselekedeteinek összessége áll. A teológiai definíciók pedig egy másik kontextusba helyezik az ember ilyen irányú közeledését, behozva a transzcendens megelőző cselekvését, alászálló megnyilvánulását, így Istenből merítenek

¹²⁸ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig*, 25. és FREUD, *Egy illúzió jövője*

¹²⁹ Pannenberg-re hivatkozik NÉMETH, *Pásztorálatropológia*, 15.

¹³⁰ FAZAKAS, *Barth valláskritikájának maradandó értéke*, 193.

¹³¹ i.m., 193-194.

¹³² BARTH, *KD I/2.*, 327.

¹³³ BARTH, *KD I/2.*, 343.

elsősorban a vallás definiálásának kérdésében. Teológiai megközelítésből érdekes egyfajta szolid vallásellenességet tapasztalni, hisz a fentebb említett Barth eléggé elmarasztalóan vélekedik a vallásról, mint emberi, kulturális teljesítményről. Az általa megélt vallást emberi vállalkozásnak tartja, amely fel akar jutni Istenhez, viszont vélekedése szerint az Istennel való kapcsolat egyetlen módja, ha az Isten közelít az emberhez, nem pedig fordítva. Isten mutathatja meg magát az embernek csupán, az ember ezt a találkozást nem képes erőltetni. Az isteni kijelentés teljes mértékben szemben áll a vallással. Az elsőben a mindenható, magasságos Isten száll alá, alázkodik meg, a másodikban pedig az ember szemtelenkedik és akar isteni magasságokba emelkedni.¹³⁴ Ugyan Barth számol az ember hit-képességével, amellyel tud kapcsolódni a transzcendens valósághoz, de azt sem az emberi lét résztulajdonosságának tekinti, hanem fentről adatott novumnak. Tillich hasonlóan közelíti meg a kérdést, mert ő is a végső valóság felől értelmezi a vallást. A vallásban a feltétel nélküli által való megragadottságot hangsúlyozza: megragadottság attól, ami feltétlenül ránk vonatkozik. Feltétlenül ránk tartozik a létünk értelme felőli kérdés és az arra adott válasz. Ahol ez a kérdés felvetődik kellő komolysággal, ott vallás van, még akkor is, ha a válasz nem feltétlenül irányul Istenre.¹³⁵ Az ember szerepét jobban hangsúlyozza Barthnál, hisz feltételezi az ember ön-transzcendenciájának képességét a szellemi dimenzióban.¹³⁶ Véleményem szerint Barth a hittapasztalat nélküli vallásosság ellen emeli fel a hangját, amely megmerevedik az ember vallásos cselekedeteiben és teljesen figyelmen kívül hagyja az Isten aláhajló közeledését.

A humántudományok szívesen alkalmazzák Erich Fromm funkcionális meghatározását a vallásról: bármely közösség által elismert eszme- vagy cselekvési rendszer, amely az individuum számára tájékoztatási keretet és odaadási irányt biztosít.¹³⁷ Definíciója jól érzékelteti, hogy a vallás az egész embert érinti, kiterjed annak minden lényegesebb életterületére, ezeket egységbe foglalja.¹³⁸

Hasonlóan funkcionális oldalról közelíti meg a vallás fogalmát Niklas Luhmann német szociológus, akire már a bevezetőben is utaltunk. A vallást a modern társadalom egy olyan funkcionális alrendszerének tekinti, amely értelmezési lehetőséget biztosít a világ történéseinek érthetetlen mozzanataikor. A felvilágosodás előtt az ember számára természetes volt, hogy a természeti katasztrófák, értelmetlennek látszó szenvedések, halál

¹³⁴ NÉMETH, *Pásztorálatropológia*, 16.

¹³⁵ i.m., 19.

¹³⁶ i.m., 21.

¹³⁷ FROMM, *A pszichoanalízis és a vallás*, 24-35.

¹³⁸ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiáig*, 37.

mögött a transzcendens jelenlétet, kauzalitást feltételezték. Ezen transzcendens okok visszaszorultak a felvilágosodás következtében, az ember egyre inkább arra törekszik, hogy mindent megértsen természettudományos alapon, ezzel is csökkentve a mindennapok megélése által keltett bizonytalanságot. Mivel a modern ember megismerési képessége ellenére sem tud mindent átlátni, mindennek az okát felfedezni, szüksége van a vallásra, amely a meghatározhatatlan meghatározóvá teszi és erre más társadalmi alrendszer nem képes. Ezért tartja Luhmann a vallást helyettesíthetetlen társadalmi alrendszernek, illetve hangsúlyozza, hogy az csak vallással helyettesíthető.¹³⁹ Más ideológiával való helyettesítése csak akkor lehetséges, ha ezen ideológia szintén vallásként definiálja magát. 1977-ben jelent meg *Funktion der Religion* című műve, amelyet követően Luhmann vallásfelfogása sokat változott, azt újra értelmezte, mint autonóm, autopoetikus¹⁴⁰ alrendszerét a modern társadalomnak, melynek belső kommunikációját az immanencia/transzcendencia binaritása határozza meg és teszi egyedivé. Az autopoézis koncepciója magával hozta a szociális alrendszerek elementáris operatív szintjének átgondolását, így a cselekvés-elméletet a kommunikáció-elmélettel helyettesítette.¹⁴¹ A funkcionális vallásértelmezésen túl több gondolkodó az értelmezés-elméleti felfogást képviseli, amely közelít annak funkcionális definíciójához. Ennek egyik képviselője Ulrich Barth teológus, aki ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „Az élet értelmezésért kiált.”¹⁴²

Benkő jogosan fogalmazza meg a kritikát a funkcionális vallásfelfogással szemben, szerinte ezen megközelítési módok csupán a vallás horizontális síkon betöltött szerepére, funkciójára összpontosítanak, de nem számolnak a vallás vertikális vetületével, vagyis annak irányultságával. Gondolkodásában csak akkor lehet jogosan vallásról beszélni, ha az ember vagy embercsoport a látható világon túli valósággal lép kapcsolatba, azt keresi, annak akar szolgálni. Jelen esetben ez a világon túli valóság Isten, amelynek transzcendenciája a különböző vallásokban nem egyenlő fokú és az elérési útja sem egységes. Ennek következtében tovább gondolja R. Otto *mysterium tremendumát* és *fascinans-át*, mely szerint a vallás a félelmetes és elbűvölő élménye, hisz nem vallásos élmények is felépülhetnek így. Fontosnak tartja megvizsgálni, hogy ezen élmény mire és kire irányul.¹⁴³

¹³⁹ LUHMANN, *Funktion der Religion*, 26.

¹⁴⁰ Olyan rendszer, amely képes önmagát előállítani és önmagát saját részeinek létrehozásával fenntartani. Részletesebben lásd MATURANA & VARELA, *Autopoiesis and Cognition*, 1972.

¹⁴¹ LAERMANS & VERSCHRAEAGEN, „*The Late Niklas Luhmann*” on Religion: An Overview, 11.

¹⁴² U. Barth-ot idézi NÉMETH, *Pásztorálatropológia*, 15.

¹⁴³ BENKŐ, *A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiáig*, 39.

Valláspszichológusok megközelítésében az imént említett horizontális és vertikális tényezőket egyaránt megtaláljuk. Koenig szerint a vallás hiedelmek, praktikák, rituálék és szimbólumok szervezett rendszere, amelyek a szent és transzcendenssel való közelség facilitálására használatosak.¹⁴⁴ Pargament egyszerűbben fogalmaz: a vallás a szent keresése szervezett keretek között.¹⁴⁵

A meghatározások sokaságában láthatjuk azt, hogy a teológusok Istenre, egyéb diszciplínák pedig az emberre helyezik a hangsúlyt a vallás meghatározásában. Közös nevező az ember és annak szervezett magatartása, amely a transzcendens elérésére irányul. Erre a társadalmi alrendszerre elengedhetetlen szükség van, hisz segít az embernek leküzdeni a mindennapok megmagyarázhatatlan történéseit, azoknak értelmezési keretet adva a transzcendens valóság oldaláról.

3.4.2 A keresztyén és nem-keresztyén spiritualitás

Maga a szó, spiritualitás, a spirituális melléknév derivátuma (latin *spiritualis* (görögül *pneumatikosz*) „lelki, szellemi” melléknévből ered), abban az értelemben, ahogyan Pál a leveleiben megfogalmazza.¹⁴⁶ Tehát a spiritualitás keresztyén eredetű fogalom, mely azt takarja, amit a Szentlélek munkál az ember életében. Legáltalánosabban a Szentlélekből való élet, amely utal a legbensőbb istenkapcsolatra, az emberben jelenlévő Szentlélekkel szembeni tudatos és szubjektív magatartásra, valamint az embertársak felé forduló, cselekvő hitre.¹⁴⁷ A spiritualitás az a hely, ahol a dogmatika és etika között lévő feloldhatatlan kötelék manifesztálódik.¹⁴⁸ Ezt a gondolatot tovább fűzve mindenképp érdemes a keresztyén spiritualitás „dogmatikájáról” és „etikájáról” beszélnünk, hisz a keresztyénségen belül is megkülönböztetünk különböző spiritualitásokat (misztika, bibliai spiritualitás, afrikai spiritualitás).¹⁴⁹ A keresztyénség spiritualitása mindenképp tisztázást igényel, és ez a dogmatika feladata.

A spiritualitás terminus használata, ahogyan később is kifejtem, különböző diszciplínák sajátja is már, egyfajta gyűjtőfogalomként lett. Ugyan keresztyén gyökerű

¹⁴⁴ MENEZES & MOREIRA-ALMEIDA, *Religion, Spirituality and Psychosis*, 174. Részletesen lásd még KOENIG, *Religion, spirituality and medicine*, 2004/12

¹⁴⁵ PARGAMENT & LOMAX, *Understanding and addressing religion among people with mental illness*, 26-32.

¹⁴⁶ SHELDRAKE, *A spiritualitás rövid története*, 14.

¹⁴⁷ u.o.

¹⁴⁸ GRAB-SCHMIDT, *Spirituality, Philosophy of Religion*, 227.

¹⁴⁹ VORGRIMLER, *Új Teológiai szótár*, 558.

fogalomról van szó, de jelentése elszakadni látszik mind a vallástól, mind a teológiától, mind pedig a keresztyénségtől.

A keresztyénségen belül is sokféle értelmezéssel bír a spiritualitás kifejezés, ahogyan fentebb is említettem, emiatt szükséges beszélnünk a spiritualitás szorosabb meghatározásáról, „dogmatikájáról”. Fontos elkülöníteni a kifejezést a spiritizmustól, amely a Lélek deszubsztancializációján alapszik neoplatonikus és modern idealista nyomvonalon fejlődve. Adekvát keresztyén spiritualitásról csak ezek visszautasítása mellett beszélhetünk.¹⁵⁰

A fogalom alapjai az újszövetségben keresendők, ahol Pál apostol spirituális, pneumatikus dolgokat említ. A spiritualitás nem az anyagi, materiális dolgok ellentétének jelentését hordozza magában, hanem a testi jelentéssel van ellentétben. A bibliai megfogalmazásban is így jelenik meg a *pneumatikosz*, mint a *szarkosz* ellentéte.

Az újszövetség lélekértelmezése elénk tárja a *pszüché* és a *pneuma* közötti különbséget. Ahogyan korábban már utaltunk rá, az előbbi az emberre, az utóbbi Istenre vonatkozik. Ebből kifolyólag a keresztyénség is többnyire a lélekből és testből álló élőlény szemléletét képviseli az emberrel kapcsolatosan, a trichotomia pedig nem teljes, jobban mondva egy eszkatologikus emberfogalomként is felfogható vagy a hívő ember *pneumában* való részesedésének leírása. A Róma 8, 4kk-ben Pál apostol is megfogalmazza az emberlét kettős, alapvetően ellentétes irányultságát: a test és a lélek szerinti életet. („*hogy a törvény követelése teljesüljön bennünk, akik nem test szerint járunk, hanem Lélek szerint. Mert akik test szerint élnek, a test dolgaira törekszenek, akik pedig Lélek szerint, a Lélek dolgaira. A test törekvése halál, a Lélek törekvése pedig élet és békesség, minthogy a test törekvése ellenségeskedés Istennel, mert Isten törvényének nem engedelmeskedik, és nem is tud engedelmeskedni. Akik pedig test szerint élnek, nem lehetnek kedvesek Isten előtt.*”) Két lehetőség van: a test hatalma alatt élni, vagy a Lélek szabadságában. A kétféle létmód nem szabad választás kérdése, hisz az ember a bűn foglya. Ebből a fogságból csak Isten tudja kiszabadítani. A megtérés képesít arra, hogy Krisztusban, azaz a Lélek erőterében éljünk, egyedül a Lélek adhat szabadulást a bűn és a halál hatalmából.

A keresztyén ember életében a spiritualitás a Szentlélek jelenlétének megélése, amely jelenlétben egész élete formálódik, átváltozik és ennek a változásnak hatása van a környezetére. Tehát a dogmatika meghatározza a spiritualitás bibliai jellemzőit, az etika

¹⁵⁰ u.o.

pedig annak mindennapokban látható eredményeit. Pál pneumatológiájának etikája: „*Ha a Lélek által élünk, járjunk is a Lélek szerint!*” (Galata 5, 25)

Ezért is találó Sheldrake megközelítése, aki szerint a keresztyén spiritualitás leginkább a tanítványsággal fejezhető ki, ahol a tanítvány igent mond a megtérésre felhívó, követésre felszólító krisztusi szónak. Ezen életváltozás kezdeményezője nem az ember, nem a leendő tanítvány, hanem Krisztus, aki előbb választott, mint az ember arra válaszolhatott volna. Ezen tanítványság jellemzője, hogy nemet mond életének múltjára és az isten országának munkálatában bekapcsolódik a krisztus-követők seregébe. Nem csupán követi Jézust, hanem egész élete összefonódik, összekapcsolódik, egyesül Jézussal és ezen egyesülés következtében minden más tanítvánnyal, így kialakítva a Krisztus-test világot átszövő valóságát.¹⁵¹ Sheldrake a tanítványság élményén keresztül különbözteti meg a keresztyén spiritualitás paradigmáit. Így különbözteti meg a 4-12 századot felölelő szerzetesi paradigmát¹⁵², a 12-15. századra tehető misztikus paradigmát¹⁵³, a 15. századtól a 17. századig tartó aktív paradigmát¹⁵⁴ és a 18-19. században kibontakozó prófétai-kritikai¹⁵⁵ paradigmát.¹⁵⁶

Az aktív paradigmának jeles képviselője volt a már korábban említett, dolgozatunk és a protestáns spiritualitás szempontjából mindenképp fontos reformátor, Kálvin János. Ezt a kort minden vallási kétértelmősége ellenére a személyes vallásgyakorlás iránti buzgalom jellemezte. A késő középkor nem a hanyatló kegyesség időszaka, hanem a virágzó spiritualitás és misztika időszaka, amelybe bekapcsolódik a reformáció. Tehát nem arról van szó, hogy a reformáció hozott személyes vallásgyakorlást, spiritualitást ebbe a korba, hanem ennek a kornak erre nagy nyitottsága volt, amelyet az akkori intézményes egyház

¹⁵¹ SHELDRAKE, *A spiritualitás rövid története*, 23-36.

¹⁵² A szerzetesi paradigma az askézisben látja a spiritualitás kiteljesedésének lehetőségét, küzdve a kísértésekkel és vágyva az édeni közösség harmóniájára. lásd. SHELDRAKE, *A spiritualitás rövid története*, 47-75. o.

¹⁵³ A vita evangelica szellemében alakulnak a kolduló és új szerzetesrendek, egyre inkább virágzik a miszticizmus, ezzel együtt erodálódik a keresztyén lelkiség különböző történelmi változások, nehézségek mentén áthatva egy száraz középkori teológiai tudományossággal, amely egy kiüresedett egyházi renchez vezet teret teremtve a reformáció évszázadainak. lásd SHELDRAKE, *A spiritualitás rövid története*, 76-104.

¹⁵⁴ Ezt az időszakot a protestáns és katolikus reformáció jellemzi. A reformáció spiritualitásában továbbvitele történik a devotio modernának, kifejezett irányzata ennek az időszaknak a puritán spiritualitás a protestáns oldalon és az ignáci spiritualizmus a katolikus oldalon. lásd. SHELDRAKE, *A spiritualitás rövid története*, 105-134.

¹⁵⁵ Ezen történelmi időszak a modernizmussal jellemezhető a felvilágosodás és forradalmak hatására. Ekkor jelenik meg a pietizmus, methodizmus, amerikai puritanizmus, nagy ébredések sora. A kor spiritualitására hatással van az evolúcióelmélet megjelenése, a marxizmus, a modern pszichológia kialakulása. lásd. SHELDRAKE, *A spiritualitás rövid története*, 105-163.

¹⁵⁶ FÜSTI-MOLNÁR, *Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében*, 65-66.

elsivárosodott keretrendszerként nem tudott kiszolgálni és ez lett a reformáció sikerének egyik titka.¹⁵⁷

Kálvin egész teológiájának alapvetése a kegyesség, amelyet összetartozónak vél a teológia művelésével. Kegyességgyakorlását meghatározta az ige feletti elcsendesedés, annak érthető hirdetése az emberek hasznára; az imádság (utalunk a később tárgyalásra kerülő imádság fejezetre) rendszeres gyakorlása mind a személyes életben, mind pedig a közösségben; rendszeres megtapasztalása a Krisztussal való titkos közösségnek a sákramentumok által (*unio mystica cum Christo*); folyamatos hálaadás Istennek a természetben adott ajándékaiért; megerősödés az elhívásban és az ahhoz méltó életben; helytállni a kísértések elleni harcban valamint a jövővel való elmélkedés, amely a hívő élet reménysége a végső időkre való készülés által, ahol a Krisztus királyi uralmának kiteljesedésére várunk. Kálvin spiritualitása a teljes életet szem előtt tartja, a kegyesség megélése számára a teljes élet állandó dimenziója minden hozzá tartozó elemmel együtt (keresztyén gyülekezet és társadalom).¹⁵⁸

Az elmondottak alapján röviden összefoglalhatjuk a keresztyén spiritualitás jellemzőit. A keresztyén spiritualitás a Krisztusban kijelentett és megbizonyított isteni szeretetre adott, szavakban és tettekben is megnyilvánuló, az egész életet átható és meghatározó válaszreakció az ember részéről. Ezen válasz nem egyszeri esemény, hanem folyamatos elköteleződés, a tanítványság mindennapi gyakorlata, amelyben jelen van az Istennel való kapcsolattartás. A tanítvány nap mint nap odafigyel Isten szavára, a Szentlélek által vezetettséget, megszólítotttságot él át és arra imádságban válaszol. A keresztyén spiritualitás két alappillére tehát, a reformátori teológia alapján, az Isten ígéje és az arra adott válasz, az imádság. A keresztyén hívő ember az Isten szava által értelmezi a transzcendens valóságot, önmagát, embertársaihoz és a világhoz való viszonyát, az ige vezetése mentén alakítja életét és emberi kapcsolatait. Hittapasztalatait megosztja testvéreivel a gyülekezet közösségében, ezen megosztással épít és épül, spiritualitásának megélése a közösségbe integráltságát előre mozdítja.¹⁵⁹

Tovább haladva azt is figyelembe kell vennünk, hogy a spiritualitás szó mai értelmében olyan jelenségre is alkalmazható, amely alapvetően nem köthető a keresztyénséghez vagy egyáltalán a valláshoz. Sőt, már azt is megállapíthatjuk, hogy a spiritualitás „de-spiritualizálódott”, elvált a keresztyén gyökereitől, sőt kezd elválni a

¹⁵⁷ FAZAKAS, *Luther és Kálvin kegyessége*, 79-110.

¹⁵⁸ i.m., 96-106.

¹⁵⁹ NÉMETH, *A biblikus – avagy protestáns – spiritualitás jellemzői*, 11-52.

vallástól, vallásosságtól is. A spiritualitás megélésének képessége egy olyan jelenség, amely a korábban tárgyalt antropológia egyik sokat vitatott és vizsgált tárgya és az eredmények alapján minden ember sajátjává lehet, legyen bármilyen korú, nemű, identitású, élethelyzetű is. Az embernek megvan a képessége arra, hogy self-transzcendenciáját megélje az általa felsőbbségnek, magasabb rendűnek vélt entitással való kapcsolatteremtésben. Ez a humánus része. A spiritualitás ilyen formában való értelmezése szerint elsősorban tapasztalatot jelent, amely egy belső utazás, felismerés, szubjektív önismerti úttá is válhat. Ezért lett olyan közkezdvelt jelenség a posztmodern társadalomban a spiritualitás és ezért olyan sokat kutatott jelenség mind a teológiában, mind a szociológiában mind pedig a valláspszichológiában.

A modern kor vívmánya és központi eszménye a technikai-civilizációs fejlődés volt, az ember minden ideológiai vágyát a fejlődési eredmények újabb és újabb megismerése adhatta. Viszont a posztmodern kor azt hozta magával, hogy az egyén már nem tudja követni a fejlődések egyre magasabb és magasabb szintjét, egyedül marad, ideológiai igénye pedig egyre nagyobb és ebben a szükségében személyes tapasztalatra, élményekre, iránymutatásra vágyik. A fejlődésben a posztmodern ember tapasztalja, hogy egyre kényelmesebben él, de egyre nagyobb a fenyegetettsége a pusztulásnak.

Ez a társadalmi miliő alakította ki azt, hogy az embereknek egyre nagyobb igényük van a személyes élmények megtapasztalására az élet minden területén, nem elégszenek meg a tömegben való szürkeséggel, hanem egyéni tapasztalatra vágnak. „Mintha a korábban racionálisan szervezett társadalom az élmények keresésének és kínálatának adta volna át a főszerepet, ahol az az egyetlen rendező elv, hogy a kereslet és a kínálat egymásra találjon. A spirituális átéléseket kínáló „piac” feltétlenül számíthat érdeklődőkre, s nem is nagyon kell versenyeznie más portékákkal, hiszen az élmények intenzitásában csak a drogok, extrém sportok vagy hasonló életkockázatos szórakozások mérhetők hozzá.”¹⁶⁰

A nem-keresztyén spiritualitás úgy ragadható meg, mint egy individuális célokat szem előtt tartó belső önismereti út, amiben az emberi közös célok vagy teljesen eltűnnek, vagy alárendelő viszonyba kerülnek az énnel, a szubjektummal¹⁶¹, amely teljesen ellene megy a keresztyén spiritualitás Krisztusnak alárendelődő szubjektum szemléletével. Ezen a pontos érdekes kitekintésünk a transzperszonális pszichológia spiritualitás- és vallásfelfogására. A transzperszonális pszichológia spiritualitása a belső tudás keresésében orientált, értékalapú, amely meghaladja az individuumot és annak fejlődését segíti elő. Hit, de nem szerveződik

¹⁶⁰ NÉMETH, *Pásztoránantropológia*, 100.

¹⁶¹ FÜSTI-MOLNÁR, *Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében*, 60.

vallásos keretrendszerbe, hisz állásfoglalás és választás, öntranszcendáló létbizonyosság, mely élesen megkülönbözteti a vallástól. A vallás tanult szokásokon és érzéseken nyugvó, hittételeknek alárendelt életszemlélet és létezési mód, amelyen belül az egyén választási szabadsága háttérbe szorul. A vallás visszaköt Istenhez, mert re-ligio (a latin re-ligere visszakötni szóból). A transzperszonális spiritualitásnak nincs szüksége a vallásra a visszakötődéshez.¹⁶²

A pszichológia, azon belül a valláspszichológia számára érdekes jelenséggé lett a spiritualitás. Bucher *A spiritualitás pszichológiája* című könyvében átfogó képet ad a spiritualitás jelenségéről, a spirituális tapasztalatok mérhetőségéről és annak hatásairól az egyén életére nézve.¹⁶³ A szerző leírja a napjainkban megfigyelhető embertömegek távolodásának jelenségét az egyházaktól, amely távolodás ezen embertömegek életformájában és életszemléletében is tetten érhető, hisz gondolkodásukból szinte nyom nélkül veszték ki a keresztyén világszemlélet elemei. Mégis, minden távolodás ellenére, a legtöbb emberben megmaradt a transzcendens megtapasztalása utáni vágyódás, a végső valóság megértése után szomj. Minden bizonnyal belülről fakadó igényről van szó, amit a vallásosság társas megélési módjainak háttérbe szorulása miatt mindenki egyénileg igyekszik kielégíteni és teszi ezt olyan élmények keresésével, amelyekben a hétköznapi tudat megnyílik a közvetlenül tapasztalható személyi és tárgyi valóságon túli, transzcendens valóság számára, és ezáltal lehetővé válik a megérintettség, sőt megragadottság átélése a teljesebb léttel, a végső létalappal történő találkozás által. Az egyszeri élmények értelmezés útján való betagolódását az átélő világszemléletébe nevezzük spirituális tapasztalatnak, ha pedig általános beállítottság is származik belőle, akkor azt spiritualitásnak nevezzük az egyén életében. A pszichológiai megközelítés szerint spirituális élmény akkor vallásos, ha valamely vallás élet- és világtérképezési rendszere és életgyakorlata keretében keletkezik, és/vagy beilleszthető és be is illeszkedik ebbe a keretbe. Hangsúlyozásra kerül, hogy nem minden spirituális élmény vallásos, még azok közül sem, amelyek egy adott valláshoz kapcsolódnak vagy annak keretei között kerülnek átélésre. Vallásos spirituális élményről akkor beszélünk, ha a tapasztalat beilleszthető az adott vallás kereteibe, eszmerendszerébe.¹⁶⁴

A pszichológia a spiritualitást irányultsága és funkciója szerint vizsgálja, irányultsága szerint monisztikus, egyirányú, a transzcendens valóság felé tart, funkciója szerint pedig

¹⁶² Lásd ehhez részletesen BAGDY, *A transzperszonális pszichológia szellemi horizontja*, 1996.

¹⁶³ BUCHER, *A spiritualitás pszichológiája*, 2018.

¹⁶⁴ NÉMETH, *Pásztorálatropológia*, 107.

komplex hatással bír az egész emberre. A spiritualitás és annak megélése hatással van az ember testi és lelki egészségére, csökkenti a stresszt, segíti a mindennapok megküzdéseit a szociális kapcsolatok kialakítását.¹⁶⁵ Mindezzel együtt, sok esetben lehet káros, destruktív is. Intenzív spirituális élmény arra hajlamos egyének vagy pszichotikus betegséggel élők esetében provokálhatnak állapotrosszabbodást, újabb pszichotikus epizódot.¹⁶⁶ A spiritualitás válogatás nélküli „fogyasztása”, újabb és újabb spirituális ismeretek felhalmozása éppen ellenkező hatású is lehet: ahelyett, hogy valódi spiritualitáshoz vezetne, spirituális elkerülés, kerülőút jelenik meg és az egyén az önátadás helyett megkeményedik.¹⁶⁷ Közösségi vonatkozásban számos esetben megfigyelhető a spirituális bántalmazás, amikor egy spirituális közösség vezetője tekintélyével visszaélve, a transzcendens megélésekre hivatkozva éli ki destruktív, autokrata szándékait. Gondoljunk csak a Jonestown közelében történt szörnyű tragédiára, amely 913 ember, felnőtt és gyermek halálát követelte.¹⁶⁸ Tehát a spiritualitás funkcióját tekintve erős potenciállal rendelkezik mind pozitív, mind pedig negatív értelemben.

3.4.3 Spiritualitás, vallásosság összefüggései

A tudományos irodalomban azzal a tendenciával találkozunk, amely valamilyen szinten a 20. századi feszültség folytatásaként értelmezhető, hogy a spiritualitás a vallásossággal szemben felértékelődik. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az intézményes vallásosság szemben áll a spirituális tapasztalattal. Egyik oldalon áll a „merev, dogmatikus intézményes vallásosság”, a másik oldalon pedig a „rugalmas, dinamikus, szabad spiritualitás.”

A spiritualitást leginkább a vallás keretein belül lehetett korábban megélni. Egyes kutatók megfogalmazása szerint a vallás, vallásosság lényege éppen abban van, hogy az egyén spiritualításra leljen. Ma már a spiritualitást sokan nem a valláson belül, hanem inkább azon kívül képzelik el. Empirikus kutatások születtek arra nézve, hogyan alakul a vallásosok, spirituálisok aránya a populációban, amelyek teljes pontossággal nem tudták meghatározni a kizárólag spirituálisok arányát. Egyik tanulmány¹⁶⁹, amely 1995-ben Pennsylvaniában vizsgálta a spiritualitás, vallásosság arányát, érdekes következtetésekre jutott. Munkamódszerük a vizsgált személyek önmeghatározását vette alapul, négy opcióból

¹⁶⁵ BUCHER, *A spiritualitás pszichológiája*, 122-168.

¹⁶⁶ i.m., 169-173.

¹⁶⁷ i.m., 174.

¹⁶⁸ i.m., 177.

¹⁶⁹ ZINNBAUER és mások, *Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy*, 549-564.

lehetett választani a tanulmányban résztvevőknek: spirituális és vallásos vagyok; spirituális vagyok, de nem vallásos; vallásos vagyok, de nem spirituális; se spirituális, se vallásos nem vagyok. A megkérdezettek 74 százaléka vallotta magát spirituálisnak és vallásosnak, 19 százaléka kizárólag spirituálisnak, 4 százaléka pedig kizárólag vallásosnak. Ebben is látszik, hogy az évezredfordulón is érezhető a populációban a spirituális és vallásos személyek bizonyos tekintetben való elkülönülése. Hasonló tendencia érhető tetten európai vizsgálatokban és az is megállapítható, hogy a kizárólagos spiritualitás gyakoribb a tudósok és fiatalok körében.¹⁷⁰ A spiritualitás még az ateisták és agnosztikusok között is terjed, hisz az ateisták 22 százaléka, az agnosztikusok 27 százaléka tekintette magát spirituálisnak.¹⁷¹

Az utóbbi évtizedekben olyan folyamatokat látunk a fenti statisztikai adatok fényében, amelyben a vallás és spiritualitás kettőségéből egyre inkább kiemelkedik, önállósodik, divatosná válik a spiritualitás. Korábban a spiritualitás és az intézményes vallásgyakorlás teljes mértékben összetartozott. Az ember kultikus rendszerben imádta a transzcendenst. Bibliai példákon keresztül azt láthatjuk pl. a zsidó ősatyák tekintetében, hogy egy nép vallási, kultikus keretrendszerének létrejöttét megelőzte egy karizmatikus személy egyéni megtapasztalása a transzcendenssel. (Mózes a pusztában az égő csipkebokor láttán közelebb merészkedik, amelyből Isten szólítja meg és küldi feladatára, amely feladat a nép kivezetése a szolgaság házából – 2 Mózes 3.) Később Mózes a zsidóság karizmatikus vezetőjeként kultuszt, vallást is teremt munkásságával. Tehát ebben az esetben a spirituális tapasztalat megelőzi a vallás kialakulását, de nem marad meg önálló, független jelenségként, hanem kultuszba szerveződik. Természetesen látunk fordított helyzetet is, amikor a vallás szabályait követve, teljesítve egy személy spirituális megtapasztalást szerez. (Sámuel próféta esete – 1 Sámuel 3.) A Biblia teológiájában végig megfigyelhetjük a spirituális tapasztalatot körülölelő vallást, mint keretrendszert, amelyet betölt a spiritualitás. A kettő elválaszthatatlan egységet alkot.

Ma már egyre inkább különvlik a spiritualitás és a vallás fogalma, sőt kifejezetten hangsúlyozzák sokan a különbséget. A különbség hangsúlyozásával talán nem is teszünk rosszat, viszont a gondok ott kezdődnek, amikor a két fogalmat, a vallást és a spiritualitást egymással szembe állítjuk. Egymással szemben áll tehát a diszfunkcionális, statikus, intézményes, hiedelmekre alapuló, rossz vallásosság a funkcionális, dinamikus, személyes, tapasztalatokon alapuló jó spiritualitással. Ahogyan a felsorolásban is látszik, a vallásra, vallásosságra egyre inkább negatív jelzők rakódnak rá, a spiritualitás pedig csupa pozitív és

¹⁷⁰ BUCHER, *A spiritualitás pszichológiája*, 66-67.

¹⁷¹ i.m., 67.

jó lehet. Az empirikus kutatások során született tanulmányok sokszor azt üzenik, hogy a spiritualitás nélküli vallásosság csak rossz lehet, viszont a vallásosság nélküli spiritualitás csak jó összefüggéseket mutathat.

A következő táblázat nagyon jól szemlélteti a spiritualitás és vallás tulajdonságainak szembeállítását:¹⁷²

1. táblázat. A vallás és spiritualitás jellemzőinek összehasonlítása

| Vallás | Spiritualitás |
|----------------------------|---|
| Intézményes | Individuális, személyes |
| Dogmaorientált | Tapasztalatorientált |
| Tudománytalan | Tudományosan elfogadható: pl. kvantumfizika eszközeivel |
| Tradicionális, visszatartó | Innovatív, kereső |
| Szabályozó, korlátozó | Felszabadító, nyitott |
| Kizárólagos igazság igénye | Sok (vallási) hagyományt integrál |
| Röviden: nem vonzó | Vonzó |

A tanulmányok fókuszja és eredményei szemléltetik a modern tudományos viszonyokat a valláspszichológián belül, viszont a spiritualitás és vallásosság polarizálásával elvétik a spirituális és vallásos tapasztalat számos mélyebb dimenzióját. Tehát szembe állítani ilyen módon a vallást, vallásosságot és spiritualitást, spirituális tapasztalatot tudományos szempontból téves következtetésekhez vezethet. Ezen szembeállítási folyamatnak a korábban említettek szerint társadalmi, kulturális meghatározottságot tulajdoníthatunk, hisz posztmodern világunkban az individualizmus szelleme van jelen, amely szerint természetes és szükségszerű a tradicionális tekintély és a kulturális normák figyelmen kívül hagyása, elutasítása. Ezért szükséges a vallásosságot, spiritualitást multidimenzionális vizsgálódás alá vetni, mely analízisnek vannak egyéni, szociális, kulturális és globális szintjei. A vizsgálódás pedig mindenképp multidiszciplináris feladat.

A pszichológiai irodalomban többféle meghatározás született már a vallás és a spiritualitás tekintetében, ezekben a közös nevezőt leginkább úgy lehetne jellemezni, hogy a vallás valamilyen intézményesített formájú keresése a felsőbb hatalomnak, a spiritualitás pedig az egyén személyes megismerése, megtapasztalása a transzcendenst illetően. Az egyik legelfogadottabb vallásosság-definíció William James-től származik, aki szerint a

¹⁷² BUCHER, *A spiritualitás pszichológiája*, 68.

vallásosság az egyén kapcsolata mindennel, amit isteninek tekint.¹⁷³ Számomra a legtöbb jelentést Zinnbauer monisztikus megfogalmazása hordozza: a spiritualitás úgy írható le, mint a szent keresése az egyén vagy a csoport számára, a vallásosság pedig, mint a szent keresése az egyén vagy a csoport számára, amely keresés a tradicionális szent kontextusában bontakozik, teljeseedik ki.¹⁷⁴

Pargament meghatározása hasonló, de egyszerűbb. Számára a spiritualitás a szent keresése, a vallásosság pedig a jelentőség, a szignifikancia keresése olyan utakon, amely a szenthez kapcsolódik.¹⁷⁵

Mindkét fogalom magyarázata esetén hangsúlyos a szent, és mindkét fogalom egy aktív keresést feltételez. Nem vezet érdemben sehová a fogalmak polarizálása, egymás ellen való kijátszása, hisz inkább a közös pontokat megkeresve kell törekednünk a multifaktoriális vizsgálódásra, amely multidiszciplináris feladat. Inkább átfedő fogalmaknak kell tekintenünk a spiritualitást és vallásosságot. Erre nézve születtek is elméletek¹⁷⁶, amelyek a spiritualitás, vallásosság, hit egymásba átalakuló, egymással átfedő, egymásra hatással bíró jelenségek az egyén életében. Newman modellje szerint a spiritualitás és vallásosság a hit funkciói, így mindkettő alapja a hit. A hit az a principium, amely alapján lehetnek az emberek spirituálisak vagy vallásosak. A hit szolgálja mindkettő forrását és tárgyát egyaránt. Rendszerében a hit megismerésként, a vallás cselekvésként, a spiritualitás pedig jelenlétként definiálódik. Az ilyen értelemben vett hívő ember nem feltétlenül spirituális vagy vallásos, ezen jelenségek csak manifesztációi hitirányultságának. A hit az individumban mélyen gyökerezik, viszont a spiritualitás, vallásosság dinamikus elemei az életgyakorlatnak, egymással átfedhetnek, egymásba átalakulhatnak.¹⁷⁷

Érdemes kitekintenünk arra a közös pontra is a két fogalmat illetően, hogy az egyén életében mind a spiritualitás, mind pedig a vallásosság lehet egészséges és egészségtelen. Maslow megállapítása, amely már talán közhellyé is lett, hogy a spiritualitás a személy belső növekedését segíti, tudatát tágítja és elrepíti egészen a misztikumig. Ezzel szemben pedig a vallásosság szellemileg és szexuálisan beszűkíti az embert, egyenesen infantilizál. Erich Fromm viszont tovább definiálja a vallást biofil és nekrofil jellemzőkkel.¹⁷⁸ A biofil vallás szereti az életet, ebből kifolyólag növeli a szabadságot, lebontja a társadalmi korlátokat, de

¹⁷³ i.m., 70.

¹⁷⁴ ZINBAUER & PARGAMENT, *Religiousness and Spirituality*, 21-42.

¹⁷⁵ i.m.

¹⁷⁶ NEWMAN, *Faith, Spirituality, and Religion: A Model for Understanding the Differences*, 2004.

¹⁷⁷ i.m., 106-108.

¹⁷⁸ FROMM, *A pszichoanalízis és a vallás*, 227kk.

lehet nekrofil is, azaz belecsondosodott a dogmatizmusba, ritualizmusba, az ereklyék kultuszába és autoriter, mivel az egyént megfosztja az önállóságától, kirekeszti, akár elpusztítja a más vallásúakat. Ezen kettőség a spiritualításban is megfigyelhető, hisz az átláthatatlan piaci kínálat között van, amelyik csak anyagi haszonra hajt, az embereket tévútra vezeti a valós problémák megoldása helyett és kihasználja akár szexuális értelemben véve is.¹⁷⁹

Egyértelműen megállapíthatjuk, hogy a vallásosság és a spiritualítás alapvető emberi folyamatok és jelenségek. Nem lehet leegyszerűsíteni vagy egysíkúan analizálni egyiket sem. A vizsgálódásnak szem előtt kell tartania individuális, szociális, mikro- és makrokörnyezeti aspektusokat. A spiritualítás keresztyén eredetű fogalom, viszont korunkban jelentése egyre szerteágazóbb, gyűjtőfogalommá lett. A folyamatokat röviden áttekintve be kell látnunk, hogy a spiritualítás távolodik a keresztyén gyökereitől és ezzel együtt távolodik az intézményes vallástól is. Individualizálódó világban élünk, amelyben az egyén áll középpontban. A vallás, vallásosság, vallásos tapasztalaton túl a spiritualítás a legkézenfekvőbb, amely ezen individualizálódási folyamatba beleilleszthető. Kérdésként vetődhet fel és mindenképp további vizsgálódást követel, hogy az efféle eltávolodott, kiragadott spiritualítás magában hordozza-e a számos empirikus pszichológiai kutatás által kimutatott protektív hatást? Lehet-e az ilyen átalakult spiritualítás egészségtelen? Vajon lehet-e a spiritualításhoz ilyen konzumizmussal közelíteni? Ha igen, akkor az mennyiben marad spiritualítás?¹⁸⁰

A vallással, vallásossággal kapcsolatban vannak egyértelmű adatok pozitív és negatív hatásaira nézve, ugyanakkor a spiritualítással kapcsolatban jelenleg az az utopisztikus képvetül sokak elé, hogy az csupán egészséges lehet. Beszélhetünk-e egészségtelen spiritualitásról? Van-e összefüggés az egészségtelen és a vallási kereteiből kiragadott spiritualitásnak? Fontos kérdések ezek, melyekre a következőkben ismertetett empirikus kutatások eredményei adhatnak választ.

¹⁷⁹ FROMM, *A pszichoanalízis és a vallás*, 227-292. vö. BUCHER, *A spiritualítás pszichológiája*, 71-72.

¹⁸⁰ BUCHER, *A spiritualítás pszichológiája*, 174.

4 HITTAPASZTALATOK, SPIRITUÁLIS ÉLMÉNYEK

Mint ahogyan azt korábban megállapítottuk, a spiritualitás, vallásosság az Istennel való kapcsolatot feltételezi, amely kapcsolat hittapasztalatokhoz, vallásos élményekhez kötődik. A transzcendenssel való találkozás empirikus átélésének vizsgálata nem egyszerű feladat. A múltban létrejött hittapasztalatokat a szövegek őrzik, gondolhatunk itt a bibliai szövegek által őrzött élményekre vagy teológusok, reformátorok, gondolkodók beszámolóira. Sokáig erős ellenállásba ütközött a korabeli hittapasztalatok tudományos vizsgálata, hisz mindenképp kérdéseket vet fel egy ősi személy élményeinek vizsgálata.¹⁸¹ Mégis, a vizsgálattól való elzárkózás nem vezet közelebb a személyek belső élményvilágához, ezért azt tehetjük, hogy komolyan vesszük és komoly vizsgálat tárgyává emeljük a textuális artikulációját a korai vallásos tapasztalatokat illetően.¹⁸² A német romantika képviselője, Schelling a vallás magjának tekinti a hittapasztalatot.¹⁸³ Szintén fontos ebben az időszakban Kant filozófiai érvelése, mely szerint Isten nem tapasztalható, átélhető az értelem és ész segítségével, hanem a morális tapasztaláson keresztül.¹⁸⁴ Schleiermacher az Isten-tudatosságról úgy beszél, mint az abszolút függés átéléséről a véges és végtelen között.¹⁸⁵ A 19. századi gondolkodókat követően a hittapasztalatok vizsgálatát, értelmezését illetően utalunk a már korábban tárgyalt James, Wundt munkásságára illetve a később említésre kerülő Rudolf Otto¹⁸⁶ *mysterium tremendum*-ára. A hittapasztalatok kortárs vizsgálati lehetőségei is nagyrészt az egyén szubjektív tapasztalatára építenek, hisz nehéz a spirituális tapasztalatot objektivizálni.¹⁸⁷ Vizsgálataink során a félig struktúrált interjúk és kérdőívek összeállításánál is elsősorban az egyén szubjektív tapasztalataira építettünk, melyen keresztül megragadhatóvá vált a hittapasztalatok belső valósága. Ebben a fejezetben a hittapasztalatok különböző megnyilvánulási formáit tekintjük át, mint az Istennel való találkozás élményét, a transzcendens megváltozott tudatállapotban való megragadását, az imádságot, mint hittapasztalatot, a megtérés jelenségét és a közösségek hittapasztalatát. A megváltozott tudatállapotot, az imádságot, a megtérést, a közösségek hittapasztalatát tárgyaló alfejezetekben kerülnek ismertetésre az általunk végzett empirikus vizsgálatok.

¹⁸¹ FLANNERY, *Religious Experience Past and Present*, 1-2.

¹⁸² i.m., 2.

¹⁸³ WASSERSTROM, *Religion after Religion*, 35-36.

¹⁸⁴ Lásd KANT, *Critique of Practical Reason*, 1998.

¹⁸⁵ Lásd SCHLEIERMACHER, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, 1893.

¹⁸⁶ Lásd OTTO, *A Szent*, 2001.

¹⁸⁷ v.ö. A spiritualitás mérése in. BUCHER, *A spiritualitás pszichológiája*, 42-65.

4.1 HITTAPASZTALAT, MINT TALÁLKOZÁS. A TALÁLKOZÁS TEOLÓGIÁJA MÓZES ÉLETÉBEN.

Bourke gondolatmenete szerint az Istennel való találkozás az ószövetségben két teológiai irányba kanalizálódik.¹⁸⁸ Az egyik a „kábód teológia”, amelyet „találkozás teológiájának” vagy „jelenés teológiájának” is nevezhetnénk. A másik pedig a „Schem teológia”, amely Isten nevéhez kötődik. Az első a felhőben megjelenő Istenre utal, az utóbbi pedig az Isten neve által megszentelt népre, földre vonatkozik. A „kábód teológia” a mennyekben székelő Jahve földi keretek közötti megnyilvánulásának percepcióját feltételezi. A transzcendens immanenssé válik valamilyen jel kíséretében, amelyet egy kiválasztott személy érzékel. Jelen esetben Isten megjelenik az égő csipkebokor képében, amelyet a kiválasztott ex-egyiptomi herceg észlel.

A „kábód” teológiai gondolkodás szempontjából nagyon fontos az égő csipkebokor képe. A tűz egyrészt utal Jahve személyének megfoghatatlan szupremitására¹⁸⁹, hisz a tűz lángját, megjelenését nagyon nehéz leírni, megfogni, meghatározni. Isten megfoghatatlanságát, amely szuverenitásának biztosítéka, az egész elhívás történetben megfigyelhetjük. A bokor szó pedig egy szójáték, hisz a *s'neh* szó a Sínai hegyre és az ott később történő hasonló teofániára utal.¹⁹⁰

A Mózes személyével kapcsolatos ószövetségi hagyomány kiemelkedő. A bibliai beszámolók szerint Isten általa és vele végez el hatalmas dolgokat. Személye nem csupán a Bibliában kiemelkedő és sokat tárgyalt, hisz huszadik századi nagy gondolkodókat is ámulatba ejtett. Foglalkozott vele Freud¹⁹¹, Buber¹⁹², opera is született róla Schoenberg tollából.¹⁹³

Von Rad leírásából is kitűnik, hogy Mózes alakja a hexateukhosz forrásaiban a történelmi események középpontjában áll.¹⁹⁴ A jahvista leírásában Mózes úgy jelenik meg, mint küldött, aki képviseli Jahvét. Nem volt csodatévő, nem volt hadvezér vagy vallásalapító, egyszerűen csak Jahve által küldött pásztor, akin ke (Tringer, 2010)resztül közölte akaratát.¹⁹⁵ Az elohista ennél sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít Mózes alakjának. Beszámolója szerint Mózes próféta, aki különleges csodákat hajt végre és még

¹⁸⁸ BOURKE, *Encounter with God in the Old Testament*, 398-399.

¹⁸⁹ i.m., 399.

¹⁹⁰ FRETHEIM, *Exodus*, 55.

¹⁹¹ Lásd FREUD, *Mózes és az egyistenhit* c. könyvét

¹⁹² Lásd BUBER, *Moses. The revelation and the covenant* c. munkáját

¹⁹³ RAPOPOR, *Moses, Charisma, and Covenant*, 123.

¹⁹⁴ RAD, *Az Ószövetség Teológiája I.*, 230.

¹⁹⁵ i.m. 233.

arra is képes, hogy önmagát a népért áldozza. A legegységesebb képet a deuteronomium közli Mózesrel kapcsolatban. Az elohistához hasonlóan itt is prófétaként tűnik fel Mózes azzal a tulajdonsággal kiegészítve, hogy Mózes egy szenvedő közvetítő, aki a nép miatt nem mehet be az ígért földjére. Végül a papi irat úgy beszél Mózesről, mint akinek kizárólagos feladata, hogy Jahvéval beszéljen. A papi irat Mózes bemenetelének megtagadását az ígért földjére a deuteronomiumhoz képest másként interpretálja: Mózes vétke miatt nem mehet be Kánaánba.¹⁹⁶

A Papi anyag tehát Mózes különleges kapcsolatát hangsúlyozza Jahvéval. Ebben a kapcsolatban nagyon közel kerül Istenhez, de ezzel együtt távolodik a közösségtől. Az emberek távol akarnak maradni tőle, amikor az Istennel való találkozás után visszatér, mert annyira sugárzik az arca, hogy azt le kell takarni a korábbi szociális közegbe történő reintegrálódás gördülékenysége miatt. (2 Mózés 34, 29kk) Tehát Mózes kiválasztásának története egy kicsit az elkülönülés története is.¹⁹⁷ A kiválasztott személy nem csupán népétől különül el, hanem azoktól is, akik vele tartottak a hegyre, hogy találkozhasson a mindenhatóval. (4 Mózés 24, 1-2) Mózes élete és annak egy-egy kiemelkedő eseménye abból a szempontból fontos, hogyan találkozik Jahve az egyénnel. A kultusztól függetlenül Isten és Mózes kapcsolata témánk szempontjából egy modell lehet, amely modellen keresztül az Istennel való találkozás teológiáját részletesebben is megvizsgálhatjuk.

Mózes az Ószövetség egy olyan (talán egyetlen) személye, aki Jahvéval különleges kapcsolatban volt, minden más istenszolgánál közvetlenebb kommunikációban volt része:

„Az Úr pedig színről színre beszélt Mózesrel, ahogy az egyik ember beszél a másikkal.”
(2 Mózés 33, 11)

Ezt a tényt tovább színezi és hangsúlyozza a következő rész: *„Az Úr ezt mondta: Halljátok meg beszédemet: Ha van az Úrnak prófétája köztetek, azzal látomásban ismertetem meg magam, álomban beszélek hozzá. De nem ilyen Mózes, a szolgám! Őrá az egész házam van bízva! Szemtől szemben beszélek vele, világosan, nem rejtélyesen, az Úr alakját is megpillanthatja. Hogy mertetek hát szolgám, Mózes ellen beszélni?!”* (4 Mózés 12, 6-8)

Mivel Mózes ilyen egyedi és különleges kapcsolatban volt az Úrral, ezért vizsgáljuk meg ennek a kapcsolatnak a kezdetét, folyamatát, nehézségeit. Elhívása előtt semmilyen különleges, rendkívüli dolog nem történt Mózes életében. Csodálatos, páratlan kiképzést

¹⁹⁶ RAD, *Az Ószövetség Teológiája I.*, 234-236.

¹⁹⁷ WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 267.

kapott Egyiptomban, de elhívása idején nyugalmas mindennapjait tölti apósa nyáját őrizve.¹⁹⁸

Mózes elhívásának története klasszikus képet mutat. Isten megszólít egy olyan embert, aki a pusztában tevékenykedik. Nincs a környéken templom vagy rituális hely, semmi jele nincs annak, hogy az a hely, ahol az égő csipkebokor megjelenik, szent lenne.¹⁹⁹ Nem ez az utolsó alkalom, hogy Jahve nem-tradicionalis és nem-vallásos keretek között jelenti ki önmagát hittapasztalatot nyújtva egy olyan személynek, aki a bibliai közlés szerint nem feltétlenül kereste annak lehetőségét.

Mózes Istennel való kapcsolatának kezdete egy meghatározott formát követ, amely formát más elhívás-történetekben is felismerhetünk, elemei a következők:²⁰⁰teofánia, a szent megjelenése valamilyen módon (jelen esetben égő csipkebokor); bemutatkozó szavak az Úrtól; isteni küldetés; tiltakozás (11. vers, hasonló Jeremiás próféta tiltakozásához); biztatás; jel.

Az imént vázolt karakterisztika Gedeon és Jeremiás elhívásával mutat leginkább hasonlóságot. Mózes Isten szavának a hírnöke, nem ő cselekszik majd, hanem Jahve, tehát tulajdonképpen Mózes elhívása a prófétai paradigmába illeszthető bele.²⁰¹

Érdemes néhány gondolat erejéig megállnunk az elhívás történet egyik legérdekesebb mozzanatánál, amely talán megkülönbözteti az összes többitől: Isten kijelenti magát, mint Jahve. Az Úr Mózes megszólítását követően bemutatkozik, mint az ősatyák Istene. A párbeszéd folytatódik, amelyben Mózes szabadkozik, nem akar indulni, lebecsüli magát. Ugyanakkor önlebecsültségében megfigyelhetünk egy érdekes, nem közvetlen, hanem inkább közvetett kérdést:

„Ha majd elmegyek Izráel fiaihoz, és azt mondom nekik: atyáitok Istene küldött engem hozzátok, és ők megkérdezik tőlem, hogy mi a neve, akkor mit mondjak nekik?” (2Mózes 3, 13)

A kor embere meg volt arról győződve, hogy természetfeletti erők és azok működése veszik őt körül. Nem az istenek létezése jelentett számára kérdést, hanem az, hogyan nevezheti és ezzel uralhatja ezeket az erőket. A név tudása hatalom is volt. Mózes kérdése tükrözi a kor emberének gondolkodását, hisz az istenség nevének ismerete nem csupán egy információ, hanem varázslás eszköze is lehetett. Nem csupán azért szerette volna tudni a

¹⁹⁸ RAD, *Moses*, 15.

¹⁹⁹ FRETHERM, *Exodus*, 53-54.

²⁰⁰ i.m., 51.

²⁰¹ u.o.

számára megjelent Úr nevét, hogy imádhassa őt nevének említésével, hanem nevének ismeretével valamilyen szinten birtokolni is akarta. Mózes számára fontos volt tehát isten nevének az ismerete, hisz egy név nélküli Isten olyan, mint egy ismeretlen Isten.²⁰² Az ismert Isten tehát nem csupán imádható, hanem felhasználható is, ereje akár irányítható nevének birtoklásával.

Ezeket a háttérinformációkat megemlítve nagyon érdekesítővé válik Isten válasza az elhívástörténetben. Mondhatjuk, hogy Mózes kérdése, ahhoz képest, hogy mennyire „lebecsülte” önmagát, sarokba szorító jelleget ölt. Isten válasza különleges. Válaszol, de mégsem teszi. A Jahve név ebben a szakaszban kijelentett etimológiájától semmi sem idegenebb, mint Jahve lényegének meghatározása. Az egész elbeszélés arról tesz bizonyosságot, hogy az Úr azt akarja kijelenteni Mózes által a népnek, hogy milyen lesz számára: jelen leszek (számotokra). Jahve nevének közlésével tehát nem abszolút, ontológiai értelemben vett kijelentést közölt, hanem reménytelen embereknek szóló ígéretet.²⁰³

„Izráelnek tehát kezdettől fogva lehetősége sem volt arra, hogy a nevet a misztérium szférájába emelje. Izráel nem volt abban a helyzetben, hogy megragadja Jahve nevét, és ezt egy mélyreható mitológia vagy spekuláció tárgyává tegye. A név kizárólag a történelmi tapasztalathoz kötődött.”²⁰⁴

Isten kiválaszt egy személyt, elhívja azt egy különleges jelenésen, hittapasztalaton keresztül. Mégis, milyen ez a személy? Milyen tulajdonságai vannak? Azt tudjuk, hogy Jahve megkülönböztetett módon kommunikál vele. Viszont kegyességi meggyőződések nélkül olvasva a Mózes-történeteket azt láthatjuk, hogy ez az elhívott ember sokszor az érzelmei által irányított, olykor labilis módon viselkedik, nem tudja kordában tartani az indulatait. Számos kutató ennek a jelenségnek a hátterében más-más forrást vél feltételezni, amely bemutat egy „jó” és egy „rossz” Mózeset.²⁰⁵ Személyes megjegyzésként az emberi viselkedés komplexitásából kiindulva nem kell különböző szövegforrásokat feltételezni ahhoz, hogy egy személyiség reakcióiban kedves és kevésbé kedves elemek vannak, amelyet a szöveg megőriz. Természetesen a szövegkritikai észrevételek ezzel együtt megfontolandóak. Mégis látnunk kell azt, hogy Isten Mózes személyében egy olyan embert hívott el, aki kész vele vitába szállni. A vitázó, sokszor érzelmekkel túlfűtött Mózes volt az

²⁰² RAD, *Moses*, 17.

²⁰³ RAD, *Az Ószövetség Teológiája I.*, 148-149.

²⁰⁴ i.m., 152.

²⁰⁵ REIS, *Numbers XI: Seeing Moses Plain*, 207-208.

a személy a zsoltáros szerint, aki szükség esetén odaállt a részre. Affektív labilitása lehetővé tette, hogy akár az Úr ellenében is képviselje küldetését a zsidó népet illetően.

„Gondolta, hogy kipusztítja őket; de Mózes, az ő választottja, elébe állott a részre, hogy elfordítsa haragját, hogy el ne veszítse őket” (Zsoltárok 106, 23., Károli ford.)

Ezékiel próféta könyvében is megjelenik ez a gondolat: Isten keres valakit, aki elég erős és elszánt ahhoz, hogy odaálljon a részre a nép kedvéért:

„Kerestem köztük valakit, aki építené a falat, és odaállna a részre szímem elé az országért, hogy ne pusztítsam el, de nem találtam. Ezért kitöltöm rajtuk dühömet, megsemmisítem őket haragom tüzevel, fejükre olvasom tetteiket! – így szól az én Uram, az Úr.” (Ezékiel 22, 30-31)

Szükség volt valakire, aki képes szembeszállni az Úrral a népe érdekében. Amikor Isten kiválasztotta Mózeset, akkor kiválasztott egy olyan embert, aki kész haragja útjába állni, közbenjárni.²⁰⁶

Isten haragja ennek az imént említett gondolatmenetnek a kontextusában az aranyborjú készítése után jelenik meg. Az aranyborjú elkészítésének vétke miatt Izráel és Isten viszonya megváltozott.²⁰⁷ Ebben a megváltozott viszonyban a nép nem közeledhet Istenhez, mert jelenléte elpusztítaná őket. Ezzel együtt vétkeik miatt szükséges valakinek a harag útjába állni, másként elpusztulnának. (2 Mózes 32, 10) Mózes az a személy, aki Jahve haragjának útjába áll számos esetben, így a nép életben maradhat ezen kritikus helyzetekben.

A kapcsolat különlegességét adja, hogy Mózes sokszor közbenjár a népért, de a 4 Mózes 11-ben egy olyan képpel találkozunk, ahol Mózes megijed a saját haragjától és megelégedi a nép vezetését. Ekkor kapja „segítségként” a hetven vén tisztségbe állítását.

„Ha így bánsz velem, inkább nyomban ölj meg, légy ennyi jóindulattal hozzám! Ne kelljen látnom nyomorúságomat!” (4 Mózes 11, 15)

A ráá, nyomorúság szó gonoszságnak is fordítható. Mózes azért könyörög, hogy Isten ne engedje immár a saját haragját a népre helyeződni. Tulajdonképpen megijed önmagától, hogy a hosszas közbenjárás és vezetés elfárasztotta és maga is meggyűlölte a népet. Addig minden esetben tudott szeretettel közbenjárni népéért, de a jelen helyzetben ezt már nem tudta megtenni. Fölgerjedt az Úr haragja, de az övé is: *„Mózes meghallotta, hogy a nép siránkozik, egyik nemzetség éppúgy, mint a másik, mindenki a sátra bejáratánál. Akkor igen fölgerjedt az Úr haragja, és Mózes is rossznak látta ezt.” (4 Mózes 11, 10)* Megfontolandó néhány kutató javaslata, mely szerint itt a szöveg korrekción esett át, és Mózes nem a saját,

²⁰⁶ i.m., 213.

²⁰⁷ RAD, *Az Ószövetség Teológiája I.*, 227.

hanem az Isten haragjáról beszél. Ebben az értelemben Jahve haragját nem szeretné látni, ahogyan a nép elszenvedti azt, inkább szeretne meghalni. Ugyanakkor az egész fejezet belső feszültségét és a haragra gerjedés kimenetelét figyelembe véve, teljes mértékben érthető Mózes kérése: eddig a harag akadály volt, most viszont szívesen elősegítené azt. Minden bizonnyal Mózes megrettent saját szándékától.²⁰⁸

Összességében láthatjuk azt, hogy Mózes és Jahve kapcsolata nem csupán a kommunikáció megvalósulási módja miatt egyedi. Egyfajta partneri viszonyban vannak, amely kapcsolat formálódik, tele van belső feszültséggel, de ezzel együtt őszinte és mélységesen „emberi”. Témánk szempontjából pedig mindenképp érdemes aláhúzni azt a bibliai teológiai kettős megállapítást Mózes elhívásának és Istennel való kapcsolatának áttekintése után, hogy Mózes hittapasztalatát, spiritualitását az isteni elhívó ige, szó és az Istennel való folyamatos kapcsolattartás jellemezte. Talán minden egyéb találkozást, hittapasztalatot, amely a szentírásban előttünk van egy kicsit Mózes istenkapcsolatán keresztül kell szemlélnünk. Megszólítottság, jelek, isteni befolyásoltatás, hullámmó, feszültségekkel teli kapcsolat – a mindenkori keresztyén hittapasztalat jellemrajzává is lehet a zsidó nép szabadítója és Isten közötti kapcsolat.

²⁰⁸ REIS, *Numbers XI: Seeing Moses Plain*, 217-218.

4.2 HITTAPASZTALAT MÓDOSULT TUDATÁLLAPOTBAN

A módosult tudatállapot egy érdekes és igen intenzíven kutatott jelenség mind a természettudományokban, mind a társadalomtudományokban, mind pedig a teológiai tudományokban. Szeretném ebben a fejezetben a módosult tudatállapot különböző aspektusait ismertetni, illetve az ószövetségben és újszövetségben megannyi helyen előforduló módosult tudatállapotok közül néhányat vizsgálat alá venni, így segítve a hittapasztalatok, spirituális élmények komplexebb megértését.

Beszélhetünk a módosult tudatállapot különböző megnyilvánulási formáiról vagy megnevezéséről: eksztázis, transz állapot, révület, megszállottság. Pszichológiai szempontból ezek mind módosult tudatállapotnak minősíthetőek, ugyanakkor a magyar nyelvben és az ószövetségi héber nyelvben is vannak különböző megnevezések, amelyek teológiai szempontból más jelentéssel bírhatnak a kontextus függvényében.

Jelen dolgozat egyrészt a spirituális élmények és vallásos megtapasztalások jobb megértése köré rendeződik, emiatt a módosult tudatállapot különböző aspektusainak és az ószövetségben, újszövetségben előforduló példáinak vizsgálata elengedhetetlen elméleti alapozás.

Keresztyén gyülekezeteink vallásos megtapasztalásai között is előfordulnak módosult tudatállapottal járó élmények, melyek objektív vizsgálatához megfelelő tárgyi tudás szükséges. Többek között ezt a célt is szolgálja a téma vizsgálata elsősorban bibliai teológiai szempontok szerint kiegészítve vallásfenomenológiai, vallástörténeti, antropológiai, pszichológiai elemekkel.

A kutatás folyamata elsősorban kulcsszavak keresésével történt teológiai enciklopédiákban, illetve online folyóiratok adatbázisában, mely keresésben a JSTOR adatbázist használtuk 1970-2020 között megjelent angol nyelvű cikkek között. A közlemények keresését a filozófia, pszichológia és vallás területeire korlátoztuk, a keresőszavak pedig a következők voltak: altered state of consciousness; spirituality; spiritual; religion. Bőséges irodalom tárult elénk, összesen 688 közlemény. Az enciklopédiák hivatkozásai segítettek megtalálni a fejezet egy-egy irányának meghatározó szerzőit, azokat a neveket, akikre érdemes odafigyelni. Ezen eredményi halmazok keresztmetszete segített a megfelelő alapirodalom kiválasztásában.

Az eksztázis fogalmának meghatározása a kutatási folyamat egyik kiinduló pontja. Az eksztázis egy abnormális, alterált tudatállapot. Bibliai-teológiai szempontból ez az állapot a szent reveláció állapota, amelyben az egyén vagy egy csoport a felsőbbsséggel létesít

kapcsolatot és kap tőle útmutatást, kijelentést. Az ekstázis görög eredetű szó, amely az *existémi* (áthelyezés, megváltozás, kilépés) igéből képződött. Alexandriai Filó Platón alapján az ekstázis három jelentését különbözteti meg: (1) pszichológiai értelemben vett érzelmi zaklatottság, úgymint az izgatottság, csodálkozás, félelem, rémület; (2) patológiás mentális állapot, örület, mely átmeneti vagy végleges lehet; (3) transzszerű állapot, amely az egyén számára fogékony kondíció a transzcendenssel való kommunikációra.²⁰⁹ Ebben a felosztásban számunkra a harmadik kategória a releváns. Már Filó is a transzállapottal hozta összefüggésbe az ekstázist, így érthető, hogy napjainkban is az extázis és a transz nem teljesen, de hasonló jelentést hordoznak. A transz valamin túli, az életem túlit jelöli (*transire* átkel latin szó). Ehhez az állapothoz gyakran fizikai agitáció, mint remegés, görcsök társulhatnak.²¹⁰ Tulajdonképpen a Bibliában is találkozunk olyan módosult tudatállapottal, amely transznak nevezhető (Baál papok az 1 Királyok 18-ban), de erről majd később lesz szó részletesebben. Olyan állapotok ezek, amelyekben az egyén „képes” kapcsolatba lépni az Úr *ruach*- vagy *pneuma*-jával.²¹¹

A fentebb említett fogalmak nem teljesen szinonimái egymásnak, inkább a módosult tudatállapot nevezhető gyűjtőnévnek, amely különböző típusai, esetleg fokozatai a révület, transz, ekstázis. A tudományos kutatásban is meg lehet figyelni, hogy az utóbbi évtizedekben az imént említett fogalmakat leváltotta az ACS (Altered State of Consciousness), a módosult tudatállapot megnevezés, amely egyértelmű módon a normális, megszokott tudatállapottól eltérő pszichés státuszt írja le.²¹²

Tudatnak nevezzük az egyén közvetlen és folyamatos átélését a külső és belső ingereket illetően.²¹³ A tudat működése tehát a központi idegrendszer legmagasabb rendű szintetikus funkciója, melynek révén a lelki és testi történéseket, a külvilág behatásait és történéseit adekvát módon ismerjük fel.²¹⁴ A tudat működése szempontjából fontos megemlíteni annak vigilitását és integritását. Az előbbi a tudati éberség fokozatait foglalja magában (szomnolencia, szopor, kóma), az utóbbi pedig a tudati működés összerendezettségét. A tudat struktúrája szempontjából pedig fontos megemlítenünk Freud elméletét, aki a lelki élet folyamatait három rétegre osztotta: tudatos, tudatelőttés és tudatalatti.²¹⁵

²⁰⁹ AUNE, *Ecstasy*, 14.

²¹⁰ GUTMAN, *Trance*, 61.

²¹¹ A *ruach* az ószövetség szava az isteni lélekre, a *pneuma* pedig az újszövetség kifejezése az Isten Lelkére.

²¹² CRAFFERT, *Altered State of Consciousness in the Bible*

²¹³ TRINGER, *A pszichiátria tankönyve*, 79.

²¹⁴ Nyíró Gyula definícióját veszi át NÉMETH ÉS FÜREDI, *A Pszichiátria Magyar kézikönyve*, 120-121.

²¹⁵ TRINGER, *A pszichiátria tankönyve*, 84.

Az alterált tudati működés pedig az átélő szempontjából olyan tapasztalások összessége, amelyek eltérnek a megszokottól, vagyis egy olyan valósággal való találkozás megtapasztalása, amely eltér az általánostól.²¹⁶ Később még ezen fogalmak, meghatározások előkerülnek részletesebben a módosult tudatállapot lélektani megközelítésénél, ugyanakkor fontos volt ezen a ponton körülhatárolni a fogalmakat.

4.2.1 A módosult tudatállapot vallástörténeti, vallásfenomenológiai, antropológiai és pszichológiai megközelítése

Leeuw a vallás objektivitását abban látja, hogy az ember a transzcendens hatalommal hogyan áll szemben, milyen hozzá a viszonya. *A vallás fenomenológiája* című könyvét az határozza meg, hogy a vallás alanya tárgy, a vallás tárgya pedig alany, azaz a valláshoz mindenképp szükség van az emberre, másrészt az ember vallásosságában pedig mindenképp szükség van istenre.

Az emberiség és a transzcendens viszonyában szükség van képviselőre, amelyet bizonyos személyek, sámán, pap, szónok, prédikátor látnak el. Ez a képviselő a hatalom birtoklásán nyugszik.²¹⁷ A képviselőnek mindenképp bizonyítania kell azt, hogy státusza milyen alapokon nyugszik. Szükség van erre, hogy a többiek előtti legitimitása, illetve tekintélye biztosított legyen. A képviselő tehát egy olyan hivatali szerep, amelyet viselni, hordozni kell, de ezt a szerepet „munkaidőn” túl nem lehet mellőzni, ezt a szerepet nem lehet csupán felőltetni és levetkőzni, ebben a szerepben tulajdonképpen az emberi és a hivatalos egyesül. A hivatalos itt az isteni előtt való közbenjáró különleges szerepét jelöli.²¹⁸ A hatalomgyakorlás, mint képviselő egy olyan különleges szerep, mely előtt a közösség tagjai és maga a hatalom gyakorlója is meghajlik. A hatalom gyakorlója olyan szerepet játszik, amelyben megfélekedzik arról, hogy szerepben van.

A hatalomhordozás legitimáló aktusa a módosult tudatállapot megléte. A módosult tudatállapot jelensége mind a primitív, mind pedig a fejlettebb vallások sajátja. A módosult tudatállapot egyik megjelenési formája fenomenológiai szempontból a mágikus megszállottság, mely alatt az a jelenség érthető, amikor az egyénben varázserő észleltetik s ezáltal a közösség úgy ítéli meg, hogy Isteni hatalom lakik benne, így az tabuizálódik,²¹⁹ és ez továbbmehet egyfajta démonikus megszállottsággá, amelyben az egyén eksztázisában az

²¹⁶ RANDOLPH-SENG&NIELSEN, *Opening the Doors of Perception: Priming Altered States of Consciousness Outside of Conscious Awareness*, 238.

²¹⁷ LEEUW, *A vallás fenomenológiája*, 191.

²¹⁸ i.m., 192.

²¹⁹ VARGA, *Általános vallástörténet*, 196.

öntudatlanságot, az önkívületi állapotot éli meg. Ez az állapot a legmegfelelőbb arra, hogy a közbenjáró kapcsolatba kerüljön az istenivel, így megtudhat mindent, amit szeretne, illetve megérti a transzcendens valóságban létező isten akaratát. Ez tisztán spirituális élmény, amelyben az egyéni akarat eltörpül.²²⁰ Varga Zsigmond ezt magasabb rendű találkozásnak véli, ilyen találkozásban csak az ószövetségi próféták részesültek, ennél nagyobb már csak az Úr Jézus Krisztus Atyával való egyesülésének élménye lehet. Az Ő egysége különleges, egyedi és megismételhetetlen az Atyával.²²¹

A primitív közösségek hatalomhordozója a sámán, a király, az uralkodó mellett.²²² A sámán hatalma empirikus jellegű. Ez az empiria az az eksztatikus állapot, amelybe beleviszi, beletáncolja magát. A sámán ezt fizikai izgató szerek alkalmazása révén is elérheti. Varga Zsigmond a sámán eksztatikus állapotát egy generált élménynek sugalmazza, míg Leeuw a sámánt egyrészt kiválasztottnak, másrészt pedig kezdeményezőnek definiálja. A sorok között olvasva Varga meghatározásából azt láthatjuk, hogy a profétizmust egy „szent” jelenségnek tekinti, míg a sámánizmust egy „profán”, emberi kezdeményezést is tartalmazó vallási aktusnak. Leeuw ezzel szemben mást képvisel: a közbenjáró személyek, mint hatalomgyakorlók a közösség olyan tagjai, akik lehetnek sámánok, próféták, papok, szónokok, prédikátorok. Külön jelenségekként tárgyalja ezeket a vezető, közbenjáró szerepeket, de egyfajta társadalmi fejlettséghez köti a megjelenésüket. Az eksztatikus állapotokat a sámánhoz, prófétához, paphoz, szónokhoz társítja, és szorosabban véve ezeket egy spektrumba helyezi, prófétát és a sámánt egy fejlődési útvonalon képzei el: „A sámán, aki képességeit kifejlesztette, felemelkedhet a földről, és az égbe repülhet. Elhagyja saját énjét és testét. Ezekkel a sámánokkal találkozhatunk a profétizmus felé vezető úton, természetesen nem csupán abban az értelemben, amilyen Saul volt „a próféták között”, annak az eksztatikus őrjöngés értelmében, mely emberfeletti hatalomkibontakozást tesz lehetővé.”²²³

A profétizmus sajátja az, hogy a hatalomgyakorlás eszköze elsősorban a beszéd. Bizonyos próféta szent történetek, történelmi eseményeit magyarázza és ruházza fel üzenettel, más próféta pedig eksztatikus módon, sámánszerűen éli meg hivatását. Így beszélhetünk nyugodt, illetve eksztatikus prófétáról, de mindkettő a természetfeletti szavait mondja. Az eksztatikus és nyugodt megkülönböztetés leginkább a profétai beszéd tartalmi

²²⁰ i.m., 197.

²²¹ u.o.

²²² LEEUW, *A vallás fenomenológiája*, 192-193.

²²³ i.m., 193.

különbségeire vonatkozik, hisz egyes próféták felemelik szavukat a társadalmi igazságtalanságok ellen Isten akaratát képviselve, míg mások apokaliptikus képeket látva teszik ugyanezt, ahol a próféta, a szónok személyisége megszűnik és teljesen képviselővé lesz.²²⁴ A próféta beszédének tartalmi elemeit vizsgálva azt is megállapíthatjuk, hogy az ószövetségi próféták között többen a jövőt illetően tettek megállapításokat természetesen az Úr kijelentése szerint, tehát egyfajta jövendőmondó funkciót is betöltöttek a fogság eljövételét és befejeződést illetően, vagy éppen a messiás eljövételével kapcsolatban.

Összességében beláthatjuk Leeuw gondolatmenetének létjogosultságát. A szoros értelemben vett prófétizmus és sámánizmus összefüggésben van egymással. A jelenségek megjelenési formái ugyanazok, viszont a tartalom megváltozik. Formailag ugyanúgy látunk sámánszerű elemeket a próféták között: eksztatikus őrjöngés, bizarr cselekedetek, zene vagy más külső fizikai ráhatás alkalmazása eksztázis előidézésére. Tehát fenomenológiai szempontból elég bizonytalanok azok a határok, amelyek a varázsló, a kuruzsló, a jövendőmondó és egy próféta működési területét egymástól elválasztják, de teológiai szempontból a kereteket betöltő tartalom ad számunkra egyértelmű útmutatást.²²⁵

Az **antropológia** vizeire evezve szeretném ismertetni Lewis munkásságának fontosabb megállapításait²²⁶, hisz ő az egyik legelismertebb antropológus, aki az extázissal, transz-állapotokkal, megszállottsággal, sámánizmussal foglalkozott. Felicitas D. Goodman nevét is érdemes megemlítenünk, aki nyelvész-antropológusként meghatározó kutatásokat végzett a nyelveken szólással kapcsolatban a pünkösdi testvéreink körében, amely jelenség szintén egy alternált tudatállapotnak tekinthető.

A szent megrázkódtatás a különböző kultúrákban, vallási közösségekben nem ugyanolyan formában jelenik meg. Nehéz olyan vallást, spirituális közösséget találni, amelyben nem lenne valamilyen extatikus vagy transz-szerű élmény, viszont más közegben, vallási és társadalmi kontextusban teljesen más értelemmel bírhat ugyanaz a jelenség.

Lewis megállapítja, hogy a keresztyénségben az ilyen típusú élmények, megtapasztalások félre vannak tolva, peremterületre vannak száműzve.²²⁷ Jól szemlélteti ezt a tényt az az esemény, hogy a híres keresztyén író és tanító John MacArthur nagyon ítélező és kirekesztő módon nyilatkozott a pünkösdi, karizmatikus beállítottságú keresztyénekről.²²⁸ Furcsa ez a jelenség, de nem csupán amerikai példákról lehet beszélni, hanem

²²⁴ i.m., 196.

²²⁵ i.m., 199.

²²⁶ LEWIS, *A Study os Shamanism and Spirit Possession*, 2003

²²⁷ i.m., 15.

²²⁸ Lásd SZABADOS, *Kár!* című cikkét

magyarországiakat is említhetnék itt. (Természetesen valamilyen szinten értem azokat a szempontokat, ellenérveket, amelyeket MacArthur vagy mások említenek, ugyanakkor mindenféle érvelés mellett nem tartom krisztusi és egészséges személyiségbeli vonásnak az effajta leíró, kirekesztő „kinyilatkoztatást”.)

Ezeket a folyamatokat látva azt is meg kell említenem, hogy a keresztyénség despiritualizálódása mellett tapasztalható a pszichológia, és a pszichiátria bizonyos területeinek spiritualizálódása. A transzperszonális pszichológia megjelenésével ez a folyamat indult be, és mai magyarországi viszonylatban is láthatjuk azt, hogy az egyház tagjai számára, sokszor tudattalanul, a tudományból kiinduló spirituális gyakorlatok szolgálják a lelki feltöltődést. Érdekes kettőség ez, ugyanakkor láthatjuk benne a hatás-ellenhatás örök igazságát. A pszichiátria, pszichológia és vallás, egyház területein egyre több az átfedés, de fontos látnunk, hogy a tudomány az tudomány kell maradjon, a vallás pedig vallás kell maradjon. Előfordul olyan, hogy egymás ellen igyekeznek fordítani ezen két területet, mint például a szcientológia egyháza, amely egyenesen háborút indított a pszichiátria ellen.²²⁹ Ilyen esetekben az öndefiníció hiányossága és bizonyos állapotok, tudományterületek nem kellő értékelése okozza az ellentétet.

Ahhoz, hogy megértsük a módosult tudatállapotokat, először mindenképp fontos egy biológiai antropológiai megállapítást tennünk. A biológiai antropológusok és neuropszichológusok kimutatták, hogy az ember, mint élőlény képes a módosult tudatállapotok különböző szintjeinek a megélésére.²³⁰ Az emberi idegrendszer sajátja a módosult tudatállapotok megélésének a képessége. Ezeket az állapotokat különböző módokon és technikákkal lehet elérni. Alkalmazhatóak olyan külső szerek, melyek egy ilyen alternált tudatállapotot idéznek elő. Ezek lehetnek különböző drogok, amelybe beletartozik az LSD, az alkohol, gyógyszerek, gombák stb. Elő lehet idézni módosult tudatállapotot hipnózissal, zenével, táncsal, megfelelő mozgásmintázatokkal, transzcendentális meditációval, illetve minden megelőző induktív cselekmény nélkül is transzba lehet esni. Az elmúlt évtizedek nagy felismerése volt az, hogy az emberi agy önmaga is képes endorfint termelni – amely egy természetes opiát - különböző külső hatásokra, amely hatások akár vallásos, spirituális élmények is lehetnek, így Marx ismert mondása egy kicsit árnyalt módon mégis igazságot tartalmaz, mely szerint a vallás az emberek ópiuma.²³¹

²²⁹ LEWIS, *A Study os Shamanism and Spirit Possession*, 17.

²³⁰ SAKENFELD, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, 185.

²³¹ LEWIS, *A Study os Shamanism and Spirit Possession*, 34.

A másik érdekes antropológiai szempont az, hogy különböző társadalmi miliókban hogyan értelmezik közösségi szinten a módosult tudatállapotok meglétét, milyen tartalommal, ideológiával ruházzák fel a jelenséget. Lássunk erre néhány példát!

Máris kezdhetjük azzal, amelyet a pszichológiában vagy a pszichiátriában látunk. Széles tárházát ismerjük azoknak a különböző terápiáknak, amelyek gyógyító hatása módosult tudatállapot előidézésén alapszik.²³² Ilyen a hipnózis, a relaxáció bizonyos formái, a mindfulness alapú pszichoterápia, ketamin/eszketamin terápia, csak hogy néhányat említsünk. Természetesen ezek magyarázatoként elsősorban nem misztikus elméletek szolgálnak, hanem rideg tudományos megközelítése a központi idegrendszer működési és formálódási lehetőségének. Tehát ezek, mint gyógymódként használt módosult tudatállapotok, melyek jótékony hatását tudományos magyarázattal is alá lehet támasztani.

A szamburu törzs Kenya egyik etnikai csoportja. Kultúrájukban a módosult tudatállapot jelenléte egyértelmű. A törzs nőtlen 15-30 év közötti férfi tagjait *moránnak*, harcosnak nevezik, akik transzba esnek különböző körülmények között és azoknak hatására. A felnőtté válás folyamatában az egyén többször találkozik olyan helyzettel, amely számára nehéz, kellemetlen esetleg frusztráló. Ekkor a *morán*, a harcos transzba esik, amelyet testében való megrázkódás jelez. Ezek a nehezebb helyzetek más *morán* harcosokkal való rivalizálás vagy párválasztási szituációkban jelentkeznek leginkább. A szamburuk számára a módosult tudatállapot ebben a formában egy kulturálisan meghatározott, kialakított válasz a veszélyes, kellemetlen helyzetekre, amelynek nincs semmilyen misztikus magyarázata.²³³ A férfivá válás megszokott velejárója a rázkódás a kultúrájukban, így az idősebb férfiak esetében, akik megnősültek, nem figyelhető meg tovább az eksztatikus rázkódás. Tehát a módosult tudatállapot jelensége megfigyelhető, de a jelenség meglétét nem követi misztikus magyarázat vagy megszállottsággal kapcsolatos meggyőződés.

Érdekes megemlíteni a dolgozat egésze szempontjából azt a középkori itáliai jelenséget, amely szintén transzállapot meglétével magyarázható. A táncoló hisztéria nem csupán Olaszországban, hanem azt megelőzően Németországban, Hollandiában és Belgiumban is megtörtént a 16. században. Olaszországban a hisztérikus tömegtánc végigsöpört az országon, sokakat a halálba taszítva, másokat pedig meggyógyítva. A feljegyzések szerint a sérültebb (lelki vagy testi értelemben) emberek²³⁴ bekapcsolódtak a táncolókhöz, mert ellenállhatatlan indíttatást éreztek annak elkezdésére, amely addig zajlott,

²³² i.m., 35.

²³³ i.m., 36.

²³⁴ u.o.

míg transzba nem estek és később a földre hullva elvesztették eszméletüket. A frenetikus tánc órákig tartott, a táncolók kiáltoztak, még a szájuk is habzott. Sokan látomásokat láttak. Az ószövetségben is látunk ilyen terjedő tömeghisztériát, amikor Saul is transzba esik a királlyá kenése körül és később, amikor már Dávid van felkenve királynak, de még Saul uralkodik. (1 Sámuel 10. és 19. fejezetek)²³⁵

Az olaszországi táncoló kór magyarázata szintén egy profán magyarázat, hisz a jelenséget *tarantizmus*nak nevezték, amely megnevezés arra utal, hogy a Tarantula pók egyik fajtájának mérge okozta ezt az állapotot. A *tarantella* elnevezésű olasz tánc is innen származtatható. Ebben az esetben is egy módosult tudatállapot meglétével állunk szemben, viszont létrejöttének magyarázata nem misztikus, nem megszálltsági állapotra vezetetik vissza, hanem egy biológiai jelenségre.

A módosult tudatállapot misztikus magyarázatára az jellemző, hogy megszálltsági állapotnak van beállítva. A megszálltságot mindenképp meg kell előznie a „lélek-vesztés”, amely az effajta megszálltság előfeltétele. A samburu törzs esetében a módosult tudatállapotnak nem volt misztikus magyarázata, de ezzel ellentétben a shaker kultuszban a módosult tudatállapot a Szentlélek általi megszálltsággént van interpretálva, mint egy szent megszálltság,²³⁶ viszont ez teológiailag megkérdőjelezhető. (lásd később Tillich gondolatmenetét a Lélek jelenlétére vonatkozóan)

Ugyanakkor azt is szem előtt kell tartanunk, hogy a módosult tudatállapot vagy transz nem mindig jár együtt a megszálltsággal, hisz több kultúrában a betegség is megszálltsággént nyer magyarázatot és nem minden beteg ember esik transzba. Lukács evangéliumában is a betegség lelkéről olvasunk egy meggörnyedt asszony esetében. (Lukács 13, 11: „*Íme, volt ott egy asszony, akiben betegség lelke lakott tizennyolc éve, és annyira meggörnyedt, hogy egyáltalán nem volt képes felegyenesedni.*”) Ezzel együtt Jézus rengeteg olyan megszállottat gyógyít, akik a közösség előtt bizarr viselkedést mutattak korábban.

Tehát a megszálltság a leginkább elterjedt magyarázat a transz és ehhez hasonló állapotok magyarázatára, viszont ehhez még az is csatlakozik, hogy a megszálltságot a lélek eltávozása megelőznie, egyfajta módon helyet adjon az idegen lélek érkezésének. A tunguz népek körében az a hiedelem él, hogy minden embernek két vagy három lelke van. Az első lélek elhagyhatja a testet megszálltsági állapotban, de nincs más, különösebb jelentősége. A második lélek hosszabb távolmaradása esetén beszélhetünk a halálról, amelyet követően a második lélek a halál birodalmába távozik. A harmadik lélek pedig a

²³⁵ Lásd ADAM, "And he behaved like a prophet among them." (1Samuel 10,11b), 4-12.

²³⁶ i.m., 39.

testben marad annak elporladásáig, majd azt követően az elhunyt ember rokonaihoz távozik. A tunguz sámánizmus egyik jellemzője az első lélek helyet adó távozása transzállapotokban.²³⁷

Lewis még két fontos, dolgozatunk szempontjából is releváns megállapítását ismertetném. A tunguz kultúrából vezeti le, hogy a megszállottsági állapot lehet betegség okozója. Aki beteg, annak valamilyen rossz lélek van a testében, ezt ő önmaga nem tudja kontrollálni: ez a kontrollálatlan megszállottság. A sámán, aki a lelkek irányát, helyét tudja befolyásolni, így válik gyógyítónak, szintén megszállottsági állapotba kerül, de afelett kontrollra tesz szert. Emiatt nem lesz mindenki sámán, aki megszállott. Kontrollált és kontrollálatlan megszállottság. Luc de Heusch ugyanezt autentikus és inautentikus megszállottságnak nevezi. Az egyik elgondolásra, a kontrollálatlan megszállottság ideológiájára épül az exorcizmus, a kontrollált megszállottság jelenségére pedig a sámánizmus, a transz állapotok szándékos előidézése. A másik fontos szociálanropológiai megállapítás az, hogy a transzállapotok megjelenési formáját mindig az aktuális társadalmi közeg és elvárás határozza meg. Ez azt jelenti, hogy egy transzállapot elérését jelző külső jegy mindig a közösség, az aktuális miliő által elismert normától függ.²³⁸

A vallásfenomenológia és antropológia is bőségesen foglalkozik a megszállottság, transzszerű állapotok kérdésével. Olyasvalami közös nevező kezd szemünk előtt kibontakozni, amelyben az ember létezéséhez tartozik a megváltozott tudatállapot és ennek különféle interpretációi. Talán ez adhatja a hittapasztalatok magyarázatát is, mert elsősorban nem az számít, hogy mi történik, hanem az, hogyan interpretálja az egyén és a környezete a történetet. Ezért vizsgáljuk meg kicsit részletesebben a megváltozott tudatműködés pszichológiai aspektusait is.

Lélektani oldalról közelítve a módosult tudatállapotok leírásához fontos tisztáznunk a tudat meghatározását. A tudat az emberi elme szűrője, amely elengedhetetlen az egyén és környezete közötti kapcsolat fenntartásához. A tudat meghatározása nem könnyű feladat, a tudomány nem alkalmaz ma sem egységes tudatleírást, tudatelméletet, csupán annak egyes jellemzőit ismerteti.²³⁹ A tudat két alapvető feladata a monitorozás és a kontroll. Monitorozás alatt azt a feladatot értjük, amikor a tudat érzékeleteink, emlékeink és gondolataink pontos és értő leképezését végzi. Tehát a bennünket körülvevő környezeti ingerek és testünk jelzéseinek megfelelő feldolgozása, szelektálása a tudat egyik jellemzője.

²³⁷ LEWIS, *A Study os Shamanism and Spirit Possession*, 41-42.

²³⁸ i.m., 18.

²³⁹ ATKINSON & HILGARD, *Pszichológia*, 218.

A tudat egyfajta szűrőfunkció, mely segíti a megfelelő környezeti és belső információk feldolgozását, ha ez a szűrőfunkció nem működne, akkor elvesznénk a bennünket ostromló információáradatban.

Mivel maga a tudat, tudatosság definiálása is összetett kérdés, emiatt ugyanolyan nehéz definiálni a megváltozott tudatállapotot. Ugyanakkor nagyon fontos a definíció pontossága, hisz ez alapján lehetséges bizonyos állapotok besorolása az alternált tudati állapotok közé. A megváltozott tudatállapotok három megfogalmazását szeretném ismertetni:²⁴⁰

- A módosult tudatállapot az érzéki tudatosság egy állapota, így az egy megváltozott mintázata a szubjektív tapasztalásnak az elsődleges érzéki tudatosságban.
- A következő definíció azzal egészíti ki az előzőt, hogy a megváltozott szubjektív érzékelési mintát a reflexív tudatosság megváltozása is követi, vagyis az egyén tudatában van a megváltozott tudatállapotnak.
- A harmadik megfogalmazás szerint a módosult tudatállapot egy pszichológiai és egy neurofiziológiai állapot. A pszichológiai definíciók, melyeket fentebb leírtunk, kiegészülnek egy objektivizálható neurális állapottal.

Erősségei mellett ezek a megfogalmazások nem teljesen fedik le azt a spektrumot, amelyet módosult tudatállapotnak vélünk. A lélektani felismerések összhangban vannak azzal kapcsolatban, hogy pl. az álom is egy módosult tudatállapot, viszont a fenti definíciók kizárják az álom módosult tudatállapot voltát, hisz az álmodó nagyon sok esetben nem bír azzal az önreflexióval, hogy álmodik.

Emiatt Revonsuo és munkatársai azt javasolják, hogy módosult tudatállapot meghatározásánál inkább egy másfajta megközelítési módot alkalmazzunk. Meglátásuk szerint az alteráció, a megváltozás nem a tudatosság, a szubjektív megtapasztalás alterációja *per se*, hanem az egyén és a világ közötti reprezentáció, információáramlás megváltozása. Tulajdonképpen a módosult tudatállapot nem az egyén szubjektív érzékelésének, tapasztalásának a megváltozása, hanem a világ és a szubjektív érzék közötti miszreprezentáció.²⁴¹ Természetesen ennek a megközelítésnek is vannak erősségei, illetve gyengéi. Ha nem is helyettesítik a korábbi meghatározások egészét, de egy újabb jelleggel gazdagították a módosult tudatállapotok kutatásának területét. Személyes véleményem szerint a dolgozat gondolatmenetébe a legutóbbi meghatározás illeszthető be a legjobban.

²⁴⁰ REVONSUO, KALLIO, & SIKKA, *What is an altered state of consciousness?*, 190.

²⁴¹ i.m., 187.

Ezen a ponton tudunk bekapcsolódni a peripszichotikus állapotok és intenzív spirituális élmények által okozott módosult tudatállapot vizsgálatának lehetőségeibe, amelyről a dolgozat empirikus részében lesz szó részletesebben.

Érdeemes néhány mondatban említést tenni az egyik legrégebbi és ezzel együtt a leghevesebben támadott tudattal foglalkozó elméletről: Sigmund Freud pszichoanalitikus elmélete. Freud és iskolájának tagjai szerint a tudattalan a tudat számára hozzáférhetetlen emlékképek, impulzusok és vágyak lerakati helye. A tudat számára érzelmileg fájdalmas emlékek, vágyak kerülnek elfojtásra a tudattalanba. Az ide száműzött gondolatok, emlékek, vágyak nem hozzáférhetőek a tudat számára, csak kerülő utakon, „áruhában” jelentkeznek és válhatnak ismét tudatossá.²⁴² A topográfiai modell tehát tartalmazza a tudatos, a tudattalan és tudatelőtti részeit a léleknek²⁴³, amely modellt követ, kiegészít az én strukturális elmélete (id, ego, superego).²⁴⁴ Freud is foglalkozik módosult tudatállapotokkal, de annak megléte leginkább a tudattalan tartalmak felé nyitja meg az utat. Éppen emiatt többen úgy vélik, hogy Freud a tudattalan túlhangsúlyozásával egyoldalúan aránytalanná teszi annak érzelmi vonatkozásait.²⁴⁵

A bibliai közlések, személyek és azok viselkedésének pszichológiai vizsgálatára több kutató vállalkozott. A 20. században számos monográfia, cikk, kutatás jelent meg a pszichológia világában a prófétákkal, kiemelt bibliai személyekkel kapcsolatban, akikhez módosult tudatállapot köthető. Freud műve, a Mózes és a Monoteizmus 1939-ben jelent meg. Freud művét megelőzően, és követően is számos pszichológus igyekezett pszichológiai aspektusokat megvilágítani bibliai történetekben. Paul M. Joyce ószövetségi teológus²⁴⁶ foglalkozik a Biblia pszichológiai magyarázatának lehetséges előnyeivel és hátrányaival, Ezékiel kommentárja sokak által ismert. Egy tanulmányában részletesen beszél Ezékiel, Ámósz és más próféták prófétai életével kapcsolatos eddigi pszichológiai magyarázatokról.²⁴⁷ Kifejti, hogy a pszichológia tudományában időről időre különböző irányzatok domináltak és dominálnak, amely a társadalmi struktúra változásának a következménye. minden kornak megvan a maga lélektana valahol. Az irányzatok szükséges sajátja, hogy elméleti alapokra épülnek, melyeket empirikus adatok erősítenek meg vagy igazolnak. Számos elméletnek időtálló felismerései vannak, hisz az emberi pszichének is

²⁴² ATKINSON & HILGARD, *Pszichológia*, 220.

²⁴³ GABBARD, *A pszichodinamikus pszichiátria tankönyve*, 9-11.

²⁴⁴ i.m., 32-33.

²⁴⁵ ATKINSON & HILGARD, *Pszichológia*, 220-221.

²⁴⁶ JOYCE, *The Prophets and Psychological Interpretation*, 145-148.

²⁴⁷ i.m., 133-147.

vannak törvényszerűségei, viszont a környezet változásával a pszichés működés tartalmi elemei szükségszerűen változnak. Amikor bibliai szövegekhez más diszciplína közelít, akkor mindig figyelniük kell arra a jelenségre, hogy ez a közelítő diszciplína elsősorban a saját ismeretei és belső szabályai szerint értelmezi a szöveget ill. a szövegben történeteket. Fontos az óvatosságra törekedni, mert a próféta és prófétai irodalom üzenete elsősorban teológiai szempontok szerint értelmezhető. Míg Ezékiel viselkedése (hosszú ideig mozdulatlan fekvés egyik ill. másik oldalán, nem gyászolhatja feleségét, érzékcsalódásai vannak) pszichológiai, pszichiátriai szempontok szerint értelmezhető személyiségzavarnak, pszichózisnak, katatóniának, korábbi nomenklatúra szerint neurosisnak, addig ezeknek a furcsa köntösbe öltöztetett viselkedési mintáknak nagyon fontos és elengedhetetlen teológiai üzenete van. A próféta elsősorban kommunikációs csatorna, a teológiai érdeklődés főképp megnyilatkozásaira összpontosít, mint személyiségére.²⁴⁸ Így bizonyos jelenségeket lélektani eszközökkel izoláltan magyarázni a Biblia egészének szempontjait figyelmen kívül hagyva szükségszerű félreértelmezésekhez vezet.

Joyce felhívja arra a történelmi összefüggésre a figyelmet, amely lehetővé tette a 19. század fordulóján a főként német nyelven gondolkodó európai kultúra palettáján a bibliai személyek kritikáját. A 19. és 20. század fordulóján alkotott és publikált Freud, aki a pszichoanalízissel bevezette a tudatalatti fogalmát és ezzel azt hangsúlyozta, hogy fontos a külső emberi viselkedés, beszéd, tudat mögé, jobban mondva alá nézni, a tudattalanba. Ugyanebben az időben munkálkodott Gunkel is, aki a bibliakritika atyja, munkálkodásával ő is azt szorgalmazta, hogy a bibliai szöveg mondanivalóját, az igazi történetet, források szétválasztásával, redaktorok identifikálásával kell kideríteni, mögé kell nézni a szövegnek. Nagy elismerés illeti ezen kutatókat, ugyanakkor felismerhető egyfajta hasonlóság teóriáik között, amely az akkori kor egyéb változásaiba való beágyazódásnak is tekinthető: a mögé nézés gondolata, amely azt sugallja, hogy a láthatók, észlelhetők nem teljesen fedik a valóságot.

Összességében fontos látnunk azt, hogy az érdemi lélekelemző munkához, amely a bibliai szövegek értelmezését illeti, nagyon fontos a megfelelő interdiszciplináris hozzáállás. A fentebb leírtakban csak néhány szempontot jelöltünk, de azokból is egyértelműen látszik, mennyire fontos a szoros együttműködés. Mivel a pszichológia alapvetően egy fiatal tudomány és felismeréseit sokkal később alkotta meg, mint ahogyan a bibliai szövegek születtek, emiatt alkalmazásához elengedhetetlen megfelelő teológiai felkészültség, amely

²⁴⁸ BRUEGGEMANN, *Az Ószövetség Teológiája*, 754.

értelmezni tudja a bibliai szöveg megszületésének történelmi kontextusát, szövegezésének sajátosságait és a szöveg teológiai célját, amely miatt megszületett.

4.2.1.1 Ószövetségi és újszövetségi kifejezések a módosult tudatállapokra

Ahogy fentebb láttuk, a módosult tudatállapot definícióját meghatározni egyik tudományterületen sem egyszerű feladat. Egységes, minden részletre kiterjedő meghatározást szinte lehetetlen alkotni a módosult tudatállapotot illetően, elsősorban fenomenológiai meghatározások vannak érvényben. Ennek következtében a módosult tudatállapotok meghatározása, felismerése az ószövetségi és újszövetségi iratokban kihívásos feladat, hisz nem szerepel ezen kifejezés az ősi szövegekben. Mégis, következtethetünk az események leírásából, a szentíró élménymegéléséből arra, hogy eksztázisról van szó, de kifejezett szavak, szókapcsolatok csupán néhány esetben identifikálhatók.

Maga az eksztázis szó görög eredetű, tehát ószövetségi héber szóról nem beszélhetünk. Az enciklopédiák az eksztázis, transz, vagy módosult tudatállapotok kifejezésül inkább a revelatív megtapasztalások gyűjtőfogalmát ajánlja, mely fogalom esetében több kifejezéssel állunk szemben az Ószövetségben.²⁴⁹

A LXX már a biblia elején található *tardéma* kifejezést is eksztázisnak fordítja²⁵⁰, amelyet bibliafordításunk mély álomnak nevez. Ez a kifejezés a Bibliában két helyen fordul elő. Az első, amikor Ádámot Isten elaltatja, hogy megteremthesse segítőtársát, (1 Mózes 2, 21) a másik hely pedig, amikor az Úr szövetséget köt Ábrahámmal a tetemek között elhaladva és ebben a történetben is “álomba” merül a szóban forgó ember. (1 Mózes 15, 12)

Eksztatikus jelenségek a prófétáknál is fellelhetők, a második nagy cselekvő prófétát, Elizeust megérinti, megragadja az Úr keze a lantjáték közben (*áláv jod-jahve*), de ugyanez a szókapcsolat szerepel számos esetben Ezékiel, író próféta könyvében is. Maga a könyv, Ezékiel próféta könyve, viszont azzal kezdődik, hogy a próféta a megnyílt égen keresztül isteni látomást (*marááh*) lát, melyet minden bizonnyal módosult tudatállapotban tapasztalt meg.

A fejezetben később részletesen kifejtésre kerülő, legfontosabb kifejezés a prófétai eksztázisra a *nábá* ige hitpaél (*hitbanné*) illetve nifal (*nibá*) formája.

²⁴⁹ AUNE, *Ecstasy*, 15.

²⁵⁰ i.m.

A prófétai eksztázis mások által sokszor rosszalló módon kerül interpretálásra. Az örült, háborodott kifejezés is használatos ilyen módon a transzszerű állapothoz kapcsolódó viselkedésre (*mesuggá*).²⁵¹ Használta ezt a kifejezést a nehelámi Semajá Jeremiásra: „Az Úr tett téged Jójádá főpap utódjává, hogy ügyelj az Úr házában minden féleszű és prófétálgató emberre, és zárd kalodába, vagy verd vasra őket. Akkor miért nem fenytetted meg az anatóti Jeremiást, aki nektek prófétálgat?” (Jeremiás 29, 26-27), illetve Hóseás könyvében is olvassuk ezt a megnevezést egy anonim prófétára alkalmazva: „Eljön a büntetés ideje, eljön a megtorlás ideje. Majd megtudja Izráel, bolond-e a próféta, eszelős-e a lélek embere. Mivel sok a bűnöd, nagy a gyűlölködés.” (Hóseás 9, 7)

A próféták az ószövetségi irodalom kiemelkedő szereplői mind cselekedeteikkel mind pedig beszédükkel. A próféta szó (a görög hasonló hangzású szótöveget tekintve, *prófétész*) jelentése: aki Isten nevében szól. Ezzel együtt a héber *nabi* kifejezés más jelentést hordoz: elhívott. Míg a görög kifejezés egy aktív forma, a héber kifejezés egy passzív jelentéssel bír.²⁵² A *nb'* ige, amely prófétálást, prófétaként való funkcionálást jelez mindig passzív, reflexív formában tűnik fel, amely nagyon jól összhangban van a szó jelentésével. Tehát az ószövetségi kifejezés hangsúlyosabban aláhúzza a prófétai feladattal együtt járó megtapasztalás fontosságát, hisz a személy passzív átélője kell legyen a szent aktív cselekvésének.

Az Ószövetségben egyéb kifejezések is használatosak a próféta jelölésére. Ilyen a látó (*róeh*), Sámuel az 1 Sámuel 9, 9-ben látóként van megnevezve: „Azelőtt ezt mondták Izráelben, ha valaki elment Istent megkérdezni: Gyertek, menjünk el a látóhoz! Mert akit ma prófétának neveznek, azt régebben látónak hívták.” Találkozunk az isten embere (*is-ha elohim*) kifejezéssel az 1 Királyok 13, 6-ban: „Ekkor megszólalt a király, és ezt mondta Isten emberének: Engeszteld ki Istenedet, az Urat, és imádkozz értem, hogy visszahúzhassam a kezem! Isten embere pedig kiengesztelte az Urat, úgyhogy a király vissza tudta húzni a kezét, és az olyan lett, mint azelőtt.” Használatos a látnok (*tózeh*) megnevezés is, hisz Ámósz prófétát Amacjá látnoknak szólítja az Ámósz 7, 12-ben: „Ámósznak viszont ezt mondta Amacjá: Te látnok! Menj el innen, menekülj Júdába, ott keresd a kenyeredet, és ott prófétálgaj!”

Eliade a látnok és *nabi*-k intézményét külön létezőnek tekinti. A látnok intézménye a nomád korban volt meg, majd a hódítás után került a *nabi*-k hatása alá, akikkel a zsidók kr.e

²⁵¹ NISSINEN, *Ancient Prophecy*, 189.

²⁵² JEREMIAS, *Prophets and Prophecy, Old Testament*, 442.

1000 körül találkoztak.²⁵³ A *nabi*-k intézménye akkád eredetű,²⁵⁴ mivel a *nábi* héber szó minden valószínűség szerint összefüggésbe hozható a *nabu* – kiáltani, hirdetni – akkád igével.²⁵⁵ A találkozás és egymásra hatás lassan azt idézte elő, hogy a két intézmény fokozatosan összeolvadt, az eredmény pedig a klasszikus ószövetségi prófétizmus lett, amelyre utal a korábban említett bibliai szöveg is Sámuel próféta esetében („*Azelőtt ezt mondták Izráelben, ha valaki elment Istent megkérdezni: Gyertek, menjünk el a látóhoz! Mert akit ma prófétának neveznek, azt régebben látónak hívták.*”) Rad ezzel együtt nem látja ilyen egyszerűnek a kérdést. A nomenklatúra változatossága azt sugalmazza, hogy a különböző korokban a prófétaság különböző jelentéssel bírhatott. Gondolatmenetében kissé eltér Eliadetól, inkább az eksztatikus jelenségek eredetére összpontosít. A két feltételezés jól összeegyeztethető, ha az eksztatikus, rajongó megnyilvánulás összefüggésbe hozzuk a *nábi*, akkád eredetű jelenséggel, amely a korábbi látónoki intézménnyel összeolvadt. Rad meglátása szerint a bibliai szövegek, különösen Mózes és a hetven prófétáló vén története egyfajta módon legitimálni igyekszik az új jelenséget, amely a prófétaság sajátjává akar válni.

A klasszikus, író prófétákat megelőző időszakban többféle megjelenési formájával találkozhatunk a prófétaságnak. A kutatók többféle felosztást alkalmaznak, én itt csupán a jelenségeket szeretném felsorolni.

Látunk prófétai csoportokat, akik a látók mellett vagy velük egyidőben munkálkodnak. Megjelenésük a monarchia kezdetén kerül elhelyezésre először, amikor Saul királlyá kenetik, illetve akkor, amikor Saul királysága már Isten szempontjából hanyatlani kezd, hisz Dávid lesz az utódja. Két századdal később az 1 Királyok 22 beszámolója szerint hasonlóan egy prófétai csoporttal állunk szemben, akik a királyi próféták és az Úr akaratának közlésére hivatottak. Eme csoportok sajátja az eksztatikus állapot megléte, amely egyértelmű az 1 Sámuel 10-, 19-ben, de feltételezhető Aháb udvari prófétái esetében is.

Találkozunk a jellegzetes prófétizmust megelőzően individuális prófétákkal.²⁵⁶ Bálám és Sámuel látókon túl, a legkorábbi egyéni próféták Gád és Nátán. Gád, Dávid személyes látnokaként kerül megnevezésre a 2Sámuel 24, 11-ben: „*Reggel, amikor Dávid fölkel, így szólt az Úr igéje Gád prófétához, Dávid látnokához...*” Később Nátán tűnik fel Dávid mellett, aki már prófétának van nevezve. Az ország kettészakadását követően, az Eliade elgondolása szerinti kettős látónoki és *nábi*-i intézmény összeolvadásának időszakában

²⁵³ ELIADE, Vallási hiedelmek és eszmék története, 264.

²⁵⁴ JEREMIAS, *Prophets and Prophecy, Old Testament*, 442.

²⁵⁵ RAD, *Az Ószövetség teológiája*, 21.

²⁵⁶ JEREMIAS, *Prophets and Prophecy, Old Testament*, 443.

munkálkodik Illés és Elizeus az északi királyságban. A klasszikus prófétizmust megelőzően ők a nagy cselekvő próféták, akik elsősorban prófétikus tetteikkel képviselték Jahve akaratát.

Könnyen beláthatjuk, hogy a prófétaság intézménye az Ószövetségben egy összetett jelenség. A klasszikus író prófétákat megelőző időszakban sokféle megjelenési formával találkozunk. Rad szerint túlzott leegyszerűsítés eme jelenségeket egy fejlődési folyamatnak tekinteni, melynek kezdetén az eksztatikusok, a végén pedig a klasszikusok állnak.²⁵⁷

A prófétaság feltételezett története és kialakulása több irányba mutat, ugyanakkor a prófétaság intézményének vannak kifejezetten, időszakokon átívelő, ismétlődő sajátosságai, amelyekkel leginkább Brueggemann foglalkozik.²⁵⁸ Munkájában a prófétára, mint közvetítőre tekint. A közvetítőnek vannak sajátosságai viselkedését, illetve mondanivalóját tekintve, amelyek a prófétaság szerteágazó megjelenési formái ellenére hasonló irányba mutatnak.

A próféta, mint közvetítő, egy olyan személy megmagyarázhatatlan megjelenése, akinek hozzáférése van Jahve kijelentéséhez, aki revelatorikus igék hordozója. Különös, megmagyarázhatatlan, eredeti történés ez Izráelben. A korábban vázolt történeti bevezetővel ellentétben Brueggemann úgy véli, hogy a prófétaság egyediségét nehezen lehet cáfolni környező kultúrák egy-egy prófétasághoz hasonlítható vagy azzal hasonlóságot mutató jelenségével. Megbízható adatok nem állnak rendelkezésre, csupán konszenzusos hipotézisek.²⁵⁹ A próféták fellépésének egyik legfőbb motivációja, hogy saját maguk is megszólítottak Jahve által. Ezen különös egyének természetfeletti módokon észlelik és tapasztalják a transzcendens valóságot álom, látomás és transz állapotokon keresztül. Misztikus élményeik egyfajta módon kiemelik őket a társadalomból, de ezzel együtt annak peremére is sodorják, hisz nagyon sokszor a prófétaság sajátja a szociális izoláció.

A próféták mindig aktuálisan, az éppen jelen lévő problémákra, szociális nehézségekre, társadalmi igazságtalanságokra mutatnak rá. Reagálnak és felhívják a figyelmet a válságra, legyen az anyagi, morális vagy hitbéli természetű. A prófétai közvetítés mindig a királyi hatalom jelenlétében és arra történő feleletként, vagy annak kritikusaként bukkant fel. A próféták mégis nem politikai képviselők, nem szociális aktivisták, hanem Jahve szavainak közvetítői, akaratának képviselői.

A próféták kijelentéseik igazolására törekszenek. Egyik ilyen öngazolási mód az „isteni tanács” -hoz való hozzáférés. Az „isteni tanács” -hoz való viszony dönti el, hogy egy

²⁵⁷ RAD, *Az Ószövetség teológiája*, 20.

²⁵⁸ BRUEGGEMANN, *Az Ószövetség Teológiája*, 753-784.

²⁵⁹ i.m., 754.

önmagát prófétaként bemutató személye igaz vagy hamis. Ezt a megkülönböztetést fedezhetjük fel Mikájehú esetében, aki Aháb prófétáival szemben kapcsolatban van az imént említett tanáccsal, de erről beszélhetünk Jeremiás esetében is. (Jeremiás 23, 18.21-22) Ezen túl a próféták saját legitimitásukat igazoló viselkedési mintázataiban felfedezhetjük a hírnök formulát, melyet az „így szól az Úr” formában láthatunk a bibliai szövegekben. A hírnök az urától jövő utasítást, közlést hamisítatlanul adja át a címzetteknek. Továbbá még az elhívástörténetek közlése is a próféta legitimitását igyekezett megalapozni. Mindenesetre nyilvánvaló, hogy az „isteni tanács” -hoz való hozzáférés, a hírnök-formula, illetve az elhívástörténetek közlése mind próbálkozások a prófétai kijelentés hatalommal történő felruházására, amikor a tekintély nem igényelhető semmilyen közvetlen emberi, intézményes keretek között.²⁶⁰

Az is egy gyakori jellemvonás, hogy az igaz próféták által közvetített üzenet általában nem kedveskedő, nem akar megfelelni az aktuális hatalomnak, nem kiegyező, nem megalkuvó. Ebből következik az, hogy a prófétáknak nincsenek nagyszerű sikereik. Már Ézsaiás küldetésekor szembesül azzal, hogy szavait nem fogják érteni, már üzenete is részben erre irányul. Azért kell szólnia, hogy az ítélet megvalósulhasson: *„Menj, és mondd meg ennek a népnek: Hallván halljatok, de ne értsetek, látván lássatok, de ne ismerjete! Tedd kövérré e nép szívét, tedd süketté a fülét, és kösd be a szemét, hogy szemével ne lásson, fülével ne halljon, szívével ne értsen, és megtérve meg ne gyógyuljon.”* (Ézsaiás 6, 9-10) Fogalmazhatunk úgy, hogy a prófétai sors része az áldozattá válás. Nem nehéz belátni, hogy a próféta életpálya-modell nem annyira kecses, de feladata a közvetítés, amely nem egy személyes-történelmi, hanem egy retorikai-kanonikus vállalkozás.²⁶¹

A közvetítésben leginkább három műfaj jellemzi a prófétai kijelentést, melyet illetően a formakritikai elemzések stabilak és meggyőzőek. Az első a párbeszéd, amely kimutatni igyekezett, hogy Izráel kudarcot vallott a Jahve-val való szövetség betartásában. Eme kudarcra megszorította az Urat, így Izráel veszélybe kerül ebben a kapcsolatban. A második formai műfaj a felszólítás a megbánásra. A próféták sokszor beszélnek a Jahve-val való diszfunkcionális kapcsolatról, amelyben már sok minden kritikus ponton van, de még helyrehozható megbánással, alázatos meghajlással: *„Vessetek magatoknak igazságot, akkor hűséget arathattok! Törjete föl új szántóföldet, mert ideje, hogy keressétek az Urat, míg majd eljön, és hullatja rátok az igazság esőjét.”* (Hóseás 10, 12) Ez több esetben az első formulára épül, vele hasonló komolyságú, hisz az eddigi út megváltoztatását kéri a néptől. Tartalmában a

²⁶⁰ BRUEGGEMANN, *Az Ószövetség Teológiája*, 763.

²⁶¹ i.m., 766.

reménység is megfogalmazásra kerül, hisz a bűnbánat megtörténését a felemelkedés követheti, ha az szívből történik. A harmadik formula az ígélet jövődölései. A próféták számos alkalommal kilátásba helyezik a romlást követő felépülést, amikor Izráel életében újra beköszönt majd az aranykor: „*Eljön az az idő – így szól az Úr –, amikor új szövetséget kötök Izráel és Júda házával. Nem olyan szövetséget, amelyet őseikkel kötöttem, amikor kézen fogva vezettem ki őket Egyiptom földjéről; mert ezt a szövetséget megszegtek, pedig én voltam az Uruk – így szól az Úr. Hanem ilyen lesz az a szövetség, amelyet Izráel házával fogok kötni, ha eljön az ideje – így szól az Úr –: Törvényemet beléjük helyezem, szívükbe írom be. Én Istenük leszek, ők pedig az én népem lesznek. Akkor nem tanítja többé egyik ember a másikat, ember az embertársát arra, hogy ismerje meg az Urat, mert mindenki ismerni fog engem, kicsinyek és nagyok – így szól az Úr –, mert megbocsátom bűneiket, és nem gondolok többé vétkeikre.*” (Jeremiás 31, 31-34) A történetkritikai felismerések azt sugallják, hogy a boldog jövődőről szóló prófétai szavak elsősorban pásztorációként, lelkipandozó, vigasztaló megnyilvánulásként tekintendők. Brueggemann ezzel együtt mégis hangsúlyozza, hogy ezek nem csupán kimondott ígéret, hanem Jahve ígéretei. Jahve ígéretei arra nézve, hogy gondol népére az újrakezdést illetően, sőt a történelmet Izráel jólétét szem előtt tartva kormányozza.²⁶²

A próféták pártolói a jahvisztikus etikának és eszkatológiának. Mózes fellép a fáraó kizsákmányoló magatartásával szemben, rajta keresztül Jahve megmutatja hatalmát és igazságot tesz. Erre visszavezethető módon a prófétai etika egy gyújtópontja a felebaráti kölcsönösség és tisztelet. Nátán próféta Dávid királlyal szemben fellép, hisz egy kiszolgáltatott ember tulajdonának és életének elvétele történik, amikor a király elveszi Uriás feleségét és később életét is. Ugyanilyen vehemensen lép fel Illés Ahábbal és Jézabellel szemben Nábót szőlője miatt. Kétségtelenül mindezek az elbeszélések a deuteronomiumi narratívában helyezkednek el, de az etikai hangsúly nem különbözik a későbbi próféták esetében sem, akik folyamatosan az igazságszolgáltatást és tisztességet tekintik a jólét kulcsának.²⁶³ Az etikai követelmények a prófétai kijelentésben egy megvalósítható jövő alku tárgyát nem képező feltételévé vannak téve.

A próféták kanonizáltságának nem lehetett csupán morális intésekre alapulnia, hisz kijelentéseiket áthatja az eszkatológikus kijelentések sora. Eszkatológiai kijelentéseikben közvetítenek Izráelnek egy Jahve által elképzelt jövőt, mely kijelentésekhez a bibliai

²⁶² BRUEGGEMANN, *Az Ószövetség Teológiája*, 772.

²⁶³ i.m., 779.

beszámolók alapján, vélhetően módosult tudatállapotban jutottak hozzá.²⁶⁴ Mindenesetre azt is le kell szögeznünk, hogy a próféták ezzel az eszkatológikus tartalommal nem válnak jövőmondókká vagy jósokká, egyszerűen Jahve kijelentéseit a jövőre nézve közlik. Két kifejezett eszkatológikus kijelentés fogalmazódik meg Joel próféta és Malakiás próféta könyvében, melyet Lukács mindkét könyvében felhasznált: Illés prófétáról szóló malakiási ígéretet az evangéliumban látjuk viszont, második könyvében, az Apostolok Cselekedeteiben pedig a Lélek kitöltetéséről szóló orákulum jelenik meg Péter szájába adva.²⁶⁵

Rövid összefoglalásként tehát a prófétai szerep az ószövetségben több ismertetőjegyet hordoz magában, melyek közül egyértelműen megjelenik a módosult tudatállapot, mely jelen dolgozat szempontjából leginkább érdekes, ezért érdemes megvizsgálnunk a prófétasággal összefüggő módosult tudatállapotokat.

Mint már megállapításra került, a prófétai küldetés betöltése az ószövetségben gyakran társul módosult tudatállapottal, ugyanakkor nélkülözheti is azt. Ebben a revelatorikus állapotban találják magukat az író próféták, illetve a Lélek viselkedésben is megnyilvánuló hatását láthatjuk több ószövetségi szakaszban. Revelációhoz alterált tudatállapot szükséges, hisz nehezen lehetne másként értelmezni például Zakariás kommunikációját a magyarázó angyallal.²⁶⁶ Másik oldalról a módosult tudatállapot sem mindig jár együtt a prófétai hivatással, hisz Saul király is eksztatikus állapotba került, de nem nevezhetjük prófétának: „Mert amikor odaértek a halomhoz, egy csapat próféta jött szembe velük. Akkor megszállta az Isten lelke, és prófétai révületbe esett közöttük.” (1 Sámuel 10, 10)

A korábbiakban említésre került a kutatók (Eliade, Rad) által leírt azon feltételezés, mely szerint az ószövetségi prófétaságnak egy fejlődését láthatjuk. Ennek a fejlődési folyamatnak többen az eksztatikus állapot meglétét egy korai, fejletlen, primitív prófétaságnak tekintik, míg a klasszikus próféták feltételezésük szerint már nem mutatnak ilyen viselkedési mintázatokat. Ahogyan a fejlődési elmélet is több ponton megkérdőjelezhető, jelen gondolatmenetünk szempontjából sem szükséges az ilyen értelemben vett különválasztás.²⁶⁷ Végig kísérve a prófétaságot az ószövetségi irodalomban, könnyen beláthatjuk, hogy nem csupán a primitív prófétaság sajátja volt a különböző transzállapotok és az abból fakadó bizarr viselkedés, hanem a klasszikus író próféták

²⁶⁴ i.m., 781.

²⁶⁵ i.m., 784.

²⁶⁶ NISSINEN, *Ancient prophecy*, 185.

²⁶⁷ GUNNEL, *Ecstatic Prophecy in the Old Testament*, 187.

esetében is nyomára bukkanhatunk az ehhez hasonló kondícióknak. Nem csupán Mózes és a hetven prófétáló vén, esetleg Saul és a próféták csoportja mutat az átlagostól eltérő viselkedést, hanem a szent megszállottság állapotában Ézsaiás is három évig meztelenül járkál (lásd. Ézsaiás 20, 1-6), Ezékiel mozdulatlanul fekszik hosszú időn keresztül egyik-másik oldalán (lásd Ezékiel 4-6). Jeremiás a relatív állapotban tapasztalt isteni utasítás miatt nem vesz feleséget, nem lesznek gyermekei (Jeremiás 16, 1-9), Hóseás pedig egy parázna nőt vesz el szintén a prófétai megtapasztalása és küldetése részeként (Hóseás 1, 11kk). Természetesen minden cselekedetüknek meg volt a teológiai üzenete, de a külső szemlélő számára legalább ugyanolyan excentrikus volt viselkedésük, mint Saul király ideiglenes eksztázisa, melyet apja szamarainak keresése közben tapasztal meg. Tovább mehetünk az elhívás történetekre is, említve Ézsaiás látomását (Ézsaiás 6), amelyben megkapja az elhívását a templomban tapasztalva az Úr dicsőségét. Szó eshet Jeremiás prófétai, furcsa belső érzéséről, mely szerint az ige csontjába rekesztett tűz (Jeremiás 20, 9), de mindenképp ide tartozik Ezékiel látomása is, amikor könyvének első fejezetében közli, miként jelent meg számára Jahve dicsősége.

Korábban említésre került, de itt is megjegyzem, hogy Ezékiel közkedvelten vizsgált történelmi személyiség a pszichológusok, pszichiáterek, pszichoanalitikusok körében, hisz a tudományos kategória szerinti szkizofrénia számos tünetét produkálja. Például a hosszú ideig való mozdulatlan fekvés megfelelhet katatón állapotnak, mely szkizofrén betegek esetében gyakori volt.²⁶⁸ (Érdekes módon a mai klinikai gyakorlatban már ritkán látunk ilyen tüneteket, bizonyára a pszichofarmakonok széleskörű alkalmazása miatt)

Ezen a ponton azt a megállapítást tehetjük, hogy az eksztázis, a módosult tudatállapot Izráelben megkérdőjelezhetetlenül létezett mind a korai, mind pedig a klasszikus értelemben vett próféták esetében.²⁶⁹ Ugyanakkor nagyon fontos kérdés az is, hogy az extázis, a módosult tudatállapot milyen szerepet töltött be a különböző kontextuális keretekben, a bibliai narratívában és teológiai mondanivalóban.

Gustav Hölscher munkásságára reagálva az eksztázis és prófétaság viszonyát illetően a formakritikai iskolák számára fontos kérdéssé vált maga az extázis. Hölscher meglátása szerint az eksztázis Izráel prófétáinak mindegyikére jellemző volt, de igyekezett különbséget tenni a korai *nabik* és a későbbi író próféták extázisa között.²⁷⁰ Hölscher elképzelése szerint az író próféták az eksztázisban megkapott kijelentést később írták le, azt követően, miután a

²⁶⁸ JOYCE, *The Prophets and Psychological Interpretation*, 135.

²⁶⁹ WILSON, *Prophecy and Extasy: A Reexamination*, 321.

²⁷⁰ HÖLSCHER, *Die Profeten*, 132-139.

transzállapotuk lezajlott. Majd ezeket az eredeti prófétai szövegeket módosították későbbi redaktorok. Felvetődik a kérdés, hogyan kaphattak ilyen koherens, jól felépített üzenetet a próféták, holott a megváltozott tudatállapokra, látomásokra sok esetben a zavarosság, inkoherecia jellemző? Hogyan képződhetek ilyen jól strukturált, felépített szövegek?²⁷¹

Tulajdonképpen a kutatók három fő csoportot alkotnak abban a tekintetben, ahogyan válaszolnak a fenti kérdésekre.²⁷² Elsősorban vannak olyanok, akik negálják az író próféták esetében a prófétai extázist, szerintük csupán a korai prófétaóság sajátja volt a különböző módosult tudatállapotok megléte, a klasszikus prófétáknak már nem voltak ehhez hasonló élményeik. Olyan feltételezésük is van, mely szerint a klasszikus próféták felosztják az igaz és hamis prófétákat nem-eksztatikus és ekasztikus prófétákra, miszerint az igaz próféták nem esnek transzba, a hamis próféták pedig igen (Illés esetében, amikor több száz Baál pap transzba vagdalja magát vele szemben, is következethetünk erre a megkülönböztetésre). Vannak, akik úgy gondolják, ez a második csoport, hogy a módosult tudatállapota a klasszikus író prófétáknak egy lágyabb formája a korábbi ekasztikus jelenségekhez képest, amelyet Mózes, Saul vagy Elizeus esetében olvasunk.²⁷³ A harmadik értelmezés Gunkel munkásságára alapszik, aki szerint a próféták a kijelentést nem az ekasztázis alatt kapják meg, hanem azt az ekasztikus élményt követően alkotják meg. Gunkel felvetése Hölscheréhez képest jobban közelít a realitás logikájához, hisz a transz- vagy revelatívus állapotban az egyén rengeteg impulzust kap, amelyet nem könnyű feldolgoznia érzékelésének és ezeket az élményeket összeszedve, letisztázva, a módosult tudatállapotot követően írja le.²⁷⁴ Ebbe a logikus következtetésbe azon a ponton lehet belekötni, hogy Jeremiás próféta több alkalommal beszél prófétai élményeiről oly módon, amely arra enged következtetni, hogy revelációs állapotban kap és alkot kijelentést: „*Mennyire gyötrődik egész bensőm, a szívem összeszorul! Háborog a szívem, nem hallgathatok, mert lelke hallja már a kürtszót, a harci riadót!*” (Jeremiás 4, 19) „*A prófétákról: Összetört a szívem, reszket minden csontom. Olyan vagyok, mint a részeg, és mint aki bortól lett mámoros, ha az Úrra és szent igéjére gondolk.*” (Jeremiás 23, 9)

A kutatók véleményét végig tudjuk követni és igazolni etimológiai szempontok szerint is az ószövetségi héber nyelvben. A prófétaóságot, prófétai magatartást, módosult tudatállapotot speciális szavak jelölik az ószövetségben: a héber *nb'* gyök, amely a *nabi'*

²⁷¹ WILSON, *Prophecy and Exstasy: A Reexamination*, 322.

²⁷² u.o.

²⁷³ SMITH, *The Old Testament in the Jewish Church*, 282-308.

²⁷⁴ GUNKEL, *Die Geheimen Erfahrungen der Propheten Israels*, 112-153.

főnévből visszavezethető, etimológiailag nincs kapcsolatban a módosult tudatállapottal, de hasonló, ahogyan már korábban is említésre került, a sémi *nby* gyökkel, amely hívást, megnevezést jelöl. Feltehetőleg egy kölcsönzött, átvett kifejezésről van szó, amely az idők folyamán megtalálta a saját jelentését az izraeli teológiai gondolkodásban.

A prófétai viselkedés kifejezésének is megvan az egyértelmű ószövetségi szava. A betegnek lenni kifejezés hitpaél formája *hittechál* például azt jelenti, hogy viselkedj úgy, mint aki beteg. (lásd 2 Sámuel 13, 5) Ehhez hasonló módon a *histaggéa* hitpaél forma szintén azt jelenti: örülként viselkedni. (lásd 1 Sámuel 21, 16) A *nb'* gyök hitpaél formája a *hitnabbé* az előzőekből következtetve azt jelenti, hogy nábiként viselkedni, beszélni.²⁷⁵ Ez a viselkedés minden bizonnyal valamilyen szinten változó volt. Elsősorban függött a környezet elvárásaitól, ahogyan ezt korábban az antropológiai vonatkozásokban is megállapítottuk: egy adott társadalom eksztatikus személye módosult tudatállapotában azt a viselkedést „produkálja”, amelyet produkálnia kell, vagyis egy módosult tudatállapothoz kapcsolódó viselkedési mintázat elsősorban az abban az időben és társadalmi kontextusban elvárt és elfogadott cselekedetek összessége, keveréke lehetett.²⁷⁶ A bibliai beszámolók, illetve a kifejezés jelentéstartamának fejlődése alapján feltételezhetjük az imént felvázoltakat alkalmazhatónak a próféták esetében is. Ugyanakkor az is bizonyos, hogy a kifejezés hitpaél formájának jelentése cselekedetekre és szavakra is kiterjedhetett.²⁷⁷ A *nb'* gyök nifal formája a *nibbá* ezzel együtt leginkább a prófétai beszéd jelentését hordozza magában. Jepsen elgondolása szerint ezen kifejezések a korai szövegekben a révületet, transzállapotot jelentették, viszont később jelentésük megváltozott, egyszerűen a prófétálás, prófétálni jelentésre.²⁷⁸ A nifal forma többször fordul elő, későbbi szövegekben a prófétálás verbális formáját jelenti elsősorban, nélkülözve a prófétálás eksztatikus megnyilvánulásait.²⁷⁹ Ezt látjuk számos példában Jeremiás, Ezékiel, Ámósz esetében is.

Az első előfordulása a *nb'* gyök hitpaél formájának a 4Mózes 11-ben található, ahol Mózes belefáradva a mindennapi feladataiba hetven prófétáló vént nevez ki maga mellé, akikre leszáll az Úr Lelke és azok prófétálnak, úgy viselkednek, mint a *nabik* – hitpaél forma- *vajjitnabbeu*. Ez a történet egy összetett irodalmi és történeti tradíciót hordoz magában. A kutatók a szöveget az elohista forrásnak tulajdonítják.²⁸⁰ A történetből láthatjuk,

²⁷⁵ WILSON, *Prophecy and Exstasy: A Reexamination*, 330.

²⁷⁶ i.m., 327.

²⁷⁷ i.m., 329.

²⁷⁸ PARKER, *Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel*, 127.

²⁷⁹ NISSINEN, *Ancient prophecy*, 185.

²⁸⁰ WILSON, *Prophecy and Exstasy: A Reexamination*, 330.

hogy a vének „átváltóságát” környezetük képes érzékelni, pontosan nem tudjuk, hogy ez a változás, viselkedés miben nyilvánult meg, de tekintélyt, hatalmat adott a véneknek. Ez a transzállapot nem démonikus, hanem az Isten *ruach*-jának munkájához, leszállásához van kötve a történetben. Mózes válasza Józsuénak és a vének tekintélyének elfogadása a történetnek az a két mozzanata, amely ezen viselkedési forma legitimitását hivatott bizonyítani.

A másik kifejezett történet, amelyben a *nb'* gyök hitpaél formájának előfordulását vagyis az eksztatikus prófétai viselkedést vizsgálhatjuk, az Saul királlyá kenetésének és az azt követő eseményeknek a leírása. (lásd 1 Sámuel 10, 1kk) Maga a történet és a benne szereplő közmondás „*Hát már Saul is a próféták között van?*” kissé átkeretezve, de megismétlődik kilenc fejezettel később. (1 Sámuel 19, 18kk) A történetekben azt láthatjuk, hogy a prófétai eksztázis „fertőző”.²⁸¹ Aki közel kerül ehhez a csoporthoz, maga is transzba esik. (Itt is visszautalok a korábbi antropológiai szempontokra, a transzállapot terjedésének lehetőségeire, pl. a tarantella jelenség) Egyik beszámolóban sincs leírva, hogy ez a viselkedés miben nyilvánult meg. Annyi bizonyos itt is, mint a hetven prófétáló vén esetében, hogy a külső szemlélők felismerték, hogy megváltoztak azok, akik transzállapotba kerültek. Azt is megfigyelhetjük, hogy a zenének volt szerepe ebben az esetben az eksztatikus viselkedés indukálásában, illetve fenntartásában. Elizeus egyik transzállapotának is a zene az előidézője: „*De most hozzatok ide egy lantost! Amikor a lantos játszani kezdett, az Úr keze megérintette a prófétát.*” (2 Királyok 3, 15) Ezen a helyen nem a *nb'* ige hitpaél vagy nifal formája szerepel, hanem az Úr kezének a megérintése, leszállása a prófétára, *áláv jod-jahve*. Az ószövetségben a zene több esetben a prófétáláshoz van kötve, amely nem teszi a prófétákat zenészekké, de mégis szerepet játszik a zene a prófétai tevékenységükben.²⁸² A templomi énekesek felsorolásánál ezt olvassuk: „Őket a prófétai ihlettel játszó Ászáf irányította, aki a király felügyelete alá tartozott.” (1 Krónika 25, 2) Ebben a szakaszban szintén *nb'* ige található, ugyan nem hitpaél, hanem nifal formában.

Az eksztatikus állapot Jahve *ruach*-jához van kötve ebben az esetben is. Egyfajta módon Saul kiválasztását erősíti meg prófétai megszállottsága az első történetben. A közmondásra, amely feltevődik mindkét beszámolóban, „*Hát már Saul is a próféták között van?*” a „nem” válasz a valószínű, hisz Saul nem volt próféta.²⁸³ Ugyanakkor az első történetben a külső szemlélők által feltett kérdés, illetve maga az eksztatikus viselkedés Saul

²⁸¹ PARKER, *Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel*, 125.

²⁸² NISSINEN, *Ancient prophecy*, 187-188.

²⁸³ STURDY, *The Original Meaning of „Is Saul Also Among The Prophets?”*, 213.

kiválasztásának, királlyá kenésének megerősítő aktusa, a második történetben pedig a dávidi propaganda részének tekinthető.²⁸⁴

Ebben a néhány példában, amelyben megvizsgáltuk *nb'* ige hitpaél formájának használatát, bemutatásra került, hogy ez a kifejezés a prófétai magatartás leírására szolgált. Ugyan ez a prófétai viselkedés más-más lehetett különböző közegekben, csoportokban, illetve történeti periódusokban. A kifejezés több esetben eksztatikus, transzszerű állapotot írt le, de nem minden helyen erre használatos. Egyfajta fejlődését láthatjuk a kifejezésnek az ószövetségi irodalomban. Míg korábbi szövegekben leginkább prófétai viselkedést, transzszerű állapotot jelölt, későbbi szövegekben a prófétai beszédet, amely hitpaél forma szinonimájává vált a *nifal* formája a *nb'* gyöknek.²⁸⁵

Könnyen beláthatjuk, hogy az isteni Lélek munkája és annak megnyilvánulása értekezésünk szempontjából fontos elem. Az előzőekben a Lélek munkája az Istennel való találkozás, a prófétaság szempontjából került előtérbe. Szó esett Mózes személyéről, Istennel való találkozásáról, illetve áttekintettük a prófétaság intézményét, illetve a prófétasághoz társuló módosult tudatállapotok jelenségeit a különböző bibliai szövegekben. A most következőkben egy újszövetségi kitekintésre kerül sor a teljesség igénye nélkül, mely a Lélek ajándékaira és annak megélési lehetőségeire fókuszál. Először fogalmi tisztázások történnek teológiai enciklopédiák, az idevágó szövegek elemzésével. A Lélek munkájának, ajándékainak bibliai-teológiai magyarázatával is szeretnék foglalkozni kitekintést téve elérhető bibliai teológiai összefoglaló munkákra (különösen Bultmann munkájára). Gerd Theissen összefoglaló munkája adja az alapot az ősgyülekezet magatartásformáinak és élményvilágának lélektani elemzéséhez. Röviden kitérünk Pál Krisztusban átélt hittapasztalatára és annak értelmezési lehetőségére.

Lássuk először az idevágó újszövetségi fogalmakat. A *charisma* – A Lélek ajándéka, vagy kegyelmi ajándék kifejezés Pál apostol teológiájában fordul elő, közelebről a Római levél 12. fejezetében, az első Korinthusi levél 12-14 fejezeteiben, illetve 1 Péter 4, 10-ben, vagy az 1 Timóteus 4, 14-ben. A Lélek ajándéka különbözik a Lélek gyümölcsétől, hisz a Lélek ajándéka nem mindenkinek ugyanolyan módon adatik, ugyanakkor a Galata 5, 22-23-ban megjelenő gyümölcs a Krisztus Lelke jelenlétének reprezentációja a hívő ember életében, annak ethosza. A kilenc etikai fogalom a Lélek munkája az egyén életében, aki meghalt a testnek és feltámadt Krisztusnak. A másik lényeges jelző a *pneumatikos* – Pál a fogalmat az 1 Korintus 12, 1-ben használja, amikor is a Korinthusi gyülekezetet igyekszik

²⁸⁴ u.o.

²⁸⁵ WILSON, *Prophecy and Exstasy: A Reexamination*, 336.

helyreigazítani a gyülekezeti közösség elitista megosztottsága miatt. Pál a Lélektől jövő ajándékról beszél itt, amelyet a gyülekezet tagjai megismertek, úgy, mint prófétálás vagy nyelveken szólás. Az effajta Lélektől jövő ajándékok megélése a korinthusi gyülekezetben sokakat a közösség élvonalába emelt és ezt lelki elitizmus, felsőbbrendűség érzése követte. Pál a *pneumatikos* szót *charismara* „változtatja”, amellyel igyekszik kiemelni az efféle ajándékok kegyelemből, ajándékként adatott voltát, ugyanakkor nem tagadva a Lélek közvetítő szerepét. Ezért is alkalmazza a Krisztus-test metaforát, hogy a különbözőségek közepette az egységre is rámutasson. A 13. fejezet a szeretetet emeli mindenféle lelki ajándék fölé, a 14. fejezetben pedig a prófétaság missziológiai hangsúlyát emeli ki a nyelveken szólással ellentétben.

Bultmann teológiájában²⁸⁶ a Lélek (*pneuma*) Jézus Krisztushoz köthető különleges megjelenése a végidők beköszöntét érzékelteti. Egyrészt Jézus jelenlétében, a benne működő *pneuma* hatására a gonosz lelkek meghátrálnak tőle, másrészt pedig az ősgyülekezet is az ószövetségi prófécia beteljesedését látja a *pneuma* munkálkodásában. Ez az elmaradt „erő” a végidők ajándéka, amely korábban a cselekvő és író próféták életében működött, a gyülekezetekben újra elkezdett munkálkodni a pünkösdi csodát követően. Bultmann szerint kétséges, hogy az extrém religiozitás megnyilvánulási formái az ősgyülekezetben is megjelentek-e, vagy csak később a hellenista gyülekezetek²⁸⁷ sajátja volt. Bultmann szerint az ApCsel 2, 13 vers beszámolója ilyen jelenségre utal, amely a pünkösdi történet alapjául szolgál. Tehát mind a Lélek megjelenése, mind pedig a Lélek ajándékainak megjelenése eszkatológikus jelenség.²⁸⁸

A keresztségben minden keresztyénnek adatott a Lélek, a gyülekezeti összejöveteleken bennük élőnek bizonyul. Ezért beszél Pál arról is, hogy a test a Szentlélek temploma. A *szóma* nem a *pneuma* ellentéte, hanem a *psziché* ellentéte. A *pneuma* az újszövetségben csodálatos isteni erőként jelenik meg, amely minden emberivel ellentétben áll, jobban mondva teljesen fölötte van. Ennek a *pneumának* különleges hatásai vannak.

²⁸⁶ BULTMANN, *Az Újszövetség Teológiája*, 133-141.

²⁸⁷ Hellénistáknak nevezi az USZ-tudomány az első jeruzsálemi gyülekezetnek azt a csoportját, amelyről az ApCsel 6,1-ben és 9,29-ben olvashatunk. Általános vélemény szerint olyan zsidókról van szó, akik a diaszpóra különböző részeiből kerültek vissza Jeruzsálembe. Az apostolok által gondozásukra kiválasztott hét személy között csak Fülöp és Nikánór viselt tipikusan zsidó nevet, s valamennyiük távolabbi vidékről jött: Nikolaosz Antiókiából (ApCsel 6, 5), de volt köztük néhány ciprusi és cirénei is (ApCsel 11, 20). Szemben az arám nyelvű jeruzsálemiekkel, görögül beszéltek, ilyen irányultságú volt a műveltségük és ezen a nyelven olvasták a Bibliát. Jeruzsálem lakosságának ezt a részét meglepő gyorsasággal elérte a megfeszített és feltámadott Jézus evangéliuma, és nyilván nagy számban csatlakoztak az arám nyelvű tanítványi gyülekezethez. (lásd <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/h-C9DAA/hellenistak-C9E48/>)

²⁸⁸ BULTMANN, *Az Újszövetség Teológiája*, 135.

Ezen különleges hatások az újszövetség teológiájában kissé ellentmondásos képet mutatnak. Bultmann gondolatmenetében ezt az ellentétes képet két fogalommal illeti, mely fogalmak igyekeznek azt a gondolkodásmódot tükrözni, amelyek megjelennek az újszövetségi teológiában a *pneumával* kapcsolatban. Az első az animisztikus gondolkodásmód, mely szerint a *pneuma* önálló alany, amely különleges erőként, démoni módon ragadhatja meg az embert extrém jelenségek kíséretében. A második a dinamisztikus gondolkodásmód, mely szerint a *pneuma* személytelen erő, amely betölti az embert, mint egy fluidum. Átadható, kiönthető, árasztható.

A két gondolkodásmód nem különül el élesen egymástól, sőt sokszor ugyanaz a bibliai szerző alkalmazza mindkettőt. Egyik sem idegen az ószövetségi gondolkodásmódtól, de a nábib esetében leginkább az animisztikus szemlélet jelenik meg.

Tehát az első megfogalmazás szerint a *pneuma* egy önálló hatalom, személy, amely alkalmanként lép működésbe, nagyon határozottan képes megragadni az egyént, annak egyéni akarati beleegyezése nélkül, míg a másik megfogalmazás szerint a lélek egy olyan dinamikus erő, amely az embernek egyszer adatott és olykor különleges megnyilvánulásai vannak, de az adatottsága miatt az egyén életében változásokat hoz. Pál teológiájában összetett a kép, a Galata levélben a lélek jelenlétének például az etikai megnyilvánulásait hangsúlyozza az apostol az 5. fejezet 22., 23. verseiben: „*A Lélek gyümölcse pedig: szeretet, öröm, békesség, türelem, szívesség, jóság, hűség, szelídség, önmegtartóztatás. Az ilyenek ellen nincs törvény.*”

Visszautalunk a korábbi antropológiai gondolatmenetünkre, ahol már jeleztük, hogy Pál teológiájában egy sajátos antropológiát figyelhetünk meg. Az emberről nem dualisztikusan beszél kizárólag, hanem megjelenik egy trichonomista látásmód is, a *szóma*, a *psziché* és a *pneuma* hármasa: „*A békesség Istene szenteljen meg titeket teljesen, és őrizze meg a ti lelketeket, elméteket és testeteket teljes épségben, feddhetetlenül a mi Urunk Jézus Krisztus eljövetelére.*” (1 Thesszalonika 5, 23) A *psziché* leginkább az ószövetségi *nefes* fogalommal rokon, ahogyan a LXX is fordítja. Pál apostol a *szóma* mellett az én kifejezésére, az ember teljességére vonatkozóan használja, pejoratív értelemben általában a *pneuma* együtt megjelenésével szerepel. A pszichikus ember nem olyan, akinek csupán vitális paraméterei vannak, hanem az az ember, akinek gondolkodása elsősorban földi dolgokra irányul. Ezzel szemben a *pneuma*, a pneumatikus ember eleven a valamire való törekvésében, az intencionalitásában, akiben az isteni *pneuma* adja meg a cél megválasztásának, a jó vagy a rossz melletti, az Isten melletti vagy az Istennel szembeni

döntésének a lehetőségét. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy Pál az emberi pneumáról is tud beszélni.²⁸⁹

A korábban említett feszültség az animisztikus és dinamisztikus gondolkodásmód között oly módon is átjárható, hogy a keresztségben kapott lelket különböző mértékben lehet birtokolni. Ezzel lehet rokon gondolat a Lélek ajándékainak „értéke” között, amelyet Pál a Korinthusi levélben fejteget. (lásd 1 Korinthus 12. és 14. fejezetek) Ezek mellett olyan irány is felfedezhető, amely szerint ez a mérték egyéni módon buzgósággal, megfelelő akarattal, imádsággal növelhető. Tehát, ha az ember megfelelő módon szeretné, akkor a Lélek munkálkodásának mértéke emelhető: *„Ezért emlékeztetek téged, hogy éleszd fel magadban Isten kegyelmi ajándékának tüzét, amely kézrátételem által van benned.”* (2 Timótheus 1, 6)

A lélek munkálkodásának elsődleges helyszíne a gyülekezet. A keresztségben is azért kaphatja meg a lelket az egyén, mert a lélek munkálkodásának elsődleges helyszínébe, a gyülekezetbe kapcsolódik be. Ezen túl a Lélek kézzel fogható hatásait a gyülekezeti tagok mindenekeelőtt az istentiszteleten tapasztalhatják meg, hisz ott ábrázolódik ki az eszkatologikus közösség.²⁹⁰ A Lélek különös jelenlétére utal a gyülekezeti életben például Anániás és Szafira története. (Apostolok Cselekedetei 5, 1kk)

Tehát a *pneumának* kettős felfogása van. Egyrészt a keresztségben közölt erő, amelynek eredményeképpen lesz a gyülekezet tagja keresztyén, és amely erő ebben a világban elpecsételi az eljövendő örök élet számára. Másrészt a *pneuma* pedig egy mindig újra-adott erő, amely a keresztyén embert különös erőmegnyilvánulásokra teszi képessé. Pál ennek a kettősségét nagyon jól felismeri (Galata 5, 25: *„Ha a Lélek által élünk, akkor éljünk is a Lélek szerint.”*), másrészt pedig a kettősségben rejtőző kísértések, szélsőséges meggyőződések ellen is szót emel. Az első értelmezés túlhangsúlyozása misztikus izolációhoz vezethet a világtól elkülönülve, a másik értelmezés túlhangsúlyozása pedig egy pneumatikus ember egzisztenciértelmezéséhez visz, amelynek különleges ereje van és élményének csúcspontja az extázis.

Ezen a ponton érdemes említést tennünk a *pneuma* megnyilvánulásain túl Pál sajátos hittapasztalatáról, amelyet az *en Christo*, Krisztusban kifejezéssel közöl több helyen. Legkifejezettebb példa erre a második korinthusi levélben közölt különös tapasztalása Krisztusban: *„Ismerek egy embert Krisztusban, aki tizennégy évvel ezelőtt elragadtatott a harmadik édig – hogy testben-e vagy testen kívül, nem tudom, csak Isten tudja. Én tudom, hogy az az ember – hogy testben-e vagy testen kívül, nem tudom, csak az Isten tudja –*

²⁸⁹ BULTMANN, *Az Újszövetség Teológiája*, 134.

²⁹⁰ i.m., 135.

elragadtatott a paradicsomba, és olyan kimondhatatlan beszédekot hallott, amelyeket ember el nem mondhat.” (12, 2-4) A teológusok, kutatók véleménye megoszlik Pál beszámolóját illetően. Bultmann például teljesen elutasítja azt a lehetőséget, hogy Pál narratívájában az en Christo kifejezés misztikus tapasztalásokra utalna. Véleménye szerint az apostol teológiai gondolkodásában ez egy ekkleziológiai formula, amely azt jelzi, hogy valaki be van iktatva a Krisztus-testbe, az egyházba a keresztség által. Ezen keresztül viszont eszkatologikus jelentéssel is bír a Krisztusban kifejezés, hisz, aki Krisztusban van, új teremtés az (2Kor 5, 17) Véleménye szerint az en Christo felcserélhető az en pneumatival, mivel mindkettő jelentése kibővült Pál teológiájában.²⁹¹ Ezzel a meggyőződéssel Bultmann az antimisztikus csoport egyik képviselője, akik a Pál beszámolóiban közölt spirituális élményeket nem tekintik misztikus, megváltozott tudatállapottal járó tapasztalásoknak. Ebbe a csoportba tartozik Karl Barth, Ernst Käsemann, míg a promisztikus csoport képviselői Adolf Deissmann és Albert Schweitzer.²⁹² A vita tehát régre nyúlik vissza és sokféle aspektusa van, amelyek tárgyalása a jelen dolgozat kereteit meghaladná, viszont érdemes megjegyeznünk, hogy kortárs szerzők véleménye szerint Pál apostol teológiájának, önértelmezésének, retorikai fordulatainak mélyén mégis csak megváltozott tudatállapottal járó, misztikus élménye feltételezhető.²⁹³

Konklúzióként néhány fontos megállapítást tehetünk a módosult tudatállapot ó- és újszövetségi megnyilvánulásaival kapcsolatban.

1. Az eksztatikus tudatállapotok az emberiség részét képezik, amelyek különböző kultúrákban, történelmi korokban, így a bibliai irodalomban is jelen vannak. A módosult tudatállapotnak vannak különböző megnyilvánulási formái, de vannak olyan jellemzői, amelyek hasonlóságot mutatnak. Így láthatunk hasonlóságot a vallásfenomenológiai, antropológiai, pszichológiai és bibliai-teológiai megközelítések között, illetve egyes tudományterületek felismerései magyarázhatják a másik jelenségeit.
2. Az Ószövetségben előforduló ekstázisok egyik jellemző sajátossága, hogy Jahve Lelkének megszállottsága nyomán jönnek létre. A Lélek hatására a környezet által felismerhető, de önmagukhoz képest más viselkedés látható. A módosult tudatállapot megváltozott viselkedést, beszédet idéz elő.

²⁹¹ i.m., 252-253.

²⁹² TOFIGHI, *The Reception of Pauline Mysticism: An Ideological Critique*, 363-374.

²⁹³ Lásd ENGBERG-PEDERSEN, *The Construction of Religious Experience in Paul*, 2008. vö. LIETAERT PEERBOLTE, *Paul's Rapture: 2 Corinthians 12:2-4 and the Language of the Mystics*, 2008.

3. Az ekstázis az azt megélt személy számára egyfajta legitimációt jelent, hatalmát, kiválasztottságát biztosítja. Ezt a legitimációs hangsúlyt értettük meg Mózes és a hetven prófétáló vén esetében vagy Saul királlyá kenetését követő ekstatiszikus történetekben.
4. Az ekstatiszishoz társuló viselkedés különböző csoportokban, korokban más-más módon nyilvánulhatott meg, ahogyan azt láttuk az antropológiai elemzésben, illetve a megfelelő bibliai szakaszok magyarázatában. Ezen felül az ekstatiszikus állapotokhoz kapcsolódó viselkedési mintázatot különböző csoportok különböző módon értékelték: így olykor szent megszállottságként, olykor pedig mentális zavarként magyarázták.
5. Újraértékelendő az a feltételezés, hogy a cselekvő és klasszikus próféták között fejlődés van. Inkább a prófétai élmények megnyilvánulási formáinak különbségeit látjuk. Ez egyértelműen azzal magyarázható, hogy a prófétákat különböző csoport, társadalmi közeg, történelmi szituáció keretezte be, amely számukra nem tudatos módon befolyásolhatta transzállapotukhoz társuló viselkedésüket. A *nábi* kifejezés viszont valószínűleg fejlődésen ment keresztül, ahogyan az izraeli és körülötte lévő népek hagyományai összeolvadtak.
6. Az újszövetségben a megváltozott tudatállapottal járó hittapasztalatok a *pneumához* köthetőek, amely az ősgyülekezet hittapasztalatainak elsődleges forrása.
7. Pál apostol a *pneuma* ajándékának megélésén túl feltételezhetően misztikus élményeket tapasztal Krisztusban (*en Christo*), amely egy unikális kifejezés a hittapasztalatra az apostol teológiájában.

4.3 VALLÁSOS/SPIRITUÁLIS KRÍZIS VAGY PSZICHÓZIS?²⁹⁴

Dolgozatunk egészének fő témája a spirituális-vallásos tapasztalat, mely sokszor akár megváltozott tudati működésekkel is jár. Ahogyan a fentiekben például a próféták kapcsán leírtuk, az Istentől indított transzcendens tapasztalatot megélő személy viselkedése alapján akár betegnek is tűnhet kívülről. A következőkben azt láthatjuk, hogy ez nemcsak egy átlagos szemlélővel fordulhat elő, de akár az egészség-betegség dolgaiban kiképzett orvosoknál is: mint látni fogjuk, a pszichiátriára pszichózis gyanúval beutalt pácienseknek mintegy 65%-a valójában nem pszichózisban, hanem spirituális krízisben szenved.

Az utóbbi évtizedek a spiritualitás és a vallásosság kutatása szempontjából igen termékeny időszaknak tekinthetők, hisz megszámlálhatatlan tanulmány jelent meg e jelenségek és különböző emberi magatartásformák, állapotok és betegségek kapcsolatával foglalkozva.²⁹⁵ Feloldódni látszik az a korábban már részletesen tárgyalt ellentét, amely a 20. század elején alakult ki a vallásosság, a spiritualitás, a pszichológia és a pszichiátria között. Ez az ellentét elsősorban reakciónak tekinthető a nyugati keresztyénség megnyilvánulásaira az akkori kulturális, társadalmi és politikai közegben egy összetett civilizációs változás részeként. Kezdetben Freud és a pszichoanalízis, később a behaviorizmus uralta évtizedekben a valláspszichológia háttérbe szorult, ám ennek ellenére fejlődése nem torpant meg.²⁹⁶ Napjainkban robbanásszerű kutatási kedv figyelhető meg a vallásosság és a spiritualitás témakörében; e kutatások leginkább a spiritualitásra irányulnak, az intézményes vallásosság hatásait diszkréten elkerülve, néha patologizálva.²⁹⁷

A korábban tárgyaltak tükrében itt is megállapítjuk, hogy a spiritualitás és a vallás átfedő fogalmak, de nem ugyanazok. A spiritualitás a transzcendens keresésére irányuló egyéni élmények, cselekvések és magatartásformák összességének tekinthető, míg a vallás ugyanezt meghatározott külső keretrendszerben, intézményes alapokon teszi. A vallásban is megtalálható a spiritualitás, de napjainkban a spiritualitás egyre inkább függetlenedik az intézményes vallásgyakorlástól.²⁹⁸ Érdemes megemlékeznünk arról, hogy több tanulmány szerint a spiritualitás dinamikus, hasznos és adaptív, ezzel szemben az intézményes vallás statikus és destruktív az egyénre vagy a tágabb közösségre nézve. Jelen kutatási munkánk

²⁹⁴ Lásd KÁLLAI & KÉRI, *Vallásos-spirituális krízis vagy pszichózis? A bázistünetek jelentősége a peripszichotikus állapotok elkülönítésében*, 102-110.

²⁹⁵ Lásd BONELLI & KOENIG, *Mental Disorders, religion and spirituality 1990 to 2010: a systematic evidence-based review*, 657-673. összefoglaló tanulmányát.

²⁹⁶ HUGUELET & KOENIG, *Religion and spirituality in Psychiatry*, 2007.

²⁹⁷ LITTLEWOOD & DEIN, *Did Christianity lead to schizophrenia?*, 397-420.

²⁹⁸ SÜLE, *A spiritualitás vizsgálatának egy klinikai módszere*, 369-377.

szempontjából az éles különválasztás nem releváns, emiatt használatos végig a kettős vallásosság-spiritualitás kifejezés.

A vallásosság-spiritualitás hangsúlyos és erőteljes pszichoszociális dinamizáló tényező, hisz az emberiség a transzcendensre való irányultsága jegyében háborúkat indított és békéket kötött, közösségeket számolt fel, alakított ki és tartott fenn. Ezzel együtt olyan individuális erőforrás lehet, amely az egyén számára számos pozitív hatással bír mind a testi, mind a mentális egészség vonatkozásában²⁹⁹ A spirituális dimenzió kiemelkedően fontos a pszichoterápiában,³⁰⁰ a társas kötődés stabilitásában, sőt, ma már általánosságban biopszicho-szocio-spirituális modellről beszélünk az egészségtudományokban.³⁰¹ Tanulmányok százai igazolták³⁰² a vallásosság-spiritualitás kapcsolatát különböző mentális betegségekkel, állapotokkal: csökkenti a depresszió kockázatát, protektív tényező a pszichoaktív szerhasználattal szemben, valamint a vallásos emberek ritkábban követnek el öngyilkosságot. Ezeken túl néhány tanulmány pozitív tényezőként beszél a vallásosságról a traumához és stresszhez kapcsolódó zavarok tekintetében: a pozitív spirituális megküzdési stratégiák pszichológiai jóléttel társulnak és csökkentik a környezeti tényezőkből fakadó traumakockázatot is (például a vallásosság - pozitív spiritualitás, a megélt negatív stressz, a pszichoaktív szerhasználat, az alkoholfogyasztás és a bűnözés fordított arányossága).³⁰³

Amennyire egyértelmű a felsoroltakból a vallásosság-spiritualitás jelentősége egyes mentális zavarok és szociális funkciók tekintetében, olyannyira homályos és feltáratlan ez a pszichózisokkal kapcsolatban.³⁰⁴ A pszichózis is egyfajta alterált tudatállapotnak tekinthető, így azért is nehéz ezen területen a tisztánlátás, mert a pszichózisból fakadó realitáskontroll torzulása hasonló lehet kívülről. Ugyanolyannak hathat egy nem vallásos személy, szakember számára a spirituális élményeket, vallásos tapasztalatokat átélő „tünettana”. A pszichózis leggyakoribb tünetei a téveszmék és az érzéksalódások, hallucinációk. Például több bibliai személy is a külső szemlélő számára pszichotikusnak is beállítható, hiszen sokan közülük hallották Isten hangját vagy látták jelenlétét és szilárd meggyőződések alakultak ki bennük ezen élmények következtében. (lásd a korábban tárgyalt Mózes alakját pl.)

²⁹⁹ ZONDA & PAKSI, *A vallás protektív szerepe a testi-lelki egészségben*, 185-201.

³⁰⁰ KELEMEN, *A pszichoterápiás és az öngyógyítás spirituális dimenziója*, 11-19.

³⁰¹ ANDREJKOVICS, GASPARIK, BOKOR, & FRECSKA, *Az orvoslás új paradigmája: a biopszichoszociospirituális modell*, 93-99.

³⁰² BONELLI & KOENIG, *Mental Disorders, religion and spirituality 1990 to 2010: a systematic evidence-based review*, 657-673.

³⁰³ PIKÓ, KOVÁCS, & KRISTON, *Spiritualitás, vallásosság és az alkoholfogyasztás összefüggései középiskolások körében*, 695-712.

³⁰⁴ KÉRI, *On the controversy of religion and psychosis*, 19-25.

Az adatok ellentmondásosak, a tisztánlátás nehéz. Janus-arcú jelenséggel állunk szemben, hisz vannak tanulmányok, melyek arról beszélnek, hogy a vallásos gyakorlat segít felépülni a pszichózisból a szelf újraformálódását segítve. A vallási közösség interperszonális kapcsolatok kialakulására ad lehetőséget, ezzel elvileg szupportív miliőt biztosíthat a rehabilitációhoz.³⁰⁵ Ugyanakkor számos alkalommal a hétköznapitól eltérő spirituális tapasztalat elkülönítése sem egyszerű a pszichotikus zavaroktól. Különösen kritikus ez a kérdés vallásos-spirituális jellegű krízisállapotokban, amelyek magukban foglalják a hit megkérdőjelezéséhez vagy elvesztéshez kapcsolódó distresszt, a megtéréselmények szélsőséges eseteit és a negatív spiritualitással kapcsolatos affektív és viselkedésbeli jelenségek (például elmélyült büntudat, elértéktelenedés és fenyegetettség-érzés, intenzív szorongás és kényszeres jellegű rituálék).³⁰⁶ Főleg az új vallási mozgalmak sajátossága a felsőbb hatalommal való közvetlen kommunikáció, a misztikus-látomásos élmények, sőt néha az elidegenedés- és befolyásoltatás-élmény is.³⁰⁷ Bibliai személyek pszichiátriai diagnosztikus megközelítéssel nagyon könnyen patologizálhatóak³⁰⁸. Menezes és Moreira-Almeida³⁰⁹ hasznos szempontokat közölt a spirituális élmények és a pszichózis differenciáldiagnosztikájához. Ezek a szempontok elsősorban az anamnesztikus adatokra, a beteg szociális funkcióira és a realitás-kontroll meglétére fókuszálnak.

Bucher a pszichózis és spirituális élmény tárgyalása során könyvében egy összefoglaló táblázatot közölt, amely jó tájékozódási alapot adhat a klinikai gyakorlatban.³¹⁰

2. táblázat. Az intenzív spirituális élmény és pszichózis összehasonlítása

| Intenzív spirituális élmény | Pszichózis |
|---|---|
| Kontrollálható | Kontrollálhatatlan |
| Bármikor ki lehet lépni belőle | Nincs lehetőség a kilépésre |
| Az érzéki élmények mentális konstrukciókként jelennek meg | Az érzéki élmények a fizikai valóság részeként jelennek meg |
| Elsősorban vizuális hallucinációk | Elsősorban akusztikus hallucinációk |
| Átmeneti állapot | Hosszabb ideig tartó állapot |

³⁰⁵ MCCARTHY-JONES, MARRIOTT, KNOWLES, ROWSE, & THOMPSON, *What is psychosis?*, 1-16.

³⁰⁶ EXLINE, YALI, & SANDERSON, *Guilt, discord, and alienation: the role of religious strain in depression and suicidality*, 1481-1496.

³⁰⁷ KÉRI, *On the controversy of religion and psychosis*, 19-25.

³⁰⁸ MURRAY, CUNNINGHAM, & PRICE, *The role of psychotic disorders in religious history considered*, 410-426.

³⁰⁹ MENEZES & MOREIRA-ALMEIDA, RELIGION, *Spirituality and psychosis*, 174-179., MENEZES & MOREIRA-ALMEIDA, *Differential diagnosis between spiritual experiences and mental disorders of religious content*, 83-90.

³¹⁰ BUCHER, *A spiritualitás pszichológiája*, 172.

| | |
|-------------------------------|--|
| Alázatos hozzáállás | Túlzott grandiozitás, az én túltengése |
| Az összekapcsolódás erősödése | Szeparáció |
| Integratív | Dezintegratív |

Ugyanakkor a spirituális krízis és a pszichózis elkülönítésére szempontjaik csak korlátozottan alkalmazhatóak: a spirituális krízis nem csupán egy élmény, hanem a transzcendenshez való kapcsolódás krízise, mely alatt a növekedés és a változás kaotikussá és megterhelővé válik.³¹¹ Ilyen epizódok alkalmával az egyén hirtelen és drámai módon a misztikus tapasztalat új mezejére lép. Sokszor félelem és zavarodottság uralkodhat el rajta, illetve megküzdési nehézségeik adódhatnak a mindennapi életben, a munkában és a kapcsolatokban is. A problémát tovább árnyalja, hogy a vallásos-spirituális krízis és a pszichózis hasonló klinikai képet mutathat, mint a súlyos és elhúzódó gyász, az eszkalálódó, átfogó veszteségélmény, tehát megjelenik az egyén szubjektív szenvedésérzése és interperszonális diszfunkcionalitása. Mindezekkel együtt a DSM-IV és a DSM-5³¹² is külön kategóriaként beszél a vallásos-spirituális krízisről, amelyet kultúraspecifikus jelenségként el kell különíteni a mentális zavaroktól.³¹³

Vizsgálatunk célja, hogy a vallásos-spirituális krízis és a pszichózis differenciáldiagnosztikáját segítő rendszerezett szempontokat mutassunk be a fenomenológiai pszichopatológia módszertanával. Vizsgálati eszközül a Bonn Skála módosított változatát választottuk, amely félig strukturált interjú formájában számszerűsíti a pszichózishoz kapcsolódó szubjektív élményeket, az úgynevezett bázistüneteket.³¹⁴ Ezek megkülönböztethetők a standard klinikai becslőskálákkal mérhető, megfigyelhető klinikai tünetektől. Már a pszichózisok prodromális, bevezető fázisában, valamint a peripszichotikus állapotokban (tréma) a páciensek gyakran beszámolnak az észlelés³¹⁵, a gondolkodás, az affektivitás és a szelf-mások elkülönülés élményének szubjektív megváltozásáról, amely fokozatosan a realitástesztelés³¹⁶ összeomlásába torkollhat. Ennek megfelelően például a

³¹¹ GROF & GROF, *Spiritual Emergency: The Understanding and Treatment of transpersonal Crises*, 30-43.

³¹² A római és arab számok tudatosan változtak a DSM kiadásai során, jelezve, hogy az 5. kiadás teljesen más alapokra helyezi a mentális betegségek osztályozását.

³¹³ LUKOFF & TURNER, *From spiritual emergency to spiritual problem: the transpersonal roots of the new DSM-IV category*, 21-50.

³¹⁴ KLOSTERKÖTTER, EBEL, SCHULTZE-LUTTER, & STEINMEYER, *Diagnostic validity of basic symptoms*, 147-154.

³¹⁵ Az észlelés alatt nem csupán a külső stimulusok érzékelését értjük, hanem annak feldolgozását. Az észlelés megváltozása tehát azt jelöli, hogy egy külső inger másként hat az egyén számára, mint ahogyan azt megszokta.

³¹⁶ Realitástesztelés vagy realitáskontroll alatt azt a képességet értjük, amely során az egyén meg tudja különböztetni a realitást az irrealitástól, a valóságot a nem valóságostól. Ezen képesség elvesztése a pszichotikus állapot egyik leglényegesebb jellemzője.

fények és a külső hangok túlzottan intenzívnek, elárasztónak, eltorzultnak, a figyelmet minden irreleváns részeltükben megragadónak tűnhetnek. A gondolatok belső megjelenése felgyorsult vagy meglassult, kusza és zavaros, távoli vagy idegen, lassan különválva az egyén intencióitól, a megérthető, megmagyarázható és konszenzuális valóságtól. Megformálódó téveszme vagy hallucináció még nincs, de az élményszínezet és az élményező uralhatósága már egyértelműen más. Különösen érzékenyen érintett a társas dimenzió belső leképezése: a beszédértés és a kommunikációs aktus nehezebb, mások távolinak, élettelennek és gépszerűnek tűnhetnek, és végül megjelenik az elidegenedés az én belső reprezentációjától, a szelf dezintegrálódik, feldarabolódik.³¹⁷

Kutatásunk egyik központi felvetése, hogy a kifejezett vallásos-spirituális krízisállapotok egy csoportja peripszichotikus jellegű szubjektív tapasztalatokkal jellemezhető, ám nem torkollik klinikai pszichózisba. Kritikus kérdés, hogy mindezt milyen bázistünetek kísérik: a Bonn Skála egyes dimenzióiban a vallásos-spirituális krízist átélő személyek magasabb értékeket mutatnak-e, és ez miként különböztethető meg a klinikai pszichózisok mintázatától?

4.3.1 Módszerek

4.3.1.1 Résztvevők

A vizsgálatban 106 pszichiátriai segítséget kérő személy vett részt (bevonási időszak: 2010-2019) a Nyíró Gyula Országos Pszichiátriai és Addiktológiai Intézetben (Nyíró-OPAI) és jogelődjeiben (Országos Pszichiátriai Központ és Nyíró Gyula Kórház). Az intézet szoros kapcsolatot ápol számos vallási gyülekezettel is. A diagnózisalkotás a M.I.N.I Plusz (Mini Nemzetközi Neuropszichiátriai Interjú Plusz [Mini International Neuropsychiatric Interview Plus]) segítségével történt.³¹⁸ Hetvenegy esetben állapítottunk meg stresszhez és traumához kapcsolódó zavart pszichózis tünetei nélkül (krízis), amelyből 31 volt vallásos-spirituális jellegű a DSM-IV kritériumai szerint. A beutaló diagnózis szerint a 31 vallásos-spirituális krízissel jelentkező páciensből 20 volt pszichotikus (65%), amit a M.I.N.I. Plusz és az egyéves utánkövetés nem igazolt. Valódi pszichotikus epizódot 35 esetben találtunk (20 szkizofrénia-spektrum zavar és 15 bipoláris zavar). A pszichotikus tüneteket a Pozitív és Negatív Szindróma Skála (Positive and Negative Syndrome Scale [PANSS]),³¹⁹ a depresszív és szorongásos tüneteket pedig a Hamilton Depresszió Skála (Hamilton Rating Scale for

³¹⁷ KLOSTERKÖTTER, HELLMICH, STEINMEYER, & SCHULTZE-LUTTER, *Diagnosing schizophrenia in the initial prodromal phase*, 158-164.

³¹⁸ BALÁZS & BITTER, *A M.I.N.I. Plusz kérdőív kritérium validitás vizsgálata*, 134-144.

³¹⁹ KAY, OPLER, & FISZBEIN, *The Positive and Negative Symptom Scale for schizophrenia*, 261-276.

Depression [HAM-D]) és a Hamilton Szorongás Skála (Hamilton Rating Scale for Anxiety [HAM-A])³²⁰ segítségével számszerűsítettük (3. táblázat). A vizsgálat a Helsinki Deklaráció alapelveinek megfelelően történt az *Egészségügyi Tudományos Tanács Tudományos és Kutatásetikai Bizottság* (ETT-TUKEB) engedélyével. A résztvevők teljes felvilágosítást követően írásbeli beleegyezést adtak.

3. táblázat. A résztvevők demográfiai és klinikai adatai

| | Pszichózis (n = 35) | Vallásos-spirituális krízis (n = 31) | Egyszerű krízis (n = 40) |
|--------------------|------------------------|---|-----------------------------|
| Férfi/nő | 21/14 | 12/19 | 18/22 |
| Kor (év) | 28,3 (8,9) | 29,5 (7,1) | 29,2 (9,0) |
| Iskolázottság (év) | 11,3 (4,5) | 12,0 (5,3) | 11,0 (5,1) |
| HAM-A | 22,4 (7,3) | 21,7 (8,6) | 30,6 (9,4)* |
| HAM-D | 20,4 (9,5) | 23,6 (8,9) | 22,9 (9,4) |
| PANSS | | | |
| Pozitív | 20,3 (7,4) | – | – |
| Negatív | 22,5 (8,3) | – | – |
| Általános | 55,4 (10,6) | – | – |

A táblázat az átlagokat mutatja (standard deviáció) a nemi eloszlás kivételével.

HAM-A – Hamilton Szorongás Skála, HAM-D – Hamilton Depresszió Skála

PANSS – Pozitív és Negatív Szindróma Skála; *p<0,01 a másik két csoporttal összehasonlítva

4.3.1.2 Bonn skála

A Bonn skála eredeti, félig strukturált interjúja 98 főtételt tartalmaz, amelyek további altételeket foglalnak magukban. Ez az összetettség a mindennapi gyakorlati alkalmazhatóságot megnehezíti, ezért a Parnas és munkatársai által javasolt rövidített változatra korlátoztuk méréseinket.³²¹ Korábban e változat magyar adaptációját sikerrel alkalmazták major depresszív zavar és a pszichózis prodromális fázisához társuló depresszív tünetek elkülönítésére.³²²

A Bonn skála módosított változatának tételei az alábbi pszichopatológiai dimenzióknak megfelelően csoportosíthatók (6 főcsoport, 55 tétel): 1. redukálódott affektivitás (4 tétel)³²³, 2. megváltozott szociális kontaktus (13 tétel), 3. perplexitás (11 tétel)³²⁴, 4. kognitív zavar (6 tétel), 5. szelf-zavar (8 tétel), 6. perceptuális zavar (13 tétel). A pontozás 0-55 között mozoghat, mindegyik tétel 1 (a szubjektív tapasztalat a tétel definíciója

³²⁰ HAMILTON, *A rating scale for depression*, 56-62.

³²¹ PARNAS, HANDEST, SAEBYE, JANSSON, *Anomalies of subjective experience in schizophrenia and psychotic bipolar illness*, 126-133.

³²² SZILY & KÉRI, *Anomalous subjective experience and risk in young depressed patients*, 229-235.

³²³ Az egyén érzelmi életének elsivárosodása, elszürkülése.

³²⁴ Az észlelés megváltozása, a külső ingerek belsővé tételének folyamatában zavar áll be.

szerint jelen van) vagy 0 pont (a szubjektív tapasztalat szerint a tételben foglalt élmény nincs jelen) lehet. Az egyes tételek által lefedett pszichopatológiai jelenségeket és a Bonn Skála dimenzióihoz tartozó Cronbach-alfa értékeket az 4. táblázat foglalja össze. Az egyes tételekre vonatkozó megítélők közötti egybehangzóság erős volt (Cohen-féle k γ >0,8).

4.3.1.3 Adatelemzés

Az adatokat a STATISTICA 13.1 (Tibco, Palo Alto) szoftvercsomag segítségével értékeltük ki. A klinikai és demográfiai paramétereket Welch-féle t-tesztekkel hasonlítottuk össze. A Bonn Skála és a klinikai becslőskálák (HAM-A, HAM-D, PANSS) közötti összefüggés megállapítására Pearson-féle korrelációs koefficienseket számítottunk ki, illetve a megmagyarázott variancia mértékét regresszióanalízissel tártuk fel. Az egyes csoportok elkülöníthetőségének pontosságát diszkriminációanalízissel határoztuk meg, különös tekintettel a Bonn Skála kritikus dimenzióira. A többszörös összehasonlítások miatt az alfa-értékeket a Bonferroni-módszer szerint korrigáltuk ($p < 0,05/n$, ahol n az összehasonlítások száma).

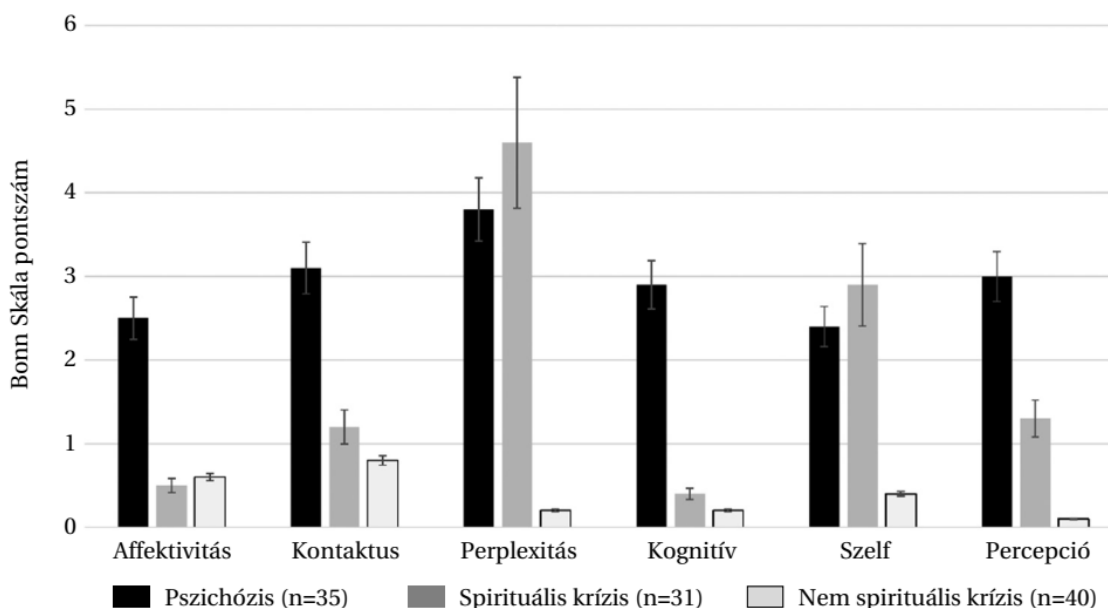
4.3.1.4 Eredmények

Bonn Skála

A Bonn Skála egyes dimenzióiból származó pontszámokat az 1. ábra mutatja. Ahogy várható volt, a pszichotikus csoport globálisan magasabb értékeket ért el összehasonlítva az egyszerű krízis csoporttal ($p < 0,001$), amely a bázistünetek markáns jelenlétére utal. Ez a megállapítás a pszichózis és a vallásos-spirituális krízis egybevetésekor csak részben teljesült: a perplexitás és a szelf-zavar esetében nem volt különbség, a pszichotikus és a vallásos-spirituális krízissel küzdő személyek hasonló pontszámokat értek el ($p > 0,2$). Ezzel összhangban e két dimenzió és a perceptuális eltérések mutattak különbséget az egyszerű és a vallási-spirituális krízis között ($p < 0,001$) (1. ábra).

1. ábra

A Bonn Skála átlagos pontszámai (standard hiba) az egyes dimenziókban



A pszichotikus személyek valamennyi esetben magasabb pontszámot értek el a kríziscsoportokkal összehasonlítva ($p < 0,001$), kivéve a perplexitást és a szelf-zavart, ahol a vallásos-spirituális krízistől nem különböztek ($p > 0,2$).

Diszkriminációanalízis segítségével megvizsgáltuk, hogy mely dimenziók különítik el leghatékonyabban a pszichózist a vallásos-spirituális krízistől. A két legjobb megkülönböztető tényező a megváltozott szociális kontaktus és a kognitív zavar volt: az előbbi 89%-os szenzitivitással és 85%-os specificitással, az utóbbi 93%-os szenzitivitással és 95% specificitással különítette el a pszichózist és a vallásos-spirituális krízist (szociális kontaktus: Wilk's lambda = 0,75; $F = 33,1$; $df = 1,64$; Mahalanobis távolság: 1,27; $p < 0,001$; kognitív zavar: Wilk's lambda = 0,81; $F = 37,8$; $df = 1,64$; Mahalanobis távolság: 1,38; $p < 0,001$).

Összefüggés a Bonn Skála és a klinikai skálák között

Nem találtunk szignifikáns korrelációt a Bonn Skála, a HAM-A, a HAM-D és a PANSS pontszámok között ($-0,2 < r < 0,2$; $p > 0,1$). A klinikai skálák értékei a Bonn Skála pontszámvarianciájának elenyésző részét magyarázták ($R^2 < 0,1$; $p > 0,1$). A korreláció gyengeségét kategorikus elemzéssel is megvizsgáltuk: a HAM-A, HAM-D és PANSS skálák segítségével a medián mentén a mintát alacsony-magas szorongás, depresszív és pszichotikus tünetek szerint osztottuk fel. Az alacsony vs. magas tünetekkel jellemezhető csoportok között nem volt szignifikáns különbség a Bonn Skála tekintetében ($p > 0,2$).

4. táblázat. A Bonn skála által vizsgált szubjektív élmények pszichopatológiai dimenziói

| A Bonn Skála dimenziói | Az egyes dimenziókhöz tartozó tételek |
|---|--|
| Redukálódott affektivitás ($\alpha = 0,71$) | <ol style="list-style-type: none"> 1. Csökkent iniciativa és dinamizmus 2. Anhedonia 3. Kisebbs intenzitású érzések mások irányába 4. Csökkent igény a társas kapcsolatokra |
| Megváltozott szociális kontaktus ($\alpha = 0,74$) | <ol style="list-style-type: none"> 1. Képtelenség társas kapcsolatok kialakítására és fenntartására 2. Sérülékenység átélése társas kapcsolatokban 3. Csökkent toleranciakészség tömegben 4. Mások viselkedése szokatlanul erős és mély hatást vált ki 5. Mások szenvedése szokatlanul erős és mély hatást vált ki |
| Perplexitás ($\alpha = 0,77$) | <ol style="list-style-type: none"> 1. Ambivalencia 2. Az érzések megkülönböztetésének nehézsége 3. Hiperreflektivitás/a természetesség elvesztése 4. A beszédértés nehezítettége 5. Vizualizációs képesség elvesztése 6. A szimbólumok megértésének képessége elveszik 7. Az észleletek jelentőségének megragadása elveszik 8. Kiélesedett észlelés 9. Az észlelt tárgyak részletei lekötik a figyelmet 10. Derealizáció: idegenség 11. Derealizáció: intruzív észleletek |
| Kognitív zavar ($\alpha = 0,72$) | <ol style="list-style-type: none"> 1. A gondolatok zavarodottsága, kuszasága 2. A gondolatok todulása 3. A gondolatok blokkolása 4. Egymást követő blokk és zavarodottság 5. A beszéd kifejezőképességének zavara 6. Csökkent iniciativa a gondolkodás terén, a gondolkodás célirányultságának csökkenése |
| Szelf-zavar ($\alpha = 0,70$) | <ol style="list-style-type: none"> 1. Belső (mentális, „pszichés”) deperszonalizáció 2. Testi deperszonalizáció 3. Tükörjelenség (az arc megváltozása a tükörben) 4. A cselekvések folytonosságérzésének megszakadása, megtörése 5. Áramütés-szerű testi érzések 6. A test mozgásának megváltozott érzése, a test taszításának vagy húzásának érzése 7. A test könnyűségének, nehézségének, lebegésének vagy zuhanásának érzése 8. A test összehúzódásának, kitágulásának vagy elvékonyodásának érzése |
| Perceptuális zavar ($\alpha = 0,70$) | <ol style="list-style-type: none"> 1. Homályos látás 2. Látótérkiesés érzése 3. Photopsia 4. Micro- vagy macropsia 5. Meto-chromopsia 6. Más emberek arcának vagy alakjának megváltozott észlelése 7. A tér összeszűkülése, a térbeli perspektíva megváltozása 8. A távolságérzékelés megváltozása 9. Az egyenes vonalak és élek érzékelésének eltérése 10. Dysmegalopsia 11. Tartós vizuális utóképek az inger eltűnése után, irritáció 12. Akoasma 13. A külső hangok erősségének vagy milyenségének megváltozása |

4.3.2 Megbeszélés

A vallásos-spirituális krízis és a pszichózis elkülönítése sokszor nem könnyű feladat: adataink szerint vallásos-spirituális krízis esetében a beutaló diagnózis 65%-ban vetett fel pszichózist, amit sem keresztmetszetileg, sem az egyéves követési fázis alatt nem sikerült megerősíteni. Valószínűleg a páciensek által hangoztatott vallásos, metafizikai tematikájú gondolatok erőteljessége, az ezekhez kapcsolódó perceptuális élmények (látomásos-misztikus tapasztalások), a szokatlan új rituális cselekedetek (glosszolália, prófétálás), a markáns affektív töltet és az egzisztenciális reorientáció (vallásos értékváltások és attribúciók) kelthették a pszichózis benyomását. Ehhez járulhat hozzá a Bonn Skála perplexitás és szelf-zavar dimenziója által jelzett változás is, amely hasonló volt pszichózisban és vallásos-spirituális krízisben: mindkét csoport közel egyforma mértékben számolt be deperszonalizációról, derealizációról, ambivalenciáról, az érzések megkülönböztetésének nehézségéről, hiperreflektivitásról, a természetesség elvesztéséről és a cselekedetek folytonosságérzésének megszakadásáról. Ennek ellenére a vallásos-spirituális krízis kimenetele nem volt kedvezőtlen, a pszichoszociális integritás nem károsodott a pszichózishoz hasonló mértékben. Egyszerű krízisben a Bonn Skála nem jelzett eltérést, a pontszám minden dimenzióban alacsony volt, pszichózis gyanúja nem merült fel, bár a szorongásos-depresszív tünetek ebben a csoportban is kifejezetten megjelentek.

A pszichózistól való elkülönítés különösen kritikus a szociokulturális közegből direkt nem levezethető vallási megtéréskor, ami a szűkebb és tágabb környezet, a családtagok és az ismerősök számára szokatlannak, megterhelőnek, rémisztőnek vagy akár bizarnak is tűnhet. Ilyenkor a megtérő nem él át krízist, a környezet aggodalmai miatt azonban könnyen kerülhet orvoshoz pszichózis gyanújával. Egy korábbi, hasonló vizsgálatba 53 személyt vontak be, akiket pszichózis iránydiagnózissal utaltak pszichiátriai ambulanciára.³²⁵ Valamennyiük gondolati világát vallásos-spirituális tartalmak jellemezték. Huszonkilenc esetben (55%) diagnosztizáltak szkizofrénia-spektrum zavart, míg 24 személynél (45%) rendhagyó megtéréselményekre derült fény, döntően pünkösdi-karizmatikus mozgalmakhoz, ahol a prófétálás, a nyelveken szólás (glosszolália) és a különféle transzjellegű rituálék megszokottak és bevettek. A megtérő és a pszichotikus csoportban a Bonn skála hasonlóan magas perplexitást és szelf-zavart jelzett, míg a redukálódott

³²⁵ KÉRI, *Self-Transformation at the Boundary of Religious Conversion and Psychosis*, 2017.

affektivitás, a neuropszichológiai tesztekkel is megerősíthető kognitív zavar és a szociális kontaktus eltérése kizárólag a pszichotikus csoportra volt jellemző.³²⁶

Mindezek alapján a klinikusnak két pszichopatológiai tünetkör lehet különösen hasznos: a társas kapcsolatok zavara és a kognitív deficit, melyeknél a vallásos-spirituális formakörben is az egyszerű krízishez hasonló alacsony pontszámokkal talákoztunk, robosztus elkülönítő tényezőként a pszichózis viszonylatában, ahol mindkét dimenzió egyértelműen érintett: megjelent a szociális kapcsolatok kialakításnak, fenntartásának és átélésének súlyos szubjektív zavara, amely a gondolkodás homályosságával, fellazulásával és időszakos blokkjával társult. Vallásos-spirituális krízisben a résztvevők nem számoltak be hasonló szubjektív élményekről.

Figyelemre méltó eredmény a Bonn Skála és a klasszikus klinikai becslőskálák (HAM-A, HAM-D, PANSS) közötti függetlenség, amely ellentmond az eddigi szakirodalomnak.³²⁷ A megfigyelés azonban nem meglepő. Míg a klasszikus skálák a páciens elmondása, közvetlen viselkedése és közeli életvezetése alapján számszerűsítik az alapvető pszichopatológiai tüneteket, addig a Bonn Skála kizárólag a belső világgal kapcsolatos szubjektív élményeket veszi figyelembe. Például a prodróma peripszichotikus szakaszában a páciens még beszámolhat arról, hogy a gondolatait homályosnak, távolinak és idegennek éli meg, a kibomlott pszichózisban azonban a gondolatok besugárzását vagy elvonását már tényként közli; a szubjektív elidegenedésérzés háttérbe szorul, hiszen ehhez elégséges önreflektív kapacitással már nem is rendelkezik. Így a Bonn Skála és a PANSS segítségével akár ellentétes irányú változásokat is rögzíthetünk.

A Bonn Skála mindennapos alkalmazhatóságának korlátja a mérőeszköz összetettsége, illetve a szubjektív élményvilág konszenzusos leírhatóságának kétsége. Ennek ellenére a skála megfelelő képzés és gyakorlat esetében elfogadható reprodukálhatósággal alkalmazható: a szakemberek pontozása között erős konzisztenciát tapasztaltunk, a teszt megbízhatósága is megfelelő volt. Ez utóbbi kapcsán megjegyzendő, hogy a Cronbach-alfa értékek nem érték el a 0,8-at, amely a jó belső konzisztencia küszöbe (az alfa-érték 0,70-0,77 között változott az egyes dimenziókban, ami elfogadható tartomány).³²⁸ Ez a limitáció az irodalomban széles körben megfigyelt jelenség a Bonn Skála vonatkozásában, amely

³²⁶ i.m.

³²⁷ VOLLMER-LARSEN, HANDEST, & PARNAS, *Reliability of measuring anomalous experience: the Bonn Scale for the Assessment of Basic Symptoms*, 345-348.

³²⁸ CORTINA, *What is coefficient alpha? An examination of theory and applications*, 98-104.

elsősorban akkor jelentkeznek, ha a tételek számát csökkentjük és a kinyert adatok tartománya szűk.³²⁹

Felmerül persze a kérdés, hogy mi különbözteti meg azokat a spirituális tapasztalatokat megélő személyeket, akik nem kerülnek be az orvosi ellátásba, azoktól, akik krízisbe kerülnek. Nyilvánvaló ugyanis, hogy sokkal többen nem kerülnek orvoshoz, mint amennyien igen. Erre a kérdésre választ ez az adatgyűjtés nem tud adni, de azért megpróbálkozunk feltevéseket megfogalmazni.

Összességében kutatásunk két jelentős gyakorlati tényezőre hívja fel a figyelmet. Elsőként kiemelendő, hogy a pszichózis megállapításakor a vallásos-spirituális gondolkör dominanciája, az én-élmény átalakulása, az egzisztenciális reorientáció, a viselkedés szokatlansága és hétköznapiságot megtörő jellege félrevezető lehet, tévesen a patológiás bizarréria érzetét keltve a vizsgálóban. Ilyenkor a társas kapcsolatok átélésének, a gondolkodás dinamikájának és a szubjektív érzékelés minőségének felmérése fontos támpontot adhat a helyes klinikai döntéshez. Második fontos következtetésünk a páciens szubjektív világába történő betekintés fontosságát hangsúlyozza a rutin mentális státusz felvételén túl. Ehhez megbízható és átfogó keretet ad a Bonn skála.

³²⁹ VOLLMER-LARSEN, HANDEST, & PARNAS, *Reliability of measuring anomalous experience: the Bonn Scale for the Assessment of Basic Symptoms*, 345-348.

4.4 HITTAPASZTALAT, MINT KAPCSOLAT. AZ IMÁDSÁG.

Albert Einstein egyik doktoranduszhallgató kérdésére, aki egy eredeti disszertációs téma iránt kutakodott, azt válaszolta: „Tudjon meg többet az imádságról! Valaki ezzel is foglalkozhatna végre.”³³⁰ Elgondolkodtató ez a tanács, ugyanakkor visszakérdezhetünk: Vajon az imádságot kutatni kell, nem csupán művelni? Hisz annyi mindent el lehetne mondani az imádságról, mégis oly kevesen imádkoznak rendszeresen. Miért kell foglalkozni az imádsággal, tudományos igényességgel? Nem lenne elég csupán gyakorolni, szükséges azt kutatni?

Bennem is rejlik ez a feszültség. Vágyom többet tudni és írni az imádságról, mint az emberi hittapasztalat, vallásgyakorlás egyik leggyakoribb megnyilvánulási formájáról. Ezzel együtt vágyom sokkal többet imádkozni, mert úgy érzem, mindig keveset teszem. Keresztyén emberként és teológusként úgy gondolom, hogy az imádság és a teológia összetartoznak. A teológiának hatása van az imádságra, az imádságnak pedig a teológiára. Az imádság adja azt a kontextust, amelyben a teológia történik, a teológia pedig segít megérteni az imádság természetét.³³¹ A reformátorok hittapasztalatát is az Istennel való kapcsolódás megélésének és ezen megélés teológiai reflexiójának együttese alkotta, misztikájuk a hittapasztalat és a teológiai értelmezés összefüggése.³³²

Természetesen a fejezet elején az az alapvető kérdés is felmerülhet, hogyan válhat az imádság hittapasztalattá? Az nem csupán egy vallásos gyakorlat? Az imádságot gyakorló életében ezen vallásos gyakorlat hittapasztalathoz is vezethet, gondoljunk csak Márk evangéliumában megjelenő imádság teológiára, ahol Jézus az imádságos életet a démonikus erők ellensúlyozására alkalmazza.³³³ De utalhatunk Kálvin hittapasztalatára, amikor is értelme az Isten jelenlétéhez kapcsolódik és átéli ezáltal jelenlétét (*vivificatio*),³³⁴ vagy a kontemplációt bevezető kontemplatív imádságra, amely által az egyén átélheti az Istennel való különleges egység kialakulását.³³⁵

³³⁰ YANCEY, *Az imádság*, 11.

³³¹ LANGFORD, *Theology and Prayer*, 255.

³³² FAZAKAS, *Luther és Kálvin kegyessége*, 79.

³³³ WERLINE, *The Experience of Prayer and Resistance to Demonic Powers in the Gospel of Mark*, 59-60.

³³⁴ MILES, *Theology, Anthropology, and the Human Body in Calvin's „Institutes of the Christian Religion”*, 304.

³³⁵ LARRIVEE & ECHARTE, *Contemplative Meditation and Neuroscience: Prospects for Mental Health*, 2018.

4.4.1 Az imádság vallástörténeti, vallásfenomenológiai megközelítése

Az ember létezéséhez hozzátartozik a vallásosság.³³⁶ A vallásos gyakorlatot, életformát az ember teremtette meg magának, hisz a világ erőtől függött és függ az élete és ezeket az erőket valamilyen formában befolyásolni igyekezett és igyekszik. Az emberi lét legarchaikusabb szintjén elképzelhetetlen volt a vallás nélküli élet. A vallás minden alapvető emberi cselekedetet (táplálkozás, fajfenntartás) áthatott.³³⁷ Mivel a vallásgyakorlás egyik alapvető eleme az imádság, ezért megállapíthatjuk, hogy az ember létezésével nem csupán a vallás létezik, hanem az imádság is. A vallás és annak gyakorlása elképzelhetetlen az imádság nélkül.³³⁸ Az imádság a vallásos élet minden fokán jelen van.³³⁹

Amikor az ember megtapasztalja a szent jelenlétét, akkor támadhat az a vágya, hogy azt valamilyen módon befolyásolja, annak hatalmát saját céljaira felhasználja direkt vagy indirekt úton. Bibliai példa előttünk Jákób esete³⁴⁰, amikor menekülése közben álmában találkozik a szent Istennel. Ébredése után meghatározott úton igyekszik befolyásolni azt a szentet, akit, amit megtapasztalt. Felismerte, hogy ez a hatalom fölötte áll és képes életét megőrizni, kísérni. Befolyásolását kövel, olajjal és szavaival igyekszik kivitelezni. Ezek a szavak jelenleg nagyon fontosak számunkra, kiindulópontként szolgálhatnak az imádság vallásfenomenológiai megközelítése szempontjából. Az ember tehát vallásos lény, aki állandóan megtapasztalja a szent jelenlétét valamilyen módon és ennek következtében megpróbálkozik annak befolyásolásával.³⁴¹ A befolyásolás szavakban való megnyilvánulásának Varga Zsigmond vallástörténeti alap műve szerint hatféle formája lehet: varázslás, imádság, elbeszélő anyag (mítoszok, legendák, mondák, mesék), vallásos tan, törvény, evangélium, mint a vallásos fejlődés megmagasabb foka.³⁴²

Témánk szempontjából fontos tisztáznunk az imádság és a varázslás közti összefüggést. Varga Zsigmond gondolatmenetében a varázslás egy agresszívabb, inkább a transzcendens direkt befolyásolását célzó aktus, amely sokszor verbális agresszióként is megjelenhet, amelyet varázslási aktus, cselekedet előz meg.³⁴³ Elkülöníti az imádságtól,

³³⁶ ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 28. vö. THEISSEN, *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*, 177.

³³⁷ HODOSSY-TAKÁCS, *A verbális befolyásolás művészete - avagy: Gondolatok az imádságról, mint a vallástörténet jelenségéről*, 184.

³³⁸ VARGA, *Általános vallástörténet*, 256-257.

³³⁹ Heiler monográfiáját idézi Varga Zsigmond in VARGA, *Általános vallástörténet*, 257.

³⁴⁰ 1 Mózes 28, 10kk

³⁴¹ HODOSSY-TAKÁCS, *A verbális befolyásolás művészete - avagy: Gondolatok az imádságról, mint a vallástörténet jelenségéről*, 184.

³⁴² VARGA, *Általános vallástörténet*, 253-254.

³⁴³ i.m., 254-255. (Jálics, *Szemlélődő lelkgyakorlat*, 2021) (Keating, 2009) (Tisdale, *Transpersonal Psychology and Jesus's Kingdom of God*, 1994, Volume 34 (3))

amely egyfajta alázatos meghajlás az istenség előtt, akit a vallásgyakorló nem utasítani, irányítani akar, hanem beismerve végességét és alárendelt voltát, kér. Tehát a varázslást cselekményekkel összekapcsolt parancsoló, befolyásoló tevékenységnek, az imádságot pedig egy aláhajló, kérő aktusnak interpretálja. Mindenképp elkülöníti a kettőt és hangsúlyozza a különbséget. Ezzel ellentétben Leeuw monográfiájában épp ellenkezőleg vélekedik, nem tesz éles különbséget a varázslás és az imádság között, az imádságot úgy értelmezi, mint a hatalom gyakorlását, mint a varázslás egy formáját³⁴⁴ Mindkét meggyőződésre hozhatunk példát a Szentírásból is: Illés próféta a Karmel-hegyen egyfajta varázsimával kér tüzet az égből és kap is (1 Királyok 18, 20kk), ugyanakkor előttünk vannak a zsoltárokból található bensőséges imádságok, amelyek bemutatják a zsoltáríró és Jahve különleges kapcsolatát (például a 32., 51. zsoltárok).

Az imádság és a varázslás között vannak különbségek, de nem nehéz belátni azt, hogy rengeteg az átfedés. Gondoljunk csak a sokszor előforduló, mai református gyakorlatunkra, amikor a lelkész nyilvánosan imádkozik egy gyülekezeti tag élethelyzeti problémájáért.³⁴⁵ A varázslás és az imádság minden bizonnyal egymás mellett létező és fejlődő valóságok, amelyek egymással átfedést mutatnak.³⁴⁶ Varga Zsigmond szerint a varázslás és az imádság ugyanazon lelki működésnek két ellenkező irányú megnyilvánulási formája, amelyek között sok az érintkezés és kapcsolódás. Az imádság átmehet varázslásba és a varázslás pedig imádságba.³⁴⁷

Az imádságnak különleges célja van. Nem csupán annyi, mint a varázslásnak: valamilyen változás elérése. Ettől sokkal több: az istenség válaszána megtapasztalása. Az ima eredendően párbeszédre törekszik, ezért más és több, mint a varázslás. Nem csupán az istenség akaratát akarja befolyásolni, hanem az istenség jelenlétében válaszokat akar kapni szó vagy jel formájában.³⁴⁸ Tehát az imádság célja a kétirányú kommunikáció, amelyből kibontakozik az isten ismerete, ezért az imádságot a személyesség és a valamilyen formájú, kétirányú kommunikáció jellemzi véleményem szerint. Ennek lehetünk tanúi például Dániel próféta esetében is, aki megérti az isteni üzenetet egy korábbi próféta szavain, írásán

³⁴⁴ LEEUW, *A vallás fenomenológiája*, 368.

³⁴⁵ Egyrészt a gyülekezeti imádság teológiailag legitim, ugyanakkor a gyülekezet, a hallgatóság interpretációja nem feltétlenül tükrözi ezt a meggyőződést: azt gondolhatják, ha a lelkész imádkozik valakiért vagy valamiért, annak erősebb befolyásoló hatása lehet az Úrra. Ebben a mai jelenségben is láthatjuk a varázslás és az imádság lehetséges keveredését.

³⁴⁶ KRASZNAY, *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztyén lelki életben és napjaink lelkigondozói-terápiás gyakorlatában*, 12.

³⁴⁷ VARGA, *Általános vallástörténet*, 257.

³⁴⁸ HODOSSY-TAKÁCS, *A verbális befolyásolás művészete - avagy: Gondolatok az imádságról, mint a vallástörténet jelenségéről*, 184.

keresztül és erre reflektálva szólítja meg az Urat: „*az ő uralkodásának első évében én, Dániel, megértettem az írásokból, hogy mit jelent azoknak az éveknek a száma, amelyekről az Úr igéje szólt Jeremiás prófétának, hogy hetven évnek kell eltelnie a romba dőlt Jeruzsálem fölött. Az Úristenhez fordultam, hozzá folyamodtam imádsággal és könyörgéssel, böjtölve zsákruhában és hamuban.*” (Dániel 9, 2-3)

4.4.2 Imádság az ószövetségben

Az ószövetségi iratok különböző formában közölnek imádságokat az olvasóval, ebből az is következik, hogy az ószövetségnek nincs egy egységes teológiai meggyőződése az imádságról³⁴⁹ A héberben nincs egységes terminológia az imádságra. A hálaadás, dicsőítés, könyörgés szavak is imádságot jelölnek, de annak különböző fajtáit. Két kifejezés hangsúlyos: *hitpallél* (*pll* ige *hitpaélja*) és az *atar* ige. A *hitpallél*ből képezték a *tefillah* főnevet, amely az imádságos zsoltárok felirataként is szerepel.³⁵⁰ A fogság alatt és után leginkább ez a két ige fejezte ki az imádság, imádkozás fogalmát.³⁵¹ Mindkét ige elsősorban olyan imádságot jelölt, amelyet az imádkozó közbenjárásként valaki másért vagy másokért mondott el. Nagyon érdekes, hogy az ószövetség teológiájában az imádság elsősorban nem egyéni érdekek érvényesítése a transzcendens előtt, hanem másokért való közbenjárás.³⁵²

Az imádság Istenhez intézett emberi szó – ebből a megállapításból kiindulva rengeteg szöveget imádságként értelmezhetünk az ószövetségben³⁵³ Már a genezis elején olvasunk arról, hogy az ember beszél Istenével, jobban mondva mentegetőzik. Mentegetőzik Ádám és Éva a bűneset miatt, mentegetőzik Káin is testvérgyilkossága miatt.³⁵⁴ Ugyanakkor az első imádságos megszólításról a Genezis 4, 26-ban olvasunk: „*Akkor kezdték segítségül hívni az Úr nevét.*” Ez a formula általában oltárépítéssel, áldozatbemutatással társult, ezt olvassuk Ábrámmal kapcsolatban is: „*Onnan tovább vonult a Bételtől keletre eső hegyvidékre, és felverte sátrát: Bétel esett nyugatra, Aj pedig keletre. Oltárt épített ott az Úrnak, és segítségül hívta az Úr nevét.*” (1 Mózes 12, 8) Az ősatyák nem csupán ilyen módon hívták segítségül az Úr nevét, hanem több alkalommal közbenjártak emberért vagy emberekért. Ezt látjuk Ábrahám esetében, aki közbenjár a feleségéért (1 Mózes 15, 1-5) és később Sodoma és Gomora érdekében is az Úr előtt áll. (1 Mózes 18, 16-33)

³⁴⁹ KUSTÁR, *Imádság az Ószövetségben*, 187.

³⁵⁰ HERBERT, *Bibliai lexikon*, 686.

³⁵¹ KUSTÁR, *Imádság az Ószövetségben*, 187.

³⁵² i.m., 188.

³⁵³ LIEFELD, *Prayer*, 931-933.

³⁵⁴ GOLDSWORTHY, *A Biblical-Theological Perspective on Prayer*, 21.

A fogság előtti periódust valamivel színesebb „imaélet” jellemzi. Láthatjuk az Exodus elején, hogy a zsidó nép kollektívan könyörög az Úrhoz és később, Mózes különleges kapcsolata jelenik meg az olvasó előtt, aki szemtől szemben kommunikál az Úrral. Ugyanakkor Mózes imádságait is a minden körülmények közötti közbenjárás vezeti, hisz közbenjár a népért, a lázadó testvéérért. Ezt a közbenjáró funkciót veszi át Józsué is a honfoglalás idején. A nép vereségekor Ajnál ő is közbenjár, de az Úr megállítja imádságát. (Józsué 7, 1kk)

A Bírák könyve is azzal kezdődik, hogy a nép Istentől kér tanácsot, beszélget vele. Az egész könyvet a nyomorúság, a nyomorúságban kiáltó nép és a szabadítót és szabadítást küldő Úr egymást követő ritmikája járja át. Tovább haladva az ószövetségi könyvekben, olvasunk egyéni imádságokról, könyörgésekről is, ha Annára vagy Ezékiás királyra gondolunk. Isten egyéni kérésüket meghallgatva változtatott sorsukon. Ezékiás gyógyulásért való imádságán kívül ugyanúgy közben jár, hisz az asszír fenyegetettség alkalmával királyi közbenjáróként lép Isten és a nép közé.

A cselekvő próféták, Illés és Elizeus életét is áthatotta az imádság. Illés feltámasztott egy fiút azzal, hogy imádkozott érte, (*„Majd az Úrhoz kiáltott, és ezt mondta: Istenem, Uram! Még bajt is hozol erre az özvegyre, akinek én a vendége vagyok, és megöled a fiát?! Azután háromszor ráborult a gyermekre, és így kiáltott az Úrhoz: Istenem, Uram! Térjen vissza a lélek ebbe a gyermekbe! Az Úr meghallgatta Illés szavát, a lélek pedig visszatért a gyermekbe, és az föléledt.”* 1 Királyok 17, 20-22) tüzet kért az Úrtól, hogy megszégyenítse Baál prófétáit (1 Királyok 18, 20kk). Elizeus hasonló körülmények között imádkozott egy meghaltért. Az író próféták is imádkoztak, szolgálatukat az imádság hatotta át. Különös, hogy Jeremiás számára megtiltja az imádságot az Úr. Itt érdemes visszautalnunk Józsué imádságának a tiltására is. (Az Ószövetség teológiájában van válasz a meg nem hallgatott imádságra. Általában erkölcsi tisztátalansághoz köti az ószövetségi gondolkodás azt a jelenséget, amikor Isten nem teljesít egy kérést, nem fordul oda a népéhez. Isten az imádságok meghallgatását bizonyos követelmények teljesítéséhez köti.³⁵⁵ *„Távol van az Úr a bűnösöktől, de az igazak imádságát meghallgatja.”* - Példabeszédek 15, 29) Éppen ezért mondja Isten Józsuénak, hogy álljon fel térdeiről és a nép között lévő bűnnel és bűnössel foglalkozzon (*„Az Úr azt felelte Józsuénak: Kelj föl! Miért fekszel ott, arccal a földre borulva? Vétkezett Izráel, megszegték szövetségemet, amelyre köteleztem őket, mert elvettek a kiirtásra szánt dolgokból, ellopták, és titokban a holmijuk közé tették. Azért nem tudtak*

³⁵⁵ KUSTÁR, *Imádság az Ószövetségben*, 191.

megállni Izráel fiai ellenségeikkel szemben, és azért futamodtak meg ellenségeik elől, mert utolérte őket az átok. Nem leszek többé veletek, ha nem pusztítjátok ki magatok közül a kiirtanivalót!” Józsué 7, 10-12), illetve ezért tiltja meg Jeremiásnak, hogy közbenjárjon a népért. (Jeremiás 7, 16; 11, 14; 15,1) Természetesen a bibliai szövegek teológiai üzenete itt nem az, hogy Isten nem hallja ezeket az imádságokat, hanem az, hogy nem hallgatja meg. Hallja, de az imádság „hatására” nem cselekszik, mert az imádság nem akarata szerint való illetve az imádkozó élete sem akarata szerint való.

A zsoltárokból többféle imádsággal találkozunk. Csak öt zsoltárt nevez a Szentírás szoros értelemben vett imádságnak (*Tefillah*-nak). Ezek a zsoltárok: 17, 86, 90, 102, 142.³⁵⁶ A zsoltárok között széles variációja van a könyörgéseknek, amelyben a könyörgő különböző szükségletekben szólítja meg Istent. Szükséglet a szabadulásra a bűnből (32, 51), az ellenségtől (3, 7, 13, 17, 26, 37, 143, 144), a rágalmazástól (4, 5), a betegségtől (102).³⁵⁷ Kicsit előre szaladva, de a zsoltárokhoz kapcsolódva, Jézus szenvedéstörténete magától értetődőnek feltételezi, hogy az egyes ember a zsoltár szavaival juttassa kifejezésre szenvedésével kapcsolatos érzéseit, ahogyan Jézus is teszi idézve a 42. vagy a 22. zsoltárt.³⁵⁸

A fogság és a fogság utáni kor imádságait már egy teljesen megváltozott kulturális és kultikus közeg szüli. A jeruzsálemi templom helyét átveszi a törvény és az ima. A kultuszban addig központi szerepet játszó templom megszűnik, emiatt a nép életében az Isten jelenlétének szimbólumát a törvény és a jelenlétének megtapasztalása, az ima veszi át. Ezt látjuk a fogságban lévő Dániel próféta életében, amelyben az imádság és a törvény ismerete központi szerepet játszik. Ebben a próféta könyvében látjuk az imádságos élet regularitását, hisz Dániel naponta háromszor imádkozik a felső szobájában úgy, hogy ablakai Jeruzsálem felé nyitva vannak (Dániel 6, 11). A fogságból való hazatérést is áthatja az ima, hisz Ezdrás közbenjár a népért, illetve Nehémiás is imádsággal kezdi munkálkodását.³⁵⁹

Összességében láthatjuk, hogy az Ószövetségben az imádság nagyon szerteágazó képet mutat. Érdekes, hogy a Mózes öt könyvében egyetlen törvény sem foglalkozik az imádkozással. Nincs utasítás az imádság tartalmi, formai, ideji vagy teológiai megjelenését illetően.³⁶⁰ Az imádságnak nincs kijelölt helye egyik liturgiában sem, lévén a szájából imádságot elhangzani nem „hallunk” Mózes öt könyvében ahhoz képest, hogy egyéb

³⁵⁶ LIEFELD, *Prayer*, 933.

³⁵⁷ u.o.

³⁵⁸ THEISSEN, *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*, 177-178.

³⁵⁹ LIEFELD, *Prayer*, 933.

³⁶⁰ KUSTÁR, *Imádság az Ószövetségben*, 187.

liturgiai elemek, öltözetek mennyire aprólékosan vannak leírva. Nincs utasítás, törvény, norma, csak az imádságok és imádságos élethelyzetek gazdag példatára.³⁶¹

Mindezeket összegezve az Ószövetség ima-teológiáját a következő pontokban foglalhatjuk össze:³⁶²

- Istenhez azért lehet imádkozni, mert Isten kész fogadni az emberi imádságot.
- Jahve olyan Isten, aki enged a könyörgésnek (1 Mózes 25, 21). Az Ószövetség nem ismer determinizmust, sem vak fatalizmust.
- Isten mindent tudó Isten, ezért lehet hozzá imádkozni.
- Isten mindenható, ezért érdemes hozzá fohászolni.
- Isten igazságos, ezért lehet hozzá bizalommal fordulni.

4.4.3 Imádság az újszövetségben

Az újszövetség speciális kifejezése az imádságra a *proszeukhesztai* ige, amely a hétköznapi görög nyelvben az istenséghez folyamodás leggyakrabban használt szava.³⁶³ A LXX ezzel a szóval fordítja az ószövetségi *tefillah* kifejezést. Használja még az újszövetség az *aiteo* igét is, amely akarást, valami iránti kérést, esetleg követelést jelent.³⁶⁴ Az *epikaleo* ige is imádságként fordítható. Ez az ige szerepel István vértanú megkövezésekor, amikor a mártír az Úrhoz könyörög, és az ellenségeiért kiált. Ezekon kívül egyéb szavak is jelölnek imádságot, kérést Isten felé, viszont a fent említettek a leggyakrabban használt terminusok.

Az újszövetség ima-teológiájának középpontjában az imádkozó Jézus áll. Jézus az, aki meghatározza az imádság tartalmi és formai kereteit a hegyi beszédben, azon belül pedig a miatyánkban. Ezzel együtt nem csupán tanítást ad az imádságról, hanem az élete is egy imádságos élet.

Jézus a Hegyi beszédben a vallásos külsőségek ellen szól az imádság tekintetében, hisz leszögezi: az imádság effektivitása nem az imádság ismételtetésében vagy hosszában rejlik. Az Atya ismeri szükségleteinket, így az imádság nem a problémáink elmondásából áll, hanem az Istenbe vetett bizalom kinyilvánításából.³⁶⁵ Jézus az ószövetségi hiátust tölti be azzal, hogy megadja az imádság konkrét példáját, a miatyánkot. Az előzőekben megállapítottuk, hogy az ószövetségben nincsenek tartalmi és formai rendelkezései az

³⁶¹ u.o.

³⁶² i.m., 190.

³⁶³ HERBERT, *Bibliai lexikon*, 688.

³⁶⁴ LIEFELD, *Prayer*, 931.

³⁶⁵ i.m., 934.

imádságnak, talán épp emiatt fontos az újszövetségben a krisztusi megnyilatkozás az imádság külső és belső tulajdonságait illetően. Jézus ima-példájával különleges módon interpretálja az Atyával való kapcsolatot: családi, bensőséges viszonyként értelmezi azt, hisz Atyának, apának szólítja benne Jahvet.

Az úri ima Lukács evangéliumában másként helyezkedik el kontextuálisan. Ott egy tanítvány kéri Jézust, hogy tanítsa őket imádkozni (Lukács 11, 1). Erre a kérésre adja Jézus válaszként ezt az ima-mintát. Lukács beszámolójában az Úri imádságot egy példázat követi, amelyben Jézus azt akarja leszögezni, hogy kitartóan kell imádkozni, ameddig Isten nem válaszol az imáinkra. Máté is hozza ezt a felszólítást a hegyi beszédben, de a Lukács által közölt példázat nélkül. Tehát Jézus tanít az imádsággal kapcsolatosan több dolgot: (1) az imádság bensőséges beszélgetés az Atyával, nem pedig közönség előtt való színjáték (Máté 6, 5-6); (2) az imádság ne legyen szószaporító (Máté 6, 7); (3) a kitartó imádság meghallgatásra talál (Máté 7, 7-11; Lukács 11, 9-13); (4) az imádság elengedhetetlen tartalmi elemei (az úri ima); (5) az ima erejével démonokat lehet kiűzni (Máté 17, 14-20); (6) a hittel való imádságnak természetfeletti ereje van (Máté 21, 18-22).

Ahogy korábban is említettem, Jézus nem csupán tanított az imádságról, hanem az élete egy imádság volt. Különösen Lukács tárja elénk az imádkozó Jézus alakját, aki akár éjszakákon át is imádkozott (Lukács 4, 42). Imádkozott, amikor megkeresztelkedett, amikor elhívta a tanítványokat, imádkozott a kereszten és még sok más alkalommal.

János evangélista a szinoptikusokhoz képest egyedi módon beszél az imádkozó Jézusról. János teológiájában teljesedik ki az az ószövetségi gondolat, mely szerint Isten és népe között egy közbenjáró imádkozik. Így imádkozott Mózes, Salamon király vagy egy-egy zsoltáros. Mint megállapítottuk, az ószövetségi iratokban az imádság elsősorban közbenjárás, másokért való könyörgés. Ezt az ószövetségi gyakorlatot látjuk kiteljesedni Jézus Krisztusban. János evangéliumában tehát két fontos megállapítást tehetünk tárgyunk szempontjából. Először is az imádság meghallgatásának garanciája az, ha Jézus nevében hangzik el (János 14, 13), mivel az imádság úgy jelenik meg, mint egy különleges *communio*, közösség, azonosulás Krisztussal.³⁶⁶ Ez a közösség ábrázolódik ki a Krisztus testében és vérében, a szőlővesszők példázatában. Krisztus az imádság alapja és biztosító azoknak, akik őbenne vannak.

Másrészt pedig előttünk van Jézus Krisztus főpapi imádsága, mint egy közbenjáró könyörgés, amelyben összegződik Krisztus imaélete és tanítványaihoz való viszonya. Az

³⁶⁶ SMITH, *Prayer*, 865.

imádság esszenciáját a Krisztus és Atya egysége, Krisztus és a tanítványok egysége, valamint a tanítványok egysége adja meg. A közösség, a különleges kapcsolat a főpapi imádság lényege.³⁶⁷

Az Apostolok Cselekedeteiben a Lukács evangéliumában tapasztalt hangsúlyozás folytatódik az imádságot illetően. Júdás helyére úgy választanak apostolt, hogy előtte imádkoznak érte a felső szobában (ApCsel. 1, 24kk). Az első gyülekezet mindennapi életéhez hozzá tartozott az imádság (ApCsel. 2, 42), amelyet a templomban is gyakoroltak akkori szokás szerint (ApCsel. 3, 1). Lukács összekapcsolja az imádságot a Szentlélek jelenlétével és munkálkodásával.³⁶⁸

Pál Apostol imádságának középpontjában a Krisztus-esemény áll. Pál levelei elején a Krisztus-eseményből következő testvérek hitéért hálát mond imádságaiban. Hálaadása Krisztusra és a Krisztus munkálkodásának látható eredményeire fókuszál.³⁶⁹ Fontos szerepet játszik Pál gondolkodásában a Szentlélek, mint az imádság mozgató ereje.³⁷⁰

Jakab 1, 5-7 bátorítja az imádkozót arra, hogy kérjen bölcsességet Istentől, a 4, 1-3 a meg nem hallgatott imádság témájával foglalkozik oly módon, hogy a kérések lelki motivációit elemzi. Az 5, 13-18 a levél leghangsúlyosabb imádsággal foglalkozó része. Az ima létjogosultságáról és erejéről beszél ez a rész. Ószövetségi példa is szerepel ebben a szakaszban, Illés próféta csodája van megemlítve, mint amely igyekszik megerősíteni az imádság effektivitását.³⁷¹

A Jelenések könyvében himnikus formájú imádságokkal találkozunk. (4, 6-11; 5, 8-12; 7, 10-12; 11, 16-18) Ezek a himnikus imádságok a szerző által ismert akkori liturgiai himnuszok visszhangjai lehetnek.³⁷² A 8. fejezetben van egy érdekes, beszédes kép. A szentek imádságai felszállnak az Úr trónusa elé az illatáldozatként odatett füstölőszer füstjével keveredve. Ezek az imádságok valamilyen módon befolyásolják a mennyei folyamatokat, amelyek azt követően visszahatnak a földi eseményekre. Így a bibliai rész tárgyalásának végén visszakanyarodunk a vallásfenomenológiához, hisz a szentek imádsága egyfajta befolyással van a transzcendensre, amely transzcendens hatalom hatással van a földi eseményekre. Természetesen be kell látnunk, hogy az üldözött egyház kétségbeesett

³⁶⁷ u.o.

³⁶⁸ LIEFELD, *Prayer*, 935.

³⁶⁹ i.m., 936.

³⁷⁰ GOLDSWORTHY, *A Biblical-Theological Perspective on Prayer*, 24.

³⁷¹ LIEFELD, *Prayer*, 937.

³⁷² GEBAUER, *Prayer, New Testament*, 295.

könyörgésével állunk szemben, amelyre a Krisztus felszabadító eljövételének ígérete a válasz: *Ámen! Jövel, Uram, Jézus!* (Jelenések 22, 20)

4.4.4 Reformátori imateológia

4.4.4.1 Kálvin az imádságról

Kálvin János Institutiojának harmadik könyvében a huszadik fejezetet szánta az imádság tárgyalásának.³⁷³ Ebben a fejezetben elég terjedelmesen, 52 pontban foglalkozik az imádsággal. Gondolatmenetének felépítése logikus, követhető, igyekszik minden részletre kitérni. Kálvin teológiája az imádságról krisztocentrikus és ezzel együtt nagyon gyakorlatias. Lássunk egy rövid vázlatot, hogyan építette fel Kálvin az imádságról szóló tanítását (zárójelben az alpontok szerepelnek):

- Bevezetés – Isten töltheti be szükségünket (1-3)
- A helyes és szabályszerű imádság 4 törvénye (4-14)
- A helytelen imádságok meghallgatásának kérdése (15-16)
- Krisztus az egyedüli közbenjáró (17-20)
- Szentek, mint közbenjárók – a Szentírásban erről semmi sem található (21-27)
- Pál imádság-teológiája: hálaadás, kérés, szüntelen imádkozás, közös imádság, nyelveken szólás, ének és imádság (28-33)
- A Miatyánk magyarázatának bevezetés (34-35)
- A Miatyánk magyarázata (36-47)
- A Miatyánk, mint példa-ima – záró gondolatok (48-50)
- A meg nem hallgatott imádság kérdése (51-52)

Kálvin az imádsággal foglalkozó fejezetet az Institutioiban azzal a megállapítással kezdi, hogy az ember Isten előtt szükségben van. Bizonyossága lehet ebben a szükségben arról, hogy Istennél minden megvan szükségeinek betöltésére. Az imádság tulajdonképpen arra szolgál, hogy az Úrnál rejlő kincseket elkérje tőle, beismerve ezzel azt, hogy ő mennyire szegény. „*Tehát az imádság jóvoltából juthatunk hozzá ahhoz a kincshez, amely a mennyei Atyánál van letéve számunkra.*”³⁷⁴

Ebben a bevezető részben úgy értelmezi Kálvin az imádságot, mint az ember sajátos kommunikációját Istennel, mely által mennyei szentélyébe lépve Istent szemtől szemben

³⁷³ Inst. 3.20.

³⁷⁴ Inst. 3.20.1-3.

emlékezteti ígéreteire. Az imádságot ezen túl ahhoz a folyamathoz is hasonlítja, amelyben a kincskereső kiássa a már előre megismert helyen lévő kincset. „*az imádsággal ássuk ki azt a kincset, amelyre az Úr evangéliuma rámutatott, hitünk pedig meglátott.*”³⁷⁵

A harmadik pontban azzal a veszéllyel foglalkozik, miszerint egyesek az imádság hasznosságát kétségbe vonják, hisz Isten úgy is tudja, mire van szükségünk, illetve nem tudjuk akarát megváltoztatni, ezért felesleges imáinkkal őt ostromolni. Kálvin válaszában mindkét gondolkodásmódot tévesnek ítéli. Először is leszögezi, hogy az imádságra elsősorban nekünk, embereknek van szükségünk, az imádságnak ránk van nagy hatása. Illést hozza példaként, aki megígérte Ahábnak az esőt, de várakozásában nem felfuvalkodott, hanem alázatosan imádkozott és ekképpen várta a mennyei áldást. Másrészt pedig zsoltárverseket idézve bizonyítja, hogy Isten a kitartó imádságot és könyörgést bizonyosan meghallgatja, sőt közelebb van azokhoz, akik bizalommal és kitartóan imádkozva fordulnak hozzá.

Tanítását Kálvin már rögtön az elején azzal kezdi, hogy leszögezi a helyes és szabályszerű imádság ismérveit. Tetszetős a módszere, hisz nem ostromlással tölti ki a lapokat elsősorban, hanem kifejti, szerinte mi a helyes magatartás az imádkozást illetően.³⁷⁶

Előkerülnek olyan bibliai példák, amelyekben nyilvánvaló az, hogy az imádkozó imádságának motivációja hibás, ennek ellenére Isten mégis teljesíti kéréseiket.³⁷⁷ Úgy is fogalmazhatunk, hogy a kálvini alapszabályok betartása nélküli imádságokat is meghallgatja az Úr, ha bizonyos bibliai imádságokra gondolunk. Jótám és Sámson példáját említi meg a szerző, de egyben leszögezi, hogy a kivételek nem rendítik meg az alapszabály létjogosultságát, sőt, inkább megerősítik azt. Kálvin arról is beszél, hogy Istennek nem mindig tetszik az a kérés, amelyet teljesít. Gondolatmenetében odáig megy, hogy Augustinust idézve, Isten mennyei bölcsességének és rendező hatalmának tulajdonítja a szabálytalanul elhangzott imádságokat, hogy azok teljesülésén keresztül mégiscsak a Mindenható akarata érvényesüljön. Összefoglalásként elmondja, hogy ezeknek ellenére imádságainkban törekedjünk a 4 alapszabály betartására.

Kálvin a Krisztus, mint egyedüli közbenjáró témát kifejtve gyakorlati vizekre evez és leginkább Pál imádság-teológiájának megállapításaival foglalkozik. Először arról beszél, hogy az imádságnak nem szabad kérésekre és könyörgésekre korlátozódnia, hisz a hálaadás és a dicséretmondás elengedhetetlen velejárója a könyörgésnek. Számos zsoltárverset, Pál

³⁷⁵ u.o.

³⁷⁶ Inst. 3.20.4-11.

³⁷⁷ Inst. 3.20.15-16.

leveleiben fellelhető buzdítást hoz példaként. A Zsoltárok 50, 15 a kiindulópontja gondolatmenetének, mely zsoltárvers kérésre buzdít, de a meghallgatott kérést ezen a versen belül is az Isten dicsérete koronázza meg. Minden kérés hamis és bűnös, ha nem járul hozzá hálaadás.³⁷⁸

Mivel Isten szüntelen okot ad arra, hogy imádságainkban dicsőítsük őt hálaadásunkkal, ezért szüntelen imádkoznunk kell, amelyre Pál egyértelműen útmutatást ad. Viszont ez nem lehet igaz a nyilvános, liturgiai, istentiszteleti keretben elmondott imádságra, melynek igazodnia kell a külső rendhez. Nem szabad összekeverni az egyéni élet szüntelen imádkozását a nyilvános szócsépléssel, amelyet Krisztus egyértelműen megtilt a hegyi beszédben. Természetesen az egyéni imaéletben sem jelent a szüntelen imádkozás híg fecsegést Isten irányába, amellyel emberi akaratunk teljesülésének kicsikarását akarjuk elérni.

Kálvin beszél arról is, hogy az egyéni imaélet összefügg a szentek közösségében való imádkozással. Aki nem tud a szentek közösségében imádkozni, annak minden valószínűség szerint hiányos az egyéni imaélete. A 30. pontban leszögezi, hogy Isten rendelte el a hívők számára a közös imádságot, amely rendeléséhez ígéretet is fűzött, miszerint akik ketten vagy hárman összegyűlnek az ő nevében, teljesíti azok kívánságait. Fontos, hogy a közös könyörgés ne a látványra törekedjen, hanem igaz és őszinte érzés hassa át a közösségben könyörgőket.

Ezeket túl arról is szó esik, mi történik, ha az imádságnak a külső formája változik. Így érinti az énekekben elmondott imádság és a nyelveken szólás kérdéseit Kálvin. Az énekes imádsággal kapcsolatban hangsúlyozza a korábban elhangzott axiómákat és figyelmeztet, hogy a fülünk ne a dallamban gyönyörködjék, mint inkább a szavak lelki értelmében. Mivel a szavak lelki értelme áll középpontban, a nyelveken való imádkozással kapcsolatban is az értelmezés mindenképp szükséges lehetőségére helyezi a hangsúlyt. Egy mondatban megemlékezik a testtartásokról is, melyek az Isten előtt való érzésünk kifejezői lehetnek.³⁷⁹

Kálvin az eddig leírtakat az imádság tartalmi elemeinek tekintette, a Miatyánk pedig egy formai minta, melyben Krisztus jósága és készsége bizonyosodik meg. Mintaszövegnek tekinti az Úri ima felépítését, formáját. Platón példájából indul ki, aki szerint veszélyes, ha az emberek nem tudják, mi a hasznos kérés. Egy Zeuszhoz intézett imamintát hoz fel példának és kihangsúlyozza, hogy még a pogányok is belátták annak veszélyét, ha Istentől helytelent és helytelenül kérnek. A következő pontban (35) Kálvin leírja, hogy a Miatyánk

³⁷⁸ Inst. 3.20.28.

³⁷⁹ Inst. 3.20.33-34.

6 kérésből áll, tehát nem csatlakozik azokhoz, akik 7 kérést különböztetnek meg. Meggyőződése szerint az első három kérés Isten dicsőségének kiemelésére szolgál, a második három kérés pedig a mi gondunkra tekint.³⁸⁰

A Hegyi beszédben elhangzó változatát magyarázza Kálvin az Úri imádságnak, ellentétben Lutherrel, aki a Lukács evangéliumában közöltet kommentálja.

Kálvin az úri ima magyarázatát követően hangsúlyozza, hogy ezen imádsághoz kell minden más Szentírásban előforduló vagy a hívők szívéből fölfakadó imádságot igazítani, értelmezni, hisz nincs olyan imádság, amely Krisztus tanított imádságának tökéletességével felérne. Ösztökére is szükségünk van az imádkozáshoz, ezért Kálvin gyakorlati tanácsot is ad az imádságos hívő élethez. Azt javasolja, hogy legyenek a hívő mindennapjaiban kijelölt és elkülönített órák az imádkozásra. Felkelés után, reggeli előtt és este, illetve lefekvéskor javasolja az imádkozást, természetesen meghagyva mindenkinek a szabadságot, hogy saját életviteléhez igazítsa ezeket az imaidőket. Imádságainkban Isten akaratának érvényesülését kérjük elsősorban – ezt is hangsúlyosnak tartja.

4.4.4.2 Luther ima-teológiája

Luther Márton mind a Kis Kátéban mind pedig a Nagy Kátéban foglalkozik az imádsággal. A Kis Kátéban egy rövid magyarázat szerepel a Miatyánkkal kapcsolatosan, a Nagy Kátéban pedig egy terjedelmesebb bevezetőt követően foglalkozik a Miatyánk magyarázatával.

Kálvinhoz képest rövidebb az imádságról írt elmélkedése, viszont olvasásra dinamikusabb, gyakorlatibb. Sok hasonló gondolat, megállapítás felfedezhető a két reformátor imádság teológiájában. Luther a Miatyánk magyarázatában 7 kérést különböztet meg Kálvinnal ellentétben, aki hat kérésre bontja a Miatyánkban szereplő könyörgéseket. Luther Lukács evangéliumából, Kálvin pedig Máté evangéliumából dolgozik.

Luther az imádsággal foglalkozó részt a Nagy Kátéjában a tízparancsolat és a hitvallásmagyarázat után helyezi el. Bevezetőjében azzal kezd, hogy a parancsolatokat meghallva és a hitigazságokat megismerve az ember még inkább rádöbben arra, hogy mennyire szüksége van az imádságra. Istent állandóan ostromolnunk kell, hogy segítsen megtartani parancsolatait és megmaradni a hitigazságokban, amelyet megértettünk.

³⁸⁰ Inst. 3.20.34.

Kálvinhoz hasonlóan Luther is arról beszél, hogy az imádság isteni parancs, amelyet keresztyénként teljesítenünk kell. Szembeszáll azokkal, akik feleslegesnek, hiábavalónak pecsételik az imádságot. A második parancsolat (számunkra harmadik parancsolat) egyfajta inverz értelmezését alkalmazza, és ezt tekinti az imádságra való felhívásnak. Ezért mindenképp elutasítja azokat a téves emberi gondolatokat, amelyek úgy vélekednek, hogy az imádság felesleges.

Arról az emberi magatartásról is beszél, amely igyekszik Isten jelenlétét elkerülni. Az ember szíve reménytelenül romlott és menekül az Úr elől. Nem szabad méltatlannak tartanunk magunkat, mert az Úr sokkal jobban haragszik azért, ha nem imádkozunk, mintha méltatlanul állnánk elé.

Beszél arról is a reformátor, hogy az imádságot sokan az ördög nevében rosszul tanították, mert cselekedetté degradálták. Ezzel azt hangsúlyozták, hogy a kötött formulákat el kell mondani és ezzel az imádság feladata cselekedetként megtörtént az Isten előtt. Meglátása szerint szerencsejáték ez az imádsággal.

Luther számára nem annyira hangsúlyos a szentek közbenjárása elleni harc, mint Kálvin számára. Ő egy kicsit más oldalról közelíti meg a kérdést. Arról beszél, hogy a szentek életét tarthatjuk tökéletesebbnek a magunkénál, de az imádságunk nem értéktelenebb az övékéénél, Isten parancsa az imádságra ugyanolyan érvényes ránk nézve, mint például Szent Pál számára. „*Szívesen elismerem, hogy személyére nézve szentebb, mint én, de a parancsolatra nézve nem, mert Isten az imádságot nem a személyért, hanem ígéjéért és az engedelmségért fogadja el. Imádságomat pedig ugyanarra a parancsolatra alapítom, amelyre az összes szentek is alapítják. Sőt ugyanazt kérem is, amiért ők imádkoztak és könyörögtek mindnyájan. Ezért hát igen nagyra tartom imádságomat, sőt nagyobb szükségem van rá, mint azoknak a nagy szenteknek.*”³⁸¹

A bevezetés végén Luther összefoglalja meglátásait az imádsággal kapcsolatban. Imádkoznunk kell, mert:

1. Isten parancsolta, mi pedig engedelmséggel tartozunk neki
2. Ígéret fűződik hozzá (Kálvinhoz hasonlóan a Zsoltárok 50, 15-öt hozza fel példának)
3. Isten nem csupán parancsol és ígér, hanem bizonyosan a segítségünkre is siet.

Befejezésként az igazi imádság ismertetőjegyéről tanít, mely szerint az imádkozó igazán szükségben érzi magát Isten előtt. Kálvin ezzel a gondolattal kezd az Institutióban. Beszédes kép, amelyet Luther alkalmaz: a szükségben magától ömlik az imádság az

³⁸¹ ORDASS, *Az Evangélikus Egyház Hitvallási iratai II.*, 165.

emberből. Ömlik úgy, ahogyan ömlenie kell. „Isten tehát nem is azért akarja, hogy nyomorúságodat és kívánságodat elpanaszold, mintha Ő nem tudna arról, hanem azért, hogy szíved fölgerjedjen arra, hogy egyre buzgóbban és egyre többet kérj, és szélesre nyisd és tárd köpenyedet, hogy sokat kapj.”³⁸²

Kálvin és Luther bevezetőjét olvasva két különbséget tudtam megfigyelni. Egyrészt Luther gondolatmenetében az ellenség leginkább az ördög és a katolikus egyház tévtanításait is az ördög munkálkodásának tekinti elsősorban, ezzel szemben Kálvint olvasva olyan érzésünk van, mintha a katolikus egyház és annak feje lenne maga a gonosz. Luthernél még annyi eltérés van, hogy imapéldát is hoz az olvasó számára, ez Kálvinra nem volt jellemző. Tehát Luthernél az ördög hangsúlyos, Kálvinnál pedig a Katolikus Egyház.

Látva a reformátorok imaéletét, imádságról való felfogásukat, mindenképp inspirálóak a protestáns lelkiség megújítása tekintetében. Az igére való válaszként felfogott, elmélyült imaélet mindkét reformátort jellemezte. A reformátorok úgy művelték a teológiát, hogy közben helyet adtak a hittapasztalatok megélésének, ezért szükséges, hogy végre meghaladásra kerüljön egy olyan teológiai tudományértelmezés, amely kizárja, ellehetetleníti a személyes és szubjektív hittapasztalatok, spirituális élmények átélését.³⁸³

4.4.5 Az imádság valláspszichológiája

A bibliai teológiai megállapítások és a reformátori imateológia ismertetése után röviden érintünk valláspszichológiai aspektusokat. Az imádság egy vallásos coping-nak s tekinthető, amelyek által az ember kezeli életének kezelhetetlen helyzeteit.³⁸⁴ Jansen és Bänzinger az imádságokat aszerint, hogy azok az embert vagy Istent aktivizálják egy probléma megoldása érdekében négy típusba sorolják:³⁸⁵ A kérő imádság (1) Isten cselekvéséért könyörög, akinek az ember alárendeli magát (deferring mode); Dicsőítő és hálaadó imádságban (2) az Isten és az ember együttes tevékenysége tükröződik: a hála az embert válaszra kötelezi (collaborative mode); A pszichológikus imádság (3) az ember önaktivitását célozza az adott helyzettel kapcsolatban (self-directing mode); A meditatív imádság (4) során mind az ember, mind pedig Isten inaktív, a folyamat lényege az egymással

³⁸² i.m., 167.

³⁸³ FAZAKAS, *Luther és Kálvin kegyessége*, 106.

³⁸⁴ THEISSEN, *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*, 178.

³⁸⁵ JANSSEN & BÄNZINGER, *Praying as a universalising variable*, 100-112.

való kapcsolat mélyítése (receptive mode). Ennek összefoglalását láthatjuk a következő táblázatban.

5. **táblázat.** Az imádság felosztási lehetősége Isten és az ember aktivitásának tükrében

| | Az ember aktív | Az ember passzív |
|---|---|--|
| Isten aktív: Az Istennel való interakció megtapasztalása | Dicsőítő és hálaadó imádság (collaborative mode): A középpontban a megszólítottal való kapcsolat áll | Kérő imádság (deferring mode): Középpontban áll az imádság kihatása az életre. |
| Isten passzív: Isten jelenvalóságának megtapasztalása | Pszichológiai imádság (self-directing mode): A középpontban egy probléma megvilágításának elnyerése áll. | Meditatív imádság (receptive mode): A középpontban az Isten jelenvalósága felőli bizonyosság áll. |

Az imádság eme tipológiájában a hittapasztalat két alaptípusát ismerhetjük fel: egyrészt az Isten jelenvalóságának megtapasztalása a meditatív és a pszichologikus imádságban, másrészt pedig az Istennel való interakció átélése a kérő és dicsőítő, hálaadó imádságban.³⁸⁶ Az ószövetségben nem igazán találkozunk az imádságok meditatív és pszichologikus formájával, esetleg ilyen imarészleteket figyelhetünk meg például a 139. vagy a 73. zsoltárban. Az újszövetségben elsősorban a kérő imádságra kapunk felszólítást Jézus szavain keresztül. A meditatív imádságra példa lehet a később tárgyalandó glosszolália, annak érthető formája pedig Jézus főpapi imádság a János evangéliumának 17. fejezetében. További példa a meditatív imádságra a szemlélődő imádság és a szemlélődés. A pszichologikus imádsággal is találkozunk Jézus Krisztus imaéletében, amikor az imádságnak nem a kérés beteljesülése a célja, hanem egy belső változás, egy nehéz helyzethez való alkalmazkodás, annak elfogadása: „mindazáltal ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem amint te” (Márk 14, 36)

Ezekkel együtt az újszövetségben, az őskeresztyén imagyakorlatban az imádság egyéni formái kerülnek előtérbe, ahogyan Jézus is tanít a hegyi beszédben a belső szobát illetően. (Máté 6, 6) Az imádság elmagányosodási folyamata figyelhető meg a

³⁸⁶ THEISSEN, *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái*, 178.

glosszolóliában, de a moderált imádkozási gyakorlatban is.³⁸⁷ Érdekes még felhívni a figyelmet a Miatyánk szerepére, amelynek egyfajta identitásképző hatása is volt, hisz annak gyakorlása egyrészt elhatárolta a keresztyéneket a pogányoktól, elhatárolta Jézus tanítványait keresztelő János tanítványaitól és látszólag a glosszológia ellentéte is. Hisz a Miatyánk körülhatárolt, keretek között létező érthető imádság, a glosszológia pedig kissé patrttalan, érthetetlen meditatív imádkozási forma.³⁸⁸

Összességében láthatjuk, hogy az ősgyülekezet vallási tapasztalatainak egy gyűjtőfogalma a pneuma. Élményvilágukat, Istennel való találkozásukat meghatározta a Lélek munkája és annak megtapasztalása. A Lélek a bibliai teológiában ellentmondásos módon fejeződik ki, de ezen ellentmondás paralel értelmezése lehetséges, mely értelmezés mögött megnyilvánulások is szerepelnek, mint normál és extrém religiozítás.

4.4.6 A kontemplatív (szemlélődő) imádság

Érdemes rövid kitekintést adnunk a szemlélődő imádságról, mint meditatív imaformáról. Ezen imádságnak hazai képviselője volt Jálics Ferenc katolikus szerzetes, teológus³⁸⁹, külföldi, amerikai zászlovívője pedig Thomas Keating volt.³⁹⁰

A kontemplatív imádság tulajdonképpen bevezető szakasza a kontemplációnak, a szemlélődésnek. A szemlélődés az Istennel való összekapcsolódás különleges foka, amelyben megszűnik az ember gondolkodása, fantáziája, vágya. A szemlélődő teljes mértékben átadja magát az Isten lénye szemlélésének, amelyben feloldódnak pszichikus funkciói. A szemlélődő már nem kér Istentől, hanem az általa való megragadottság állapotába kerül. A szemlélődésben az objektum-szobjektum határai elmosódnak, minden egy egységgé olvad össze. A szemlélődésben nem felemelkedik az ember Istenhez, hanem elmélyül és önmagában találkozik a transzcendens valósággal. Ezt a folyamatot célozza meg a *centering prayer* módszerével Keating, akit korábban már említettünk.

A szemlélődés bevezető szakasza tehát a szemlélődő imádság Jálics Ferenc szerint: „A gondolkodás az emberi értelem alsóbbrendű funkciója. Magasabb rendű az okoskodó gondolkodás nélküli, belső, intuitív megismerés. Még a tudósok is intuícióval jutnak el felfedezéseikre és nem okoskodással. Mikor két ember tekintete találkozik, a megértés és kölcsönös megismerés sokkal mélyebb és behatóbb, mint mikor racionális magyarázatokkal

³⁸⁷ i.m., 180.

³⁸⁸ i.m., 181.

³⁸⁹ Lásd JÁLICS, *Szemlélődő lelki gyakorlat*, 2014.

³⁹⁰ Lásd KEATING, *Intimacy with God: an introduction to centering prayer*, 2009.

igyekeznek egymást megérteni. Ennek az imafajtának meghatározása a szemlélődés. Az elnevezéssel azt akarják kifejezni, hogy megvan benne az értelem intenzív szerepe, de ez nem gondolkodás, hanem szemlélődő intuíció. Mikor a keresztény a reflexív imáról a szemlélődésbe megy át, hatalmas lépéssel halad az Istenhez vezető úton. Ennek az imának jellegzetessége, hogy túlhaladja a gondolkodás állapotát. Nincs diszkurzív okoskodás. Már nem alkalmazzuk az evangéliumot életünkre. Nincs fáradtságos kiértékelés. Változásoknak vagy új megismerésnek az útja, emelkedettebb, olyan, mint mikor az ember ihletetten beleéli magát valaminek a szemléletébe. Következésképpen ennek az imának a megtanulása egy új, ismeretlen világ felfedezését jelenti: az értelmi béke világát. Ez távol áll civilizációnktól, amelyben másodpercenként milliányi számítást végeznek az elektronikus gépek. Nagy változást jelent azért is, mert értelmünk figyelmének valóságos átnevelését igényli. Egyesek tartani fognak tőle, mintha modern világunkba egy irracionális irányzatot vezetne be, pedig épp ezáltal jutunk el az emberi megismerés magasabb rendű formájához.”³⁹¹

Dolgozatunk szempontjából azért is érdemes röviden foglalkoznunk a kontempláció gyakorlatával, mert annak pozitív hatásai ismertek ugyan, de kevésbé került bele a pszichológiai és pszichiátriai terápiás gyakorlatba például a mindfulness-hez képest.³⁹² A transzperszonális pszichológia is szívesebben merít a keleti vallások gyakorlataiból, mint a keresztényen hagyományokból, holott a meditáció, befelé figyelés technikái mindegyikben fellelhetők.³⁹³

A szakirodalmi adatok szerint a kontemplációnak, kontemplatív imádságnak ugyanolyan pozitív hatásai vannak a testi és lelki egészségre.³⁹⁴ A kontempláció során az egyén mélyebb önismeretre tesz szert, ebből kifolyólag az Isten jelenlétének szubjektív megélésén keresztül személyisége fejlődik. A mentalizációs képesség fejlődése is megfigyelhető a kontempláció során épp az énállapot mélyebb megfigyelése, értelmezése és az Isten jelenlétének szubjektív megélésén keresztül a másik énállapotának egyre élesebb értelmezése által.³⁹⁵

Mentalizáció alatt a saját és mások belső állapotának megértését értjük, mely folyamat az emberi képzeletben zajlik,³⁹⁶ melynek kiemelten fontos szerepe van a társas kapcsolatok kialakításában és fenntartásában, az érzelemszabályozásban. Az imádság általában véve és

³⁹¹ JÁLICS, *Tanuljunk imádkozni*, 30-31.

³⁹² LARRIVEE & ECHARTE, *Contemplative Meditation and Neuroscience: Prospects for Mental Health*, 2018.

³⁹³ TISDALE, *Transpersonal Psychology and Jesus's Kingdom of God*, 1994.

³⁹⁴ LARRIVEE & ECHARTE, *Contemplative Meditation and Neuroscience: Prospects for Mental Health*, 2018.

³⁹⁵ i.m., 967.

³⁹⁶ FONAGY, *Mentalizáció, reziliencia és episztemikus bizalom*, 83.

különösen a meditatív imaformák a mentalizációs képesség fejlődéséhez vezetnek, amely hozzájárul az általános jólét érzéséhez, a rezilienciához és a mentális egészséghez.³⁹⁷

4.4.7 Az imádság, mint extrém religiozus beszéd: a glosszológia

Áttekintve röviden az újszövetség teológiáját az imádságot illetően, érdemes annak extrém formájáról is említést tennünk, a nyelveken szólásról. Ebben a tekintetben fontos tisztáznunk a xenolalia és a glossolalia fogalmait. A *xenolalia* különböző, idegennek nyilvánított nyelvek beszéde megváltozott tudatállapotban. Tulajdonképpen a pünkösdi csoda része, ahol az apostolok prédikálását a népek a maguk nyelvén értik meg. (Apostolok Cselekedetei 2, 1kk) Ebben a csodában nyelvek szólásáról és nyelvek hallásáról van szó. Csoda maga a nyelveken szólás, illetve csoda a nyelveken hallás is, hisz mindenki megérti a maga nyelvén a mondanivalót. A Genesis 11-ben olvasható Bábeli zűrzavar újszövetségi összerendező „ellentét” - története ez, amely az emberi nagyravágyásból következő zűrzavart a Lélek által újra összerendezi.³⁹⁸ Pál apostol teológiájában erre nézve direkt megfogalmazás egyértelműen nem rajzolódik ki, de utalások feltételezhetőek gondolkodásában (például a nyelveken szólás, mint többes számú megfogalmazás). A *glossolalia* aszemantikus játék a saját nyelv fonémikai készletével Theissen szerint.³⁹⁹ Minden bizonnyal egy olyan univerzális képességről van szó, amelyre minden ember képes, ugyanakkor megélése kultúra és kontextusfüggő.

A glosszológia a fentiek értelmében a meditatív imádság egy extrém religiozus formája. Jurgen Moltmann, Michael Welker teológusok könyvükben felhívják a figyelmet a glosszológia jelenségének tagadhatatlan bibliai teológiai jelenlétére, illetve a pünkösdi mozgalom tagjainak nagy számára és annak növekedésére. Tehát mindenképp foglalkoznunk kell vele, hisz nem lehet jelenlétét negligálni.

Az 1 Korintus 12-14 értelmezésében a nyelveken szólásról egyedi képet kaphatunk. A nyelveken szólás imádság, Istenhez való beszéd. A nyelveken szólás érthetetlen, a prófétálás érthető. Pál ajándéknak tekinti a nyelveken szólást a prófétálással együtt. A nyelveken szólásban az ember lelke aktív, nem pedig az értelme.

³⁹⁷ LARRIVEE & ECHARTE, *Contemplative Meditation and Neuroscience: Prospects for Mental Health*, 967-971.

³⁹⁸ WELKER, *Isten Lelke*, 222.

³⁹⁹ THEISSEN, *Az öskeresztyénség élményvilága és magatartásformái*, 183.

A nyelveken szólással kapcsolatban többféle magyarázat, értelmezés született az elmúlt században.⁴⁰⁰ Hasonlították a szkizofréniához, pszichotikus zavarokhoz, mert a szkizofrénia egyik tünete a dezorganizált beszéd. Vannak, akik egy megváltozott tudati állapotként magyarázzák. Többen azon a véleményen vannak, hogy egy disszociatív zavarral állunk szemben. Szociális tanulási elmélettel is igyekeznek a jelenséget magyarázni, mely szerint szükséges a nyelveken szólás kialakulásához egy olyan közeg, ahol ezt a magatartásformát gyakorolják. Magyarázzák regresszióelmélettel is, mely szerint a nyelveken szóló gyermeki szintre esik vissza pszichés funkció szempontjából, ezzel visszamenve a gügyögés, értelmetlen beszéd állapotához.

Fontos ezt rendszerbe szednünk és követjük Theissen megállapításait ide vonatkozóan, aki a glosszolóliát illetően négy valláslélektani jellemzőről beszél: ⁴⁰¹ megváltozott tudatállapot, a szociális csoporthoz kötöttség, az Istennel való személyes kapcsolat felértékelődése és a kora gyermekkori fejlődési fokra történő regresszió.

Az első ismertetőjegy a megváltozott tudati állapot. Ennek valóságára a bibliai beszámolókból is következtethetünk, hisz Pál úgy látja, hogy a nyelveken szólás során az értelem inaktív: „*Mert ha nyelveken szólva imádkozom, a lelkem ugyan imádkozik, de az értelmemet nem használom.*” (1 Korinthus 14, 14) Az első pünkösdi alkalmával az apostolok nyelveken szólásának történését is megváltozott tudatállapot kísérhette, ezt tükrözi a környezet érzékelése viselkedésváltozásukat illetően. („*Édes bortól részegedtek meg*” – ApCsel 2, 13)

A második ismertetőjegy a szociális kötődés. A pünkösdi gyülekezetek tagjainál a nyelveken szólás kiválasztottságukat, gyülekezethez, a közösséghez való tartozásuk megerősítését jelenti. Feltételezhetjük, hogy a glosszolólia azért nem működik a legtöbb ember életében, mert szociális funkcionalitásukban nincs rá szükség.⁴⁰² Az első gyülekezetek esetében Pál és Apollós szerepére következtethetünk, mint akik facilitálták ezen lelki ajándék kibontakozását. Apollós lehetett az, aki a lélek keresztségét a vízkereszttség kiegészítéseként kezdte gyakorolni Korinthusban. (ApCsel 19, 1-7)

A harmadik ismertetőjegy a regresszió, mert a nyelveken szólás, a glosszolólia lingvisztikailag egy regresszív magatartás, szemantika és grammatika nélküli beszéd, hasonlít a kisgyermekes gügyögéséhez, erre utal Pál a szeretet-himnusz soraiban: „*Amikor gyermek voltam, úgy szóltam, mint gyermek, úgy gondolkodtam, mint gyermek, úgy értettem,*

⁴⁰⁰ KÉRI, KÁLLAI, & CSIGÓ, *Attribution of mental states*, 2019.

⁴⁰¹ THEISSEN, *Az őskeresztység élményvilága és magatartásformái*, 185-190.

⁴⁰² i.m., 187.

mint gyermek; amikor pedig férfivá lettem, elhagytam a gyermeki dolgokat.” (1 Korinthus 13, 11) Azt is megfigyelték, hogy a hangok dezorganizált produkálása nem univerzális a különböző emberi nyelvek között, mert a nyelveken szóló hangkészlete összefügg a nyelveken szóló eredeti nyelvével.⁴⁰³ A kora gyermekkori magatartáshoz való visszatérés magyarázhatja a glosszolália pozitív hatásait a mentális egészségre, hisz oldja a feszültséget, boldogabbá tesz. A nyelveken szólók között kevesebb a depresszió, szorongás,⁴⁰⁴ magasabb érzelmi stabilitással rendelkeznek a hasonló kulturális és vallási háttérből érkezőkhöz képest.⁴⁰⁵

Fontos említenünk a negyedik jellemzőt is, mert a nyelveken szólás aktusában az Istennel való egyéni kapcsolat felértékelődik. A nyelveken szóló meditatív kapcsolatba kerül Istennel, amely a külső szemlélő számára érthetetlen, így a horizontális kapcsolatok háttérbe szorulnak a vertikálissal szemben, a mennyei világgal való kontaktus önmagában való értékévé válik. Ezzel a keresztyének a szociális életüket tették vallásuk funkciójává, nem pedig fordítva. közösségeik alapja a vallásos meggyőződésük volt, amelyben olyan magatartásformákat gyakoroltak, melynek során visszavonultak szociális kötelezettségeiktől az istenivel folytatott kapcsolattartás javára. Ezzel a keresztyénség rálépett arra az útra, hogy az egyén Istennel való közösségét önálló értéként ismerte el.⁴⁰⁶

4.4.8 Glosszolália és szkizofrénia direkt összehasonlítása

Vizsgálatunkban⁴⁰⁷ igyekeztünk feltárni a glosszolália és szkizofrénia összefüggéseit a mentalizációs képességekre tekintettel. Ahogy a fenti bevezetőben már érintettük, a glosszolália pozitív hatásairól bőven találunk szakirodalmat: mint meditatív imádság az elmélyülésen keresztül fejleszti az önismeretet, önreflexiót és a mentalizációs képességet. Neurobiológiai kutatás is igazolta, hogy az imádság, glosszolália során a szociális funkciókért felelős agyi régiók aktivitása megnövekszik.⁴⁰⁸ Az is bizonyos, hogy a vallásos, spirituális gondolkodás is egyfajta hipermentalizációs képességet feltételez.⁴⁰⁹ Ezért lett

⁴⁰³ DE PEZA, *Glossolalia in the Spiritual Baptist Faith: A Linguistic Study*, 1996.

⁴⁰⁴ SPANOS & HEWITT, *Glossolalia: A test of the „trance” and psychopathology hypotheses*, 427-434.

⁴⁰⁵ FRANCIS & ROBBINS, *Personality and Glossolalia: a study among male Evangelical clergy*, 391-396.

⁴⁰⁶ THEISSEN, *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái*, 189.

⁴⁰⁷ KÉRI, KÁLLAI, & CSIGÓ, *Attribution of mental states*, 2020.

⁴⁰⁸ SCHJOEDT, STODKILDE-JORGENSEN, GEERTZ, & ROEPSTORFF, *Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer*, 2009.

⁴⁰⁹ KÉRI, KÁLLAI, & CSIGÓ, *Attribution of mental states*, 2020.

vizsgálatunk egyik kiinduló hipotézise az, hogy a nyelveken szóló egyének mentalizációs képessége fejlettebb az átlag populációhoz képest.

Ezzel együtt több tanulmány a nyelveken szólást, annak dezorganizált megjelenési formája miatt a szkizofréniával, pszichotikus állapotokkal hozza összefüggésbe, hiszen a primer inkoherenca, a dezorganizált beszéd és viselkedés tünete lehet a szkizofréniának.⁴¹⁰ A szkizofrénia esetében egy kettősséget állapíthatunk meg a mentalizációs képességekben, hisz a betegek egyrészt hipomentalizálnak, amely szociális funkciózavarhoz és következetes izolációhoz vezet, másrészt pedig hipermentalizálnak, amely stressz, pszichés nyomás hatására felerősíti a delúziók kialakulásának lehetőségét.⁴¹¹ Ez a túlgondolás, amikor a beteg olyan dolgokat feltételez másokat illetően, amely nem is létezik. Például, hogy a szomszéd megfigyeli, mérgezi vagy egyéb módokon akar az életére törni. Ezen következtetéseket olyan „jelekből” következtetik ki, amely az átlag ember számára észrevehetetlenek. Tehát ebben a tekintetben hipermentalizálnak, túlgondolnak, rosszul olvasnak mások gondolataiban.

A vizsgálat során célul tűztük ki nyelveken szóló személyek és szkizofréniával diagnosztizált kliensek mentalizációs képességének vizsgálatát animált háromszög teszt (ATT) és RMET (Reading the Mind in the Eyes Test) segítségével. Az ATT teszt során két háromszög egymással szembeni mozgása ábrázolódik, amelyben a megfigyelő észrevehet törvényszerűséget vagy véletlennek tekinti az egésztest mentalizációs képességéhez mérten. Az RMET teszt alatt arcok felmutatása során kell a vizsgált személynek megítélnie a képen látható személy lelki állapotát. Az eredmények megerősítették feltételezésünket, hogy a nyelveken szóló személyek hipermentalizálnak mindegyik tesztben, tehát több dologra következtetnek a háromszögek mozgásából és a szemek olvasásából, mint az átlag populáció. A szkizofréniával élő betegek mindkét tesztben hipomentalizáltak, az ATT tesztben az intencionalitás nélküli mozgásokat is értelmezték, részleges hipermentalizációt mutatva, amely szociálisan maladaptív mentalizációs képességnek mondható.

A vizsgálat összességében abba az irányba mutat, hogy a glosszolália nem feltétlenül jár együtt pszichopatológiával, de a pontos kapcsolat feltárása nagyobb mintán történhet, a jelenlegi vizsgálatnak vannak limitációi. (három csoport vizsgálata történt, mindegyikben 32 főt vizsgáltunk) Összességében viszont megállapítható, hogy a kulturálisan beágyazott glosszolália vallásos közegben jelen lehet mélyebb pszichopatológias állapot nélkül. A

⁴¹⁰ FRANCIS & ROBBINS, *Personality and Glossolalia: a study among male Evangelical clergy*, 391-396.

⁴¹¹ KÉRI, KÁLLAI, & CSIGÓ, *Attribution of mental states*, 2.

nyelveken szólók általánosan magasabb pontokat értek el a mentalizációs teszteken, a szkizofréniával élő személyek egy kettős mintázatot mutattak a hypo- és hipermentalizációval kapcsolatban, tehát a glosszolália nem feltétlenül mentális betegség tünete, egészséges személyek is gyakorolhatják.⁴¹²

⁴¹² i.m., 7.

4.5 A MEGTÉRÉS, MINT HITTAPASZTALAT

4.5.1 Szkizotípiás jegyek jelenléte különböző vallási konverziós motívumok esetében

Utalva a korábbi megállapításokra a vallásosság/spiritualitás az egyén életére számos ponton pozitív hatást ad: a reménység, megbocsátás általános jólétet kölcsönöz a vallásos, spirituális egyén számára. Ezzel együtt egyes kutatók felvetették, hogy a vallásossággal járó mágikus gondolkodás összefüggésbe hozható-e más, pl. pszichopatológiai jelenséggel, mint például a szkizotípiia.⁴¹³ A két jelenség mutat hasonlóságokat és adja magát, hogy a vallásos/spirituális emberek alapvetően rendelkeznek szkizotípiás jegyekkel, emiatt fogékonyak a vallásos, spirituális jelenségekre. A szkizotípiia terminus a szkizofrénia fenotípus rövidítéséből származik és Rado által került először leírásra,⁴¹⁴ mint olyan személy, aki excentrikus tulajdonságokat mutat, hasonlóan a szkizofréniahoz. Később komplexebb leírása is született a szkizotípiának, amelyet leginkább a mágikus gondolkodás, paranormális jelenségek átélése, ilyen jellegű hiedelmek, introvertív anhedonia, aszociális viselkedés, kognitív torzítások jellemeznek.⁴¹⁵

A kutatás megértése szempontjából fontos ismertetnem Lofland és Skonovd által kidolgozott konverziós motívumok koncepcióját. A megtérés, mint az egyén teljes selfjének, identitásának átalakulása sokat kutatott jelenség, annak vannak felismerhető mintázatai, amelyet a szerzők csoportosítottak.⁴¹⁶

6. táblázat. Megtérési motívumok Lofland és Skonovd szerint

| | Intellektuális | Misztikus | Experenciális | Affiliatív | Újjászületés | Kényszerítő |
|-------------------------------------|--------------------------|-----------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| Szociális nyomás | alacsony vagy nincs | nincs vagy kevés | alacsony | Közepes | magas | magas |
| Időtartam/Lefolyás | közepes | rövid | hosszú | hosszú | rövid | hosszú |
| Érzelmi bevonódás szintje | közepes | magas | alacsony | közepes | magas | magas |
| Érzelmi tartalom | megvilágosodás | döbbenet, szeretet, félelem | kíváncsiság | szeretet/vonzalom | szeretet (és félelem) | félelem (és szeretet) |
| Hit-közösségbe tagozódás szekvencia | hit-közösségbe tagozódás | hit-közösségbe tagozódás | közösségbe tagozódás-hit | közösségbe tagozódás-hit | közösségbe tagozódás-hit | közösségbe tagozódás-hit |

⁴¹³ UNTERRAINER, HUBER, SORGO, COLLICUTT, & FINK, *Dimensions of religious/spiritual well-being and schizotypal personality*, 360.

⁴¹⁴ RADO, *Dynamics and classification of disordered behavior*, 406-416.

⁴¹⁵ GOULDING, *Schizotypy models in relation to subjective health and paranormal beliefs and experiences*, 157-167.

⁴¹⁶ LOFLAND & SKONOVD, *Conversion Motifs*, 373-385.

Hat motívumot különböztetnek meg, amelyeknek különböző jellemzőit is kategorizálják öt pontban: a környezeti kényszerítő tényezőt, a megtérési folyamat időtartamát, az érzelmi bevonódás szintjét és tartalmát, valamint a gyülekezeti közösségbe való betagozódás és a hit egymáshoz való időbeni viszonyát. A motívumokat és azok jellemzőit jól szemlélteti a fenti táblázat. Az Intellektuális megtérés vallási szövegek, tanítások kognitív szinten való elfogadása adja a belátásélményt. A misztikus konverzióra azt megelőző látomások, szokatlan tapasztalások, sugallatok jellemzőek, amelyek következtében alakul ki a változás. Experienciális, tapasztalati megtérés alakul ki rítusok, szertartások gyakorlása által tapasztalt szenzoros-affektív élmény következtében. Az affiliatív konverzióra a közösségbe való betagozódás által kialakult kapcsolatok, érzelmi kötődés, csoportkohézió hatása jellemző. A pontszerű, hirtelen kialakuló megtérés, amelyet az újjászületés motívumával jelölünk a közösségi meghatározók által kialakult extatikus élmény jellemez. A kényszerítő motívumú konverzió pedig az előzővel közel azonos, csupán az időtartam különbözik, az ilyen megtérést átélő személy nem tapasztalja meg a rövid, pontszerű tapasztalást.

4.5.2 Résztvevők, módszerek

A vizsgálatban 50 vallási konverziót átélő személy vett részt, 29 nő és 21 férfi. Átlagos életkoruk 29,6 év (SD=6,3), iskolázottságuk átlagosan 12,1 év (SD=7,5). A vizsgálatból kizárásra kerültek olyan személyek, akik jelentkezésükkor DSM-5 szerinti pszichotikus zavarban szenvedtek. A konverziós motívum meghatározásához Lofland-Skonovd strukturált interjút használtuk a misztikus vagy non-misztikus fő motívum meglétének igazolásához. A korábban is tárgyalt Bonn Skálát is használtuk az esetleges peripszichotikus bázisztünetek észleléséhez. A depresszió és szorongás megítéléséhez a szintén már tárgyalt Hamilton Depresszió/Szorongás Skálákat alkalmaztuk. A szkizotípiás jegyek az Oxford-Liverpool Skála segítségével kerültek meghatározásra.⁴¹⁷

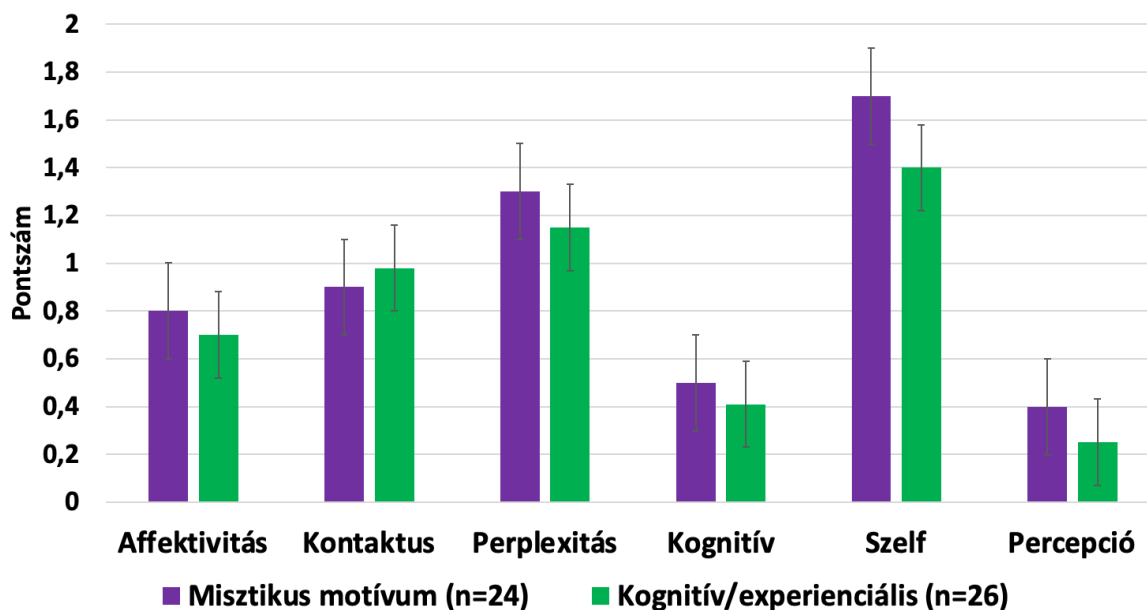
4.5.3 Eredmények

Az általunk vizsgált személyek körében 24 esetben találtunk misztikus tapasztalatokat (látomások, befolyásoltatásos élmények, külső irányítottság, gondolatbeadás). Ezek az esetek döntő többségében néhány hetes periódusra koncentráálódtak, és néhány körülírt

⁴¹⁷ MASON, CLARIDGE, *The Oxford-Liverpool Inventory of Feelings and Experiences (O-LIFE): further description and extended norms*, 203-211.

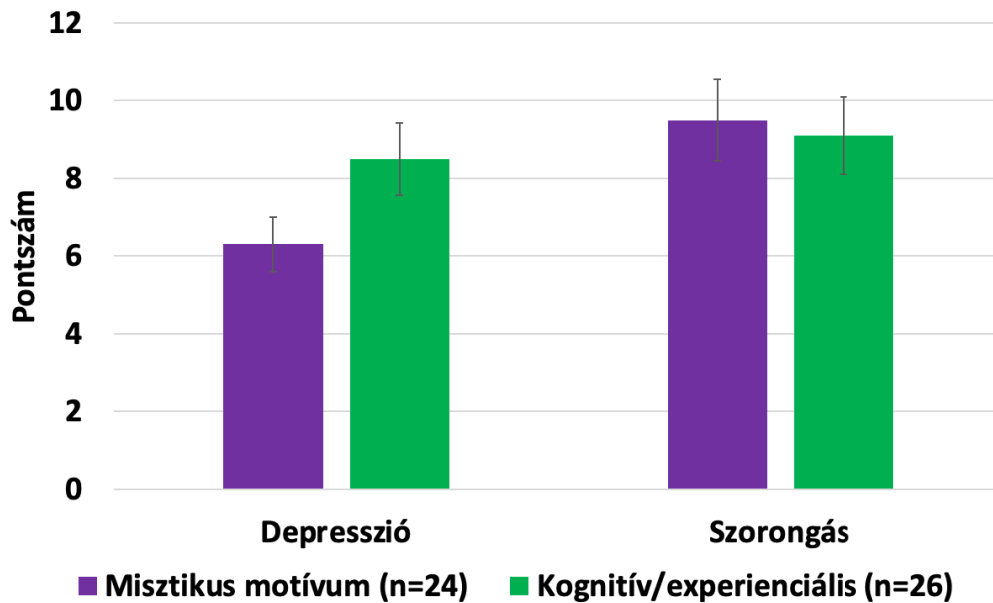
epizódból álltak. A misztikus tapasztalatok idegenszerűségét és egyediségét a konverziót átélők megélték, kivétel nélkül különlegességérzés és rendkívüliség társult ezekhez. Személyes élettörténetükben jelentést és értelmet kapott, kreatív és produktív módon hozzájárult az életvezetési és identitásbeli nehézségek átlátásához és átkeretezéséhez.

2. ábra. A Bonn skála pontszámai a vallási konverzió misztikus és nem misztikus motívumokkal kísért altípusaiban



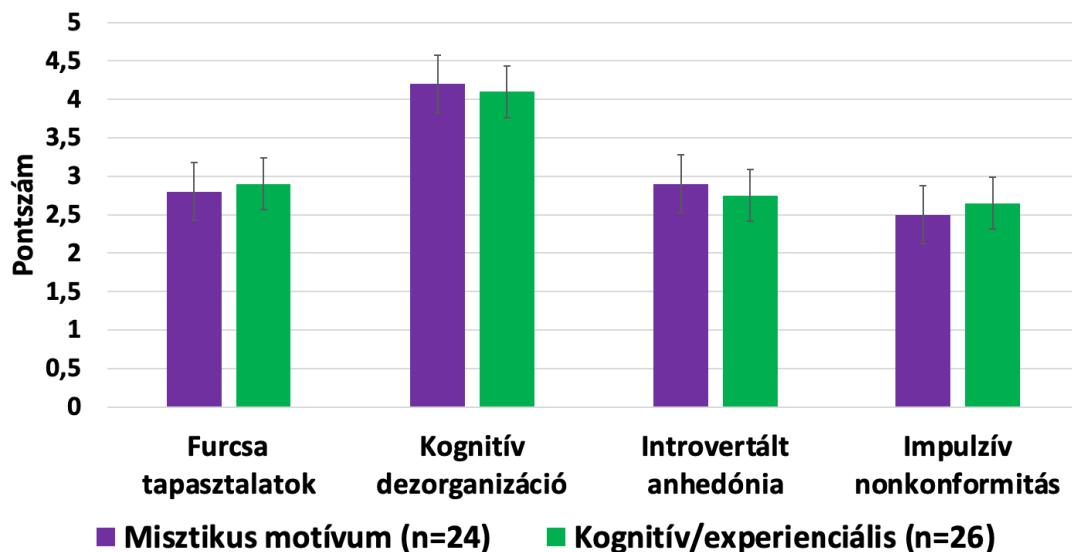
Az ábra a peripszichotikus szubjektív élményeket mutató Bonn Skála átlagos pontszámait és szórásait ábrázolja. Lilával jelöltük azok értékeit, akiknél a fő konverziós motívum misztikus volt, zöld pedig a kognitív jellegű belátásélményeket átéltek értékeit mutatja. Látható, hogy a peripszichotikus bázistünetek tekintetében nem volt generalizált különbség a két csoport között. A misztikus motívummal jellemezhetőek egyedül a megváltozott énélmény tekintetében rendelkeztek magasabb pontszámokkal. Ezzel szemben peripszichotikus állapotokban minden doménben emelkedettség van, különös tekintettel a perplexitásra, a kognitív dezorganizációra és a percepció eltéréseire. Tehát a peripszichotikus, szkizotípiára utaló tünetek a misztikus konverziós élmények esetében nem voltak jelen.

3. **ábra.** Eredmények a Hamilton Depresszió és Szorongás skálából misztikus és nem misztikus konverziós motívumok esetében



A szorongásos és depresszív tünetek tekintetében azt találtuk, hogy a nem misztikus (kognitív és experenciális) motívumokkal jellemezhető személyeknél magasabb volt a Hamilton depresszió skála értéke. Összességében azonban ez is meglehetősen kicsi volt (alig 8 pont felett), amely azt támasztja alá, hogy klinikailag releváns hangulatzavar nem volt jelen a konverziós csoportokban.

4. **ábra.** Az Oxford-Liverpool Skála (O-LIFE) pontszámai a vallási konverzió misztikus és nem misztikus motívumokkal kísért altípusaiban



Jól látszik az ábrán, hogy az O-LIFE skálán sem a misztikus, sem pedig az experienciális konverziót átélők nem érnek el releváns, szkizotípiára meglévő pontszámot. Nem fedezhető fel a kétféle motívum között sem szignifikáns különbség.

4.5.4 Összefoglalás

A hittapasztalatok intenzív átélése során az egyén egy átalakulási folyamaton megy keresztül, amely a külső szemlélő számára patológiás mentális állapotnak értelmezhető. Mind az extrém spirituális élmény, mind a glosszolália, mind pedig a misztikus elemekkel tarkított, pontszerű konverzió átélése. A misztikus konverziós motívumok jelenléte több kutatóban is a szkizotíp személyiségjegyek eleve megléteét vetette fel, ennek okán vettük vizsgálat alá a fenti egyének megtérésélményét és vizsgáltuk esetükben a szkizotíp jegyek jelenlétét. A misztikus konverziót nem jellemzik kiterjedt peripszichotikus bázistünetek vagy szkizotípiás jegyek, kivéve az elmélyült megváltozottságélményt. Az utánkövetés sem igazolta a pszichotikus, szkizotíp állapot jelenlétét, tehát a misztikus konverziós motívumok előfordulnak klinikai pszichózis hiányában is. Az átélt szokatlan tapasztalatok időben körülhatároltak, egzisztenciális jelentéssel bírnak és integrálhatók. Misztikus konverzió esetében a szubklinikus depresszív tünetek intenzitása alacsonyabb, mint nem misztikus konverziónál. Ez magyarázható azzal, hogy az élmény intenzitása csökkenti a distresszt, amely a hittapasztalatból következő átalakult életvezetésből adódhat.

4.6 A GYÜLEKEZET HITTAPASZTALATA ÉS ANNAK VIZSGÁLATA

A keresztyén egyház jelene és jövője szempontjából az elvilágiasodás, a szekularizáció⁴¹⁸ jelensége nem elhanyagolható. Sok gondolkodó, neves teológus írása született azzal kapcsolatban, hogy milyen és milyennek kellene lennie az egyház szerepének ebben a megváltozott társadalmi miliőben. A gyülekezetek, vallási közösségek a szekularizáció mellett az utóbbi években komoly kihívások elé néztek a COVID-19 pandémia okán kialakult helyzetben is.⁴¹⁹ Meg kellett találniuk az egyházaknak, gyülekezeti közösségeknek a helyüket a szükségszerű szociális izolációban, a pandémiával kapcsolatos helyes kommunikációban és prófétai interpretációban. Mind az egyházakon belüli, mind pedig azon kívüli személyek életében felértékelődött a közösség szerepe, amelyeknek újraformálódási szakaszában vagyunk még ma is. Ezzel együtt szeretném említeni azt is, hogy nem csupán az egyház helyzetéről, szerepéről kell gondolkodnunk a szekuláris világban, a pandémiában, hanem érdemes szót ejteni a kialakult szekuláris közösségekről az egyház, a gyülekezetek világában. Más szavakkal mondva, már nem csupán a szekuláris világba ágyazott egyházzal kell elmélkednünk, hanem az egyházi közösségek világába ékelődött szekuláris kommuniókról is, bár önértelmezésük szerint nem vallási közösségekről van szó. Ilyen szekuláris, vallási szerkezetű közösségek hálózata a Sunday Assembly nevű mozgalom.⁴²⁰ Ugyan korábban is léteztek és léteznek nem vallásos közösségek, amelyek

⁴¹⁸ A szekularizáció olyan társadalmi-strukturális folyamat, amely a kulturális élet és fogalomalkotás egészét érinti. Ebben a folyamatban csökken a vallásos tartalma a filozófiának, az irodalomnak, a művészeteknek, mely mellett a tudomány önálló, kizárólag világi szemléletként jelenik meg, illetve a vallás intézményrendszere egyre inkább kiszorul a társadalomból. Mindezek mellett a tudat szekularizációja is megfigyelhető, melynek következtében egyre több olyan ember van, aki a világot és saját magát nem vallási alapok mentén értelmezi. lásd BERGER, *The Social Reality of Religion*, 111-130.

⁴¹⁹ SULKOWSKI & IGNATOWSKI, *Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland*, 1-15.

⁴²⁰ A mozgalom 2013-ban alakult Londonban két komikus, Sanderson Jones és Pippa Evans szervezésében. Megalakulását követően a Vasárnapi Gyülekezet meglehetősen gyors fejlődésnek, bővülésnek indult olyannyira, hogy ezen közösségnek mind az Egyesült Államokban, mind Angliában, mind pedig a világ számos pontján vannak gyülekezetei: összesen több mint 70 gyülekezet ismert. Megközelítőleg a gyülekezetek fele található az Egyesült Államokban és a gyülekezeti tagok 50-250 fő között mozognak.

A közösségek működése nagyon hasonlít vallásos típusú gyülekezeti működéshez, sőt a szervezők nem titkolt célja a korábban működő tradicionális közösségek működési mintázatának átvétele, alkalmazása. Közös éneklés, motivációs beszédek, jókedv, csapatépítő foglalkozások, közös étkezés jellemzik a Vasárnapi Gyülekezet alkalmait. Megjelenik a rítus is tulajdonképpen, hisz minden összejevetelnek megvan a maga menete, amelyben a tagok biztonságban tudhatják magukat, váratlan események a „liturgiában” nincsenek. Általában havonta egy vasárnapon gyűlnek össze, de ez gyülekezetenként változhat. Hitvallásuk szerint elsősorban az életet ünneplik, nem hisznek Istenben, felsőbb hatalomban. Hisznek az életben és annak megélésében. Tagjaikat arra buzdítják, hogy éljenek jobban, segítsenek többet, és csodálkozzanak rá egyre több dologra a világban.

non-religiózus tagokat (ateistákat, agnosztikusokat, humanisztikusokat stb.) foglaltak magukban, ugyanakkor ilyen kiterjedt, egységes mozgalomba nem rendeződtek.

Jesse Smith szociológus végzett vizsgálatot ilyen típusú gyülekezetekben az USA-ban és Londonban, eredményeit tanulmányban közölte.⁴²¹ Vizsgálat alá vette a gyülekezetek működését, az összejövetelek felépítését, emellett félig strukturált interjúk keretein belül vizsgálta a közösséghez tartozó tagok gondolatait, érzéseit. Az interjúk elemzését, a tagok gondolatait a szerző a Sunday Assembly „hitvallásának” gondolatai köré csoportosította, amelyen keresztül igyekezett bemutatni a közösség belső működését, és igazolni hipotézisét, mely szerint a nem vallásos, nontheisztikus „hiedelmek” be tudják tölteni a theisztikus hitrendszer kritériumait.

A Sunday Assembly több tagja arról nyilatkozott, hogy korábban volt gyülekezetnek tagja, vagy abban nőtt fel, és azért keresett közösséget, hogy saját gyermekei is megtapasztalják a közösségi létet. A tagok válaszai alapján megjelenő ideologikus gondolatok reprezentálják, hogy a Vasárnapi Gyülekezetek a legjobb gyülekezetek vallás nélkül; minden gyülekezeten belüli esemény emeli az emberi élet megtapasztalásának szintjét (érmek, rítusok); meghatározott okok miatt nem hisznek felsőbb hatalomban (narratív szekularizmus).

A tanulmány mindenképp érdekes és sokféle gondolatot ébreszt. A szerző által megvizsgált 21 tag gondolatai valamelyest bemutatják a mozgalom ideológiáját, annak működését, szervezeti felépítését. A cikk implicit módon azt igyekszik közölni, hogy a gyülekezethez tartozás önmagában ad egy közösségi élményt, kötődést, szociális hálót, amelynek pedig pozitív hatásai már ismeretesek. Így tulajdonképpen mindegy, hogy milyen a közösség, maga az élmény és a csoporthoz tartozás a döntő. A csoport által imádott felsőbb istenség idővel változó entitás, mely megállapítást Durkheim szociológus korábbi kijelentésére alapozza: „az ősi istenek megöregedtek vagy meghaltak, mások pedig még nem születtek meg”⁴²²

Igazán fontos számunkra is a kérdés, vajon a gyülekezeti közösség ereje, pozitív hatásai csupán a közösség támogató közegének köszönhetőek? Csupán a szociális háló erősebb megléte tesz egy gyülekezeti tagot „előnyösebb” helyzetbe? Van-e esetleg hatása a személy egyéni hitének?

⁴²¹ SMITH, *Can the Secular Be the Object of Belief and Belonging?*, 83-109.

⁴²² i.m., 84.

4.6.1 A gyülekezeti integráltság hatásai az egyén életére

Megállapításra került a korábbiakban, hogy a vallásosság/spiritualitás mindenképp egy hangsúlyos, potens szociális és pszichológiai erőforrás, mely az egyén számára számos pozitív hatással bír. Ezekon túl néhány tanulmány pozitív tényezőként beszél a vallásosságról a stresszhez kapcsolódó zavarok és a demencia tekintetében,⁴²³ az élettartamot is pozitívan befolyásolja, magasabb a vallásosak/spirituálisak esetében a pszichológiai jólét és a szubjektív jólét szintje is, de még beszélhetünk a vallásosság és a bűnözés fordított arányosságáról is.⁴²⁴ Ezen pozitív hatások kialakulásának módja viszont már nem teljesen egyértelmű. A kutatók közül sokan azon a véleményen vannak, hogy a vallásosságnak/spiritualitásnak imént jelzett pozitív hatásai elsősorban és egyedül a gyülekezeti közösség hatásának köszönhetőek, mások pedig a gyülekezethez tartozással járó vallásos identitást, személyes spiritualitást is meghatározónak tartják.

Durkheim szociológiai tanulmányában kimutatta,⁴²⁵ hogy a vallási közösségek formálódásában, fennmaradásában, a közösségi élmény intenzitásában mennyire fontos szerepe van a kommunikációban megélt rítusnak. A rítus olyan intenzív emocionális, kognitív élményt nyújthat, amely segíti a csoportkohéziót. Emiatt is foglalkoztak többen is a gyülekezeti közösségek pozitív hatásainak vizsgálatával, azon belül is az érzelmek mediációs (közvetítő) szerepével.

Mégis, miért fontosak az ember és közege számára az érzelmek és azok megélése? Rimé munkásságának egyik fontos része az emóciók megélésének leírása, annak intrapszichés és interperszonális megnyilvánulásainak, processzálásának megismerése és ismertetése. Tanulmányában releváns felismeréseket közöl az érzelem és annak feldolgozását illetően.⁴²⁶ Első megállapítása az, hogy az érzelem jelentkezését az egyén életében azonnal, vagy valamilyen tágabb időintervallumban követi az érzelem megélésének megosztása valamilyen szociális környezetben egy másik vagy több egyénnel. Tehát, ha valakinek van egy tapasztalása, amelyhez erősebb érzelem társul, azt meg kell osztania valakivel vagy valakikkel. Ezen megosztás további érzelmeket vált ki a fogadóban és az átadóban is, hisz az érzelem intenzitása, előjele meghatározza a célszemély reakcióját az érzelmet valló irányába. Az érzelemkifejezés intenzitásához hozzájárul az, hogy milyen az érzelmet befogadó közeg, milyen megerősítő vagy nem megerősítő visszajelzések érkeznek

⁴²³ BONELLI & KOENIG, *Mental Disorders, Religion and Spirituality*, 657-673.

⁴²⁴ MCCULLOUGH & WILLOUGHBY, *Religion, Self-Regulation, and Self-Control*, 1-2.

⁴²⁵ DURKHEIM, *A vallásos élet elemi formái*, 310-311.

⁴²⁶ RIMÉ, *The Social Sharing of Emotion as an Interface*, 307-322.

az érzelmet kifejező személy irányába. Az érzelmi élet felfedése így az egyének között kötődés kialakulásához vezet.

Az érzelmek kifejezése egy célszemély felé előidézheti azt is, hogy a célszemély másodlagosan megélt érzelmeket szintén tovább adja, így jön létre a másodlagos megosztás, majd a harmadlagos és így tovább.

Több meggyőző empirikus kutatás alátámasztja ezt a felismerést, miszerint a humán természetéhez hozzátartozik az érzelmeiket kiváltó események megosztása és annak továbbadása.⁴²⁷ Az említett tanulmány hangsúlyozza azt is, hogy egy közösség számára egy közösen megélt élmény, amely a közösség tagjaiból emocionális válaszokat vált ki, az előbb leírt folyamatokat megerősíti, a közösség kötődéseit, kohézióját megerősíti. Egyfajta láncreakciónak beindítójának tekinthető a közösen megélt emocionális tapasztalás, hisz a tagok ezt a tapasztalást egymással fogják megosztani újra és újra, amely a csoport összetartozását különös módon erősíti.⁴²⁸

Egy egyházi, gyülekezeti, vallásos közösségben Rimé gondolatmenetét figyelembe véve elengedhetetlen olyan közös élmények megléte, amelyet a tagok azonnal vagy később meg tudnak osztani, beszélni, hisz ez építi a közösséget, segíti az összetartást és meghatározza a kollektív memóriát. A rítusok közös megélése, az Isten, mint transzcendens kollektív megtapasztalásának emocionális feldolgozása a csoport kötődési hálózatainak kialakulásában különleges szerepet játszik. A csoport tagjai számára ugyanaz a jelenség válik meghatározó életformáló „energiává”, amely jelenséghez hitrendszer, váradalom csatlakozik, amelyek meghatározzák a csoport és a tagok identitását, így homogén kontextust biztosítva az erős kapcsolatok kialakulásához.

A fentieket látva, könnyen érthetővé válik, hogy a közösséghez tartozás élménye többek között bizonyos érzelmekhez és azok megéléséhez kötődik. Az emocionális tapasztalatok megosztási útját felvázoltuk, most érdemes fókuszba állítanunk a lehetséges érzelmek azonosítását. Az első ilyen különleges, mondhatni gyülekezet-specifikus érzelmek az istenfélelem. A szent megtapasztalása egy olyan fontos érzelmi reakció, amely elősegíti, meghatározza az egyén vallásos közösséghez való csatlakozását, illetve a csoportban való funkcionalitását.⁴²⁹ Az istenfélelem és annak megtapasztalása már Rudolf Otto munkásságában is megjelenik, *A szent* című munkája foglalkozik a transzcendens emberi megtapasztalásával. Véleménye szerint az áhítat, az istenfélelem, a szent érzése egy kevert

⁴²⁷ RIMÉ & VAN CAPPELEN, *Positive emotions and self-transcendence*, 123.

⁴²⁸ RIMÉ, *The Social Sharing of Emotion as an Interface*, 313.

⁴²⁹ KRAUSE & HAYWARD, *Awe of God*, 220-221.

emóciónak, érzetnek tekinthető. Egyrészt rácsodálkozás a transzcendens jelenlétére, másrészt a rácsodálkozásból következő félelem érzése is idekeveredik, hisz a szent megtapasztalásakor az egyén felismeri végességét, teremtettségét, emberi mivoltát. Tehát az istenfélelem, az áhítat (Awe of God) egy érzelmi elegy, melyben jelen van a félelmetes, a fenséges, a mérhetetlenül hatalmas, a feltűnő-megdöbbenő és az érthetetlen-titokzatos.⁴³⁰

Az intenzívebben megélt áhítat intenzívebb kötődést idéz elő, az intenzív kötődés pedig ahhoz a pozitív eredményhez vezet, hogy az egyén jelentőségteljesebbnek éli meg életét. A gyülekezeti szociális háló kialakulásának egyik mozgatórugója az istenfélelem, az áhítat közösségi megélése, amely nagyon jól összecseng Rimé leírásával, mely szerint az intenzíven megélt közösségi érzelmek és annak közösségi „feldolgozása” a csoport kohézióját láncreakció-szerűen befolyásolja. Hivatkozhatunk itt az előbbi szerző másik munkájára is, melyben a vallásosság és spiritualitás a pozitív érzelmek megtapasztalásának egy nagyon termékeny táptalajaként jelenik meg.⁴³¹ Más kutatók nem az istenfélelemre, hanem egyéb érzelmekre helyezik a hangsúlyt a gyülekezeti közösség lelki dinamikájának magyarázatában. Ezek elsősorban pozitív érzelmek, mint hála, szeretet, békeesség. Ezek, mint szelf-transzcendens⁴³² pozitív élmények, az egyik előmozdítói a vallásos/spirituális emberek jólétének oly módon, hogy a vallásos/spirituális közösségbe való bekapcsolódás és későbbi kötődés is a pozitív érzelmek szelf-transzcendenciát előmozdító, arra nyitottá tévő hatásai érvényesülnek az egyén személyes életében.⁴³³

A kutatási eredményeket áttekintve arra a következtetésre juthatunk, hogy mind a gyülekezet közege, mind pedig az egyéni spiritualitás egymással kölcsönhatásban hozzájárul az egyén testi és lelki egészségéhez. A következő ábrával szeretném azt a folyamatot, belső dinamikát szemléltetni, amely a vallásos közösséget jellemezheti teoretikusan:

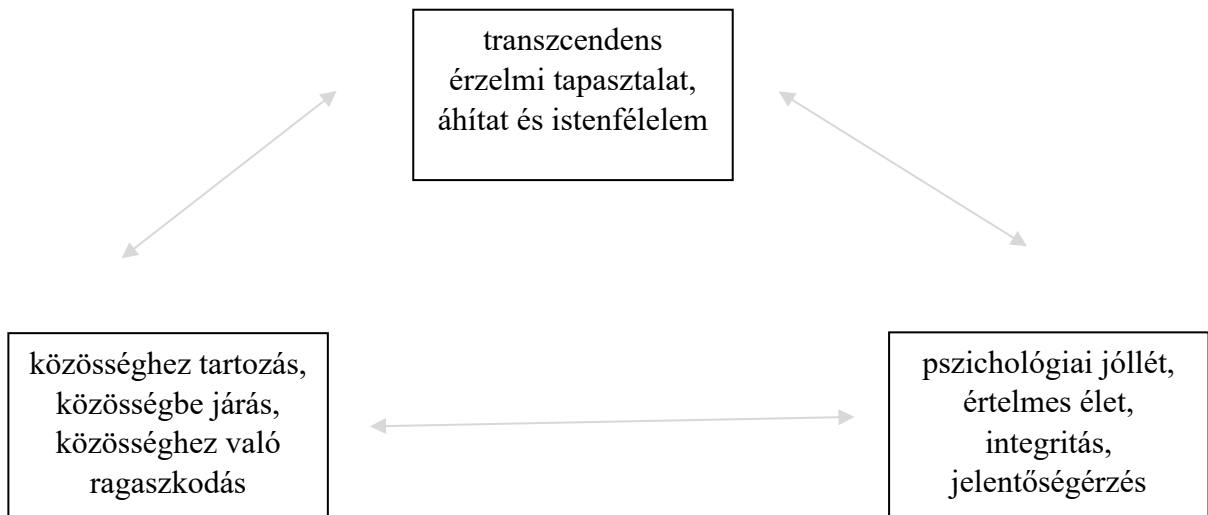
⁴³⁰ OTTO, *A Szent*, 168.

⁴³¹ RIMÉ & VAN CAPPELEN, *Positive emotions and self-transcendence*, 127-128.

⁴³² A szelf alatt az „én”-t kell értenünk, amely a transzcendens szóval kiegészülve olyan jelentést hordoz, hogy az egyén önmagán túlmutató, én-je fölött álló gondolatokat, érzelmeket tapasztal. Jelen esetben az „én”-en túlmutató érzelmekről van szó.

⁴³³ i.m., 123-124.

5. **ábra.** A gyülekezeti közösségben megélt spiritualitás és pszichológiai jólét összefüggései



4.6.2 A vallási közösségek hatásának valláspszichológiai értelmezése

Az előzőekben részletesebben igyekeztem kifejtetni a vallásos közösségek lélektanának lehetséges modelljét. Az áttekintett tanulmányokon túl számtalan tudományos igényű cikk bizonyító erejű abban a tekintetben, hogy a vallásos közösséghez tartozás pozitív hatással van az egyén pszichológiai jólétét illetően. Szekuláris közösségekkel kapcsolatban ilyen nagyszámú tanulmány nem áll rendelkezésre. A Jesse Smith által végzett kutatás, melyet írásom elején említettem, kis esetszámmal (n=21) dolgozik félig strukturált interjúk alapján, mely vizsgálatban nem történt meg a gyülekezeti tagok felmérése jólét, jelentőségérzés, megküzdési mechanizmusok vagy egyéb változók tekintetében. Ez nem zárja ki azok meglétét, ugyanakkor létezésüket sem bizonyítja.

Zuckerman és munkatársai⁴³⁴ által írt könyvben (*The Nonreligious*) a vallásos közösségek empirikus vizsgálatát kritikával illetik, mely kritika szerint, sokszor megkérdőjelezhető a vallásos közösségek dózis alapú mérése pszichés, mentális egészség tekintetében. A szerző megkérdőjelezi a nagyobb vallásosság = nagyobb pszichológiai jólét egymáshoz való dózis-viszonyát. Egyrészt kritikája a mentális egészség fogalom bizonytalan definícióját illeti, másrészt pedig fogalmai szerint kissé érthetetlen, hogy a vallásos emberek jobb mentális egészségét mihez képest értik a tanulmányok szerzői.⁴³⁵

⁴³⁴ ZUCKERMAN, GALEN, & PASQUALE, *The Nonreligious*, 2016.

⁴³⁵ i.m., 129-130.

Amellett érvel, hogy a vallásos identitást, meggyőződést érdemes elválasztani a közösség pozitív hatásaitól. Ő maga is kihívásnak tekinti a szekuláris gyülekezeteket illető hasonló kutatások kivitelezését, de koncepciója az, hogy a titok, a hatás a közösség támogató funkciójában rejtőzhet elsősorban.⁴³⁶

Mivel a gyülekezeti közösségek kohéziójának kialakulásában erős mediációs szerepe van a különböző transzcendenshez köthető pozitív érzelmek megtapasztalásának és közösségben való megélésének, ezért nem redukálhatjuk a gyülekezeti közösségek mentális egészségre történő hatását csupán szociálpszichológiai kérdéssé. A gyülekezet, mint szociális miliő nem jöhet létre a transzcendens közösségi megtapasztalása nélkül. Az istenfélelem, az áhítat megtapasztalása, valamint a hit rítusokban való megélése a gyülekezeti tagok identitásához nagyban hozzájárul. A hasonló identitás pedig a szociális háló erős szálainak összefonódását hozza magával.

Egyetértünk az imént említett könyv azon kijelentésével,⁴³⁷ hogy a szekularizmus önmagában nem, csupán a vallás mellett értelmezhető. Önmagában nem létezne, ha létezését nem előzte volna meg a vallás. A szekuláris közösségek önmagukban nem értelmezhetőek, csupán a vallásos közösségek mellett. Ezzel együtt, mivel egy ellenreakcióról van szó, a szekuláris sokféle szintjét rejt magában a nem-vallásosnak.⁴³⁸ A nem-vallásos lehet ateista, nonteista, agnosztikus, irreligiózus, szkeptikus és még sorolhatnánk. Minden bizonnyal ez a világnézetbeli sokféleség a szekuláris közösségekben is reprezentálódik, amely a fentebb vázolt eredmények és közösségi lélektani folyamatok felől nézve egy heterogén csoportot feltételez, így az erős és stabil közösségi hálózat kialakulásának az esélye csökken, így annak pozitív hatásai csak részben érvényesülhetnek.

Tehát a hitéletnek számos vizsgálat kimutatta már a mentális egészséggel való pozitív összefüggését, a kapcsolatot magyarázó mechanizmusokat illetően azonban vannak megválaszolatlan kérdések. Kutatásunkban különösképpen a közösségbe járásnak a mentális egészséggel való összefüggését vizsgáljuk, feltételezve, hogy e kapcsolatban fontos szerepet játszik a közös transzcendentális érzelmi tapasztalat, a közös imádság, éneklés, áhítat, azon túl, ami a közös identitás megélésével, illetve a hitélethez nem kapcsolódó társas támasszal magyarázható. Vannak szakirodalmi előzmények, melyek látják az együttes transzcendentális tapasztalatban rejtőző magyarázat lehetőségét, de meggyőző empirikus tapasztalatokat nem találtunk, legfeljebb olyat, mely addig jut, hogy a gyülekezetben való

⁴³⁶ u.o.

⁴³⁷ i.m., 15-16.

⁴³⁸ BRUEGGEMANN, *Az Ószövetség teológiája*, 551.

barátok számához képest az egyéni spiritualitás nem ad az élettel való elégedettséghez semmit, nyitva hagyva a kérdést, hogy vajon a közösségi kapcsolatok ereje miben állhat?

4.6.3 Empirikus kutatás ismertetése

Kutatásunkban arra vállalkoztunk, hogy magyarországi gyülekezetbe járó felnőttek között vizsgáljuk a közösségben megélt spirituális élmények hatását az egyének élettel való elégedettségére és az értelmes élet érzésére nézve. Több kutatás, empirikus vizsgálat igazolta eddig, hogy a vallásos közösségekbe való integráltság pozitív összefüggést mutat az élettel való elégedettséggel, az értelmes élet érzésével, a boldogsággal, a szubjektív jólléttel.⁴³⁹

Durkheim szociológiai tanulmányában kimutatta,⁴⁴⁰ hogy a vallási közösségek formálódásában, fennmaradásában, a közösségi élmény intenzitásában mennyire fontos szerepe van a kommunikációban megélt rítusnak. A rítus olyan intenzív emocionális, kognitív élményt nyújthat, amely segíti a csoportkohéziót. Emiatt is foglalkoztak többen a gyülekezeti közösségek pozitív hatásainak vizsgálatával, azon belül is az érzelmek mediációs (közvetítő) szerepével.

Ugyanakkor az általános meggyőződés ott áll, hogy a gyülekezeti integráltság ilyen hatásai elsősorban a gazdagabb szociális kapcsolatokkal vannak összefüggésben és ebből az következhet, hogy tulajdonképpen bármely közösséghez tartozás pozitív hatású lehet az élettel való elégedettségre, szubjektív jóllétre.

Vizsgálatunkban meghatároztuk a hipotéziseket és a legfőbb kérdéseket.

Legfőbb kérdések:

1. A gyülekezeti integráltság pozitív mentális hatásait min keresztül fejti ki?
2. Van-e a gyülekezeti integráltság hatásán túl az egyéni spiritualitásnak további mentális hatása?

Feltételezések (kifejezetten gyülekezetbe járókra vonatkozik!):

- A nemzetközi szakirodalom eredményeit igazolni várjuk, mely szerint a gyülekezethez tartozás, az egyéni spiritualitás hozzájárul az élettel való elégedettség, a jelentőségteljes életérzés magasabb fokához
- A gyülekezeti integráltság pozitív hatása többkomponensű tényező, melyben szerepe van a szupportív közegen túl a közösen megélt spirituális élménynek, melyet igazolni várunk az adatokból.

⁴³⁹ LIM & PUTNAM, *Religion, Social Networks, and Life Satisfaction*, 914-933.

⁴⁴⁰ DURKHEIM, *A vallásos élet elemi formái*, 310-311.

4.6.4 Eszközök és módszerek

Egy kérdőívet állítottunk össze, amely a www.online-kerdoiv.com internetes oldal segítségével vált hozzáférhetővé. Leginkább internetes közösségi oldalakon osztottunk meg és kértük az internetezők segítségét a kitöltésben. Tulajdonképpen ez egy kényelmi mintagyűjtés volt, mellyel az volt a célunk, hogy minél több olyan személyt érjünk el, akik valamilyen szintű rendszerességgel járnak templomba, hisz a közösségben megélt spiritualitás őket érinti legjobban. A kérdőív közzététele előtt etikai engedélyt kértünk, melyet megkaptunk. (EPKEB engedély) Összesen 376 kitöltő vett részt a vizsgálatban, akik közül 347 személy volt valamilyen szinten rendszeres templomba járó. 265 nő és 82 férfi a nemek megoszlása, átlagéletkoruk megközelítőleg 45 év.

Az eredményeket a következő ábrák segítségével szeretném ismertetni. A vizsgálat statisztikai elemzéséhez SPSS szoftvert használtunk.

A vizsgálatban alkalmazott kérdőív megtalálható teljes terjedelmében a dolgozat mellékletében, a kérdésekre hatfokú skálán lehetett válaszolni, például:

8. Érzem Isten jelenlétét az életemben (IR1)
1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

A kérdések száma és a mögöttük rejlő tartalom:

• 1, 2, 3, 5, 10, 11 – Demográfiai adatok, illetve saját kérdések a szociális háló tekintetében gyülekezeten belül és kívül, valamint a felekezeti hovatartozás

Fontosnak tartottuk alapvető demográfiai adatok felvételét, ezen túl ezen a ponton kérdeztünk rá az egyének szociális kapcsolataira. Ez azért volt fontos, mert később a gyülekezetben lévő szociális kapcsolatok is szóba kerülnek.

- 4, 6-9 – DUREL kérdései

A Duke University ötkérdéses kérdőívét (Duke University Religion Index - DUREL)⁴⁴¹ mindenképp fontosnak tartottuk használni, hisz a nemzetközi irodalomban is használt mérőeszközzel van szó. A DUKE kérdőív öt kérdése úgy épül fel, hogy van egy kérdése a hivatalos gyülekezeti alkalmakon való részvételt illetően (ezt nevezik angolul Organised Religious Activity - ORA), a második kérdés a nem szervezett, nem gyülekezeti alkalmakon való vallásos aktivitás (Non-Organised Religious Activity, NORA) és három kérdés pedig

⁴⁴¹ KOENIG, BÜSSING, *The Duke University Religion Index (DUREL): A Five-Item Measure for Use in Epidemiological Studies*, 78-85.

az egyén világlátására, gondolkodásának, életének mennyire része a vallásossága. (Intrinsic Religiosity - IR).

- 12-24+25-34 – Genia⁴⁴² kérdései az egyéni spiritualitás és a spirituális nyitottságot illetően (Pirossal az inverz állításokat jelöltem)

- 35-41 – Kéri-féle kérdések a spiritualitás kvalitatív vizsgálatához

- 42-50 – Közösségben megélt spiritualításra vonatkozó kérdések

Munkacsoportunk által fejlesztett kérdések, amelyek a hétköznapi gyülekezeti életből vett példákön keresztül igyekeztek megragadni a közösségi spirituális alkalmakat. Eddig ilyen jellegű vizsgálatot nem találtunk, emiatt volt szükséges új kérdések kigondolására, amelyeknek a fókusz a kommunikációban megélt spirituális élmény.

- 51-55 – Közösségi hatások spiritualitás nélkül

Ezekön a kérdéseken keresztül olyan közösségi aktivitások meglétére igyekeztünk figyelmet fordítani, amelyek természetesen jelen lehetnek gyülekezetekben, de történelmükben nem hordoznak különösebb spirituális, lelki elemeket.

- 56-58 – Kötődés a közösséghez

- 59 – Élettel való szubjektív elégedettség mérése

A WHO sokat alkalmazott egy ítemes kérdése. A nemzetközi kutatásokban, amelyek az elégedettséget mérve igyekeztek változókat feltérképezni, számos kutatás alkalmazza ezt az egyszerű mérőeszközt, ezért tettük ezt így mi is.

- 60-69 – Steger MLQ (Meaning in Life Questionnaire)

Ahogy a bevezetőben szó volt róla, az értelmes élet érzése, a cél megértése az egyén életében jelentős háttértényező és oki változó a szubjektív jóllét, az életminőség érzése szempontjából. Jelen dolgozat fókuszát képviseli tehát a kérdőívünk ezen mérőeszköze, különösen annak alskálája, amely már nem a keresésre kérdez rá, hanem az értelmes, céllal teljes élet érzésére.

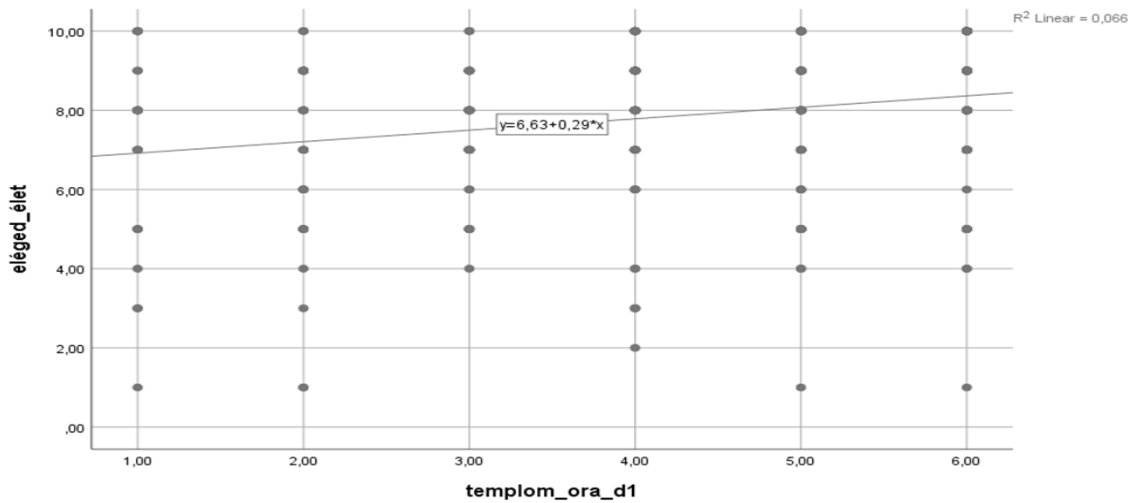
- 70-72 – Vallásos jelentőségérzés (Religious meaning in life kérdések Krause, & Hayward, Awe of God-ot vizsgáló tanulmányából). A Steger féle kérdőív egy másik változata.

⁴⁴² Lásd GENIA, *The Spiritual Experience Index: Revision and Reformulation*, 361.

4.6.5 Mintagyűjtés, eredmények

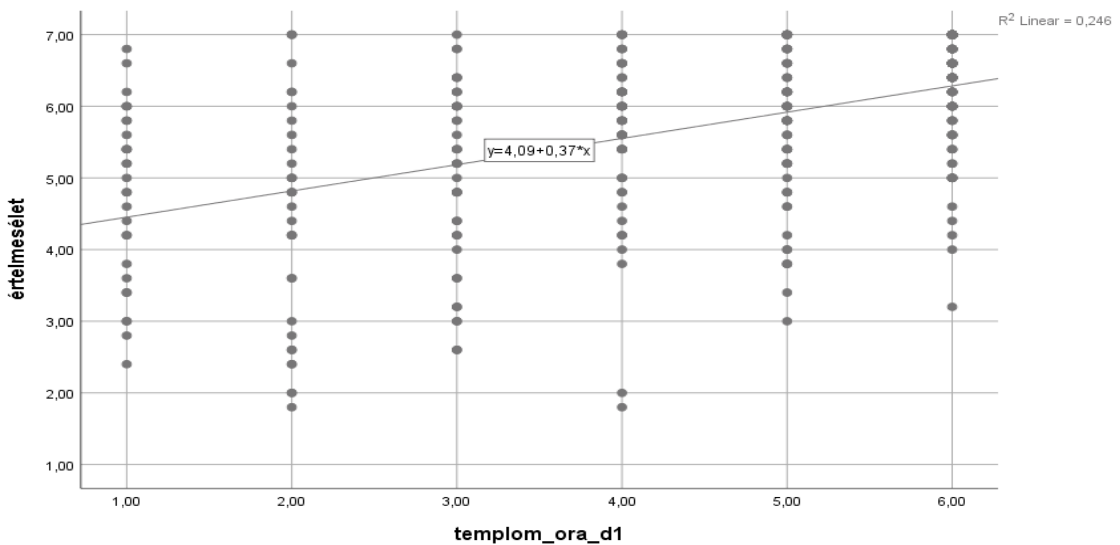
Az első ábrán szeretnénk volna ábrázolni mintánkra nézve az étellel való elégedettség és a templomba járás összefüggését. Egyértelműen látszik az alábbi ábrán, hogy az általunk vizsgált személyek esetében is a gyülekezeti alkalmakra való járás gyakorisága, egyáltalában megléte szignifikáns összefüggést mutat az étellel való elégedettség szintjével. A függőleges tengelyen az étellel való elégedettség, a vízszintes tengelyen pedig a templomba járás gyakorisága van ábrázolva.

6. ábra. A templomba járás gyakoriságának összefüggése az étellel való elégedettséggel



A következő ábrán az értelmes élet érzése és a templomba járás gyakorisága van feltüntetve. Itt szintén a nemzetközi irodalommal egybevágó eredményeket kaptunk vizsgált mintánkra nézve. Az értelmes élet érzése és a templomba járás gyakorisága szignifikáns összefüggést mutat.

7. ábra. Az értelmes élet érzése és a templomba járás gyakorisága



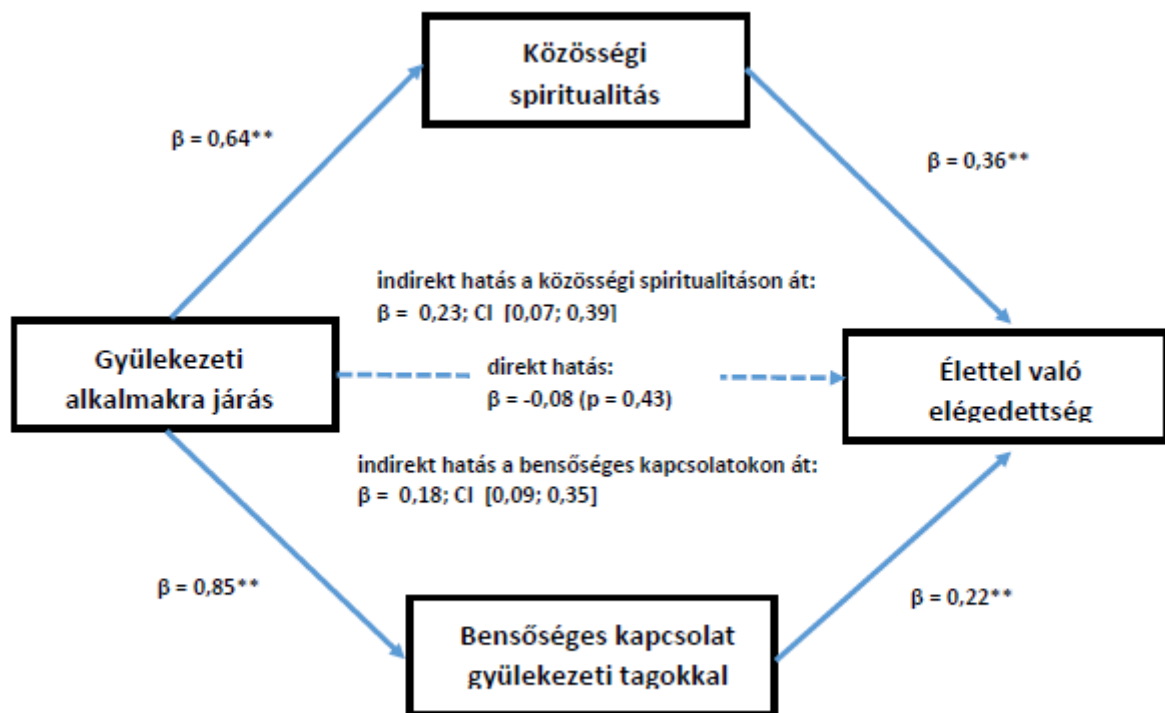
A következőkben valamivel összetettebb statisztikai módszert alkalmaztunk, amely még inkább tudja szemléltetni az általunk vizsgált kérdést, kérdéseket. Nem csupán egyszerű összefüggéseket, korrelációkat vizsgálunk a következőkben, hanem egy függő változó több változóval való összefüggését oly módon, hogy a változók számát egyre több változóval egészítjük ki. A regresszióanalízis arra szolgál, hogy több változó közül melyik mutat leginkább összefüggést a függő változóval, tehát hogy a változók közül melyik változása van a leginkább hatással a függő változóra.

7. táblázat. Regressziós elemzés az étellel való elégedettség vonatkozásában (Templomba járók köre, 347 személy)

| <i>változó</i> | <i>1.modell</i> | <i>2.modell</i> | <i>3.modell</i> | <i>4.modell</i> |
|--|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|
| <i>nem</i> | -0,05 | -0,02 | -0,03 | -0,03 |
| <i>életkor</i> | 0,14**(1) | 0,03 | -0,01 | -0,01 |
| <i>kapcsolat nem gyülekezeti tagokkal</i> | 0,19** | 0,19** | 0,11* | 0,11* |
| <i>gyülekezeti alkalmakra járás</i> | (2) | 0,16* | -0,03 | -0,03 |
| <i>személyes csendesség tartása</i> | | 0,11 | 0,008 | -0,07 |
| <i>közösségi nem spirituális tapasztalatok</i> | | | -0,02 | -0,04 |
| <i>közösségi spirituális tapasztalatok</i> | | | 0,27* (3.a) | 0,17 |
| <i>belsőleges kapcsolat gyülekezeti tagokkal</i> | | | 0,16*(3.b) | 0,16* |
| <i>intrinsic vallásosság</i> | | | | 0,22**(4) |
| <i>R²</i> | 0,06** | 0,11** | 0,16** | 0,18** |
| <i>R² változás</i> | 0,06** | 0,05** | 0,05** | 0,02** |

A táblázat sztenderdizált β együtthatókat mutat. Négy modell jelenik meg, az újabbak a korábbiakat egészítik ki új szempontokkal. Minden modell szignifikáns (R^2) és minden változtatás szignifikáns javulást eredményez (R^2 változás) Az első modell a hitéleten kívüli

szempontokat jelenít meg. Vegyük észre, hogy a gyülekezeten kívüli bensőséges kapcsolatok hatása mindvégig megmarad, annak szerepét a későbbiekben más át nem veszi. A második modell az elsőt a hitgyakorlattal (szervezett keretek között, illetve egyénileg) egészíti ki. A 2. modellben az életkor befolyását (1) a gyülekezeti alkalmakra járás (2) veszi át, nyilván az idősebbek többet járnak. A harmadik modell a másodikat a közösségi tapasztalatokkal egészíti ki, a nem spirituálisokkal, a spirituálisokkal (3.a) és a bensőséges gyülekezeti kapcsolatokkal (3.b). A 3.a és 3.b. tényezők szemmel láthatólag átveszik a gyülekezeti alkalmakra járás befolyását (2). Végül, a 4. modell a korábbiakat kiegészíti az intrinsic vallásossággal (4), mely komplex spiritualitásként nyilvánvalóan magába foglalja a közösségi spirituális tapasztalatok hatását is, ezért annak a hatása immáron nem marad szignifikáns. E regressziós elemzést, mely már önmagában is aláhúzza a közösségi spirituális tapasztalatok fontosságát a közösségbe járás hatásának mechanizmusaként, mediációs elemzéssel is kiegészítettük. A 8. ábra ennek az eredményét szemlélteti.



8. ábra. A közösségi spiritualitás mediációs szerepe

Láthatóan a gyülekezeti alkalmakra járásnak az elégedettségre való hatása közvetített, mégpedig mind a közösségi spirituális tapasztalatok által, mind pedig a bensőséges intim gyülekezeti kapcsolatok által. A modellbe azért e két közösségi hatásmechanizmust vontuk be, mert a regresszióanalízis 3. modellje alapján e kettőnek van relevanciája, a közösségi nem spirituális tapasztalatoknak (társas támogatás, kellemes programok, identitás) nincs.

8. táblázat. Regressziós elemzés az értelmese élet érzése vonatkozásában (Templomba járók köre, 347 személy)

| <i>változó</i> | <i>1.model l</i> | <i>2.modell</i> | <i>3.model l</i> | <i>4.model l</i> |
|---|----------------------|------------------|----------------------|----------------------|
| <i>nem</i> | -0,05 | 0,02 | 0,01 | 0,01 |
| <i>életkor</i> | 0,24** (1) | 0,006 | -0,02 | -0,02 |
| <i>kapcsolat nem gyülekezeti tagokkal</i> | 0,14** | 0,15** | 0,11* | 0,10* |
| <i>gyülekezeti alkalmakra járás</i> | | 0,31** (2a) | 0,20** | 0,19** |
| <i>személyes csendesség tartása</i> | | 0,25** (2.b) | 0,18** | 0,12 ^t |
| <i>közösségi nem spirituális tapasztalatok</i> | | | -0,04 | -0,05 |
| <i>közösségi spirituális tapasztalatok</i> | | | 0,23* (3.a) | 0,16 |
| <i>bensősége s kapcsolat gyülekezeti tagokkal</i> | | | 0,06(3.b) | 0,06 |
| <i>intrinsic vallásosság</i> | | | | 0,17*(4) |
| <i>R²</i> | 0,9** | 0,30** | 0,32** | 0,33** |

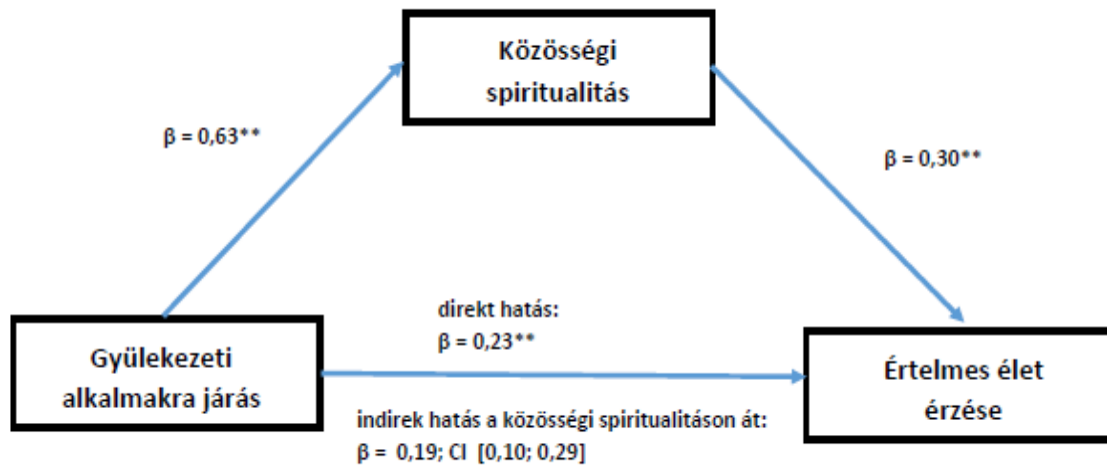
| | | | | |
|-----------------|--------|--------|-------|-------|
| R^2 | 0,09** | 0,21** | 0,02* | 0,01* |
| <i>változás</i> | | | | |

A táblázat standardizált β együtthatókat mutat. Négy modell jelenik meg, az újabbak a korábbiakat egészítik ki új szempontokkal. Minden modell szignifikáns (R^2) és minden változtatás szignifikáns javulást eredményez (R^2 változás). Az első modell a hitéleten kívüli szempontokat jelenít meg. Vegyük észre, hogy a gyülekezeten kívüli bensőséges kapcsolatok hatása mindvégig megmarad, annak szerepét a későbbiekben más át nem veszi. A második modell az elsőt a hitgyakorlással (szervezett keretek között, illetve egyénileg) egészíti ki. A 2. modellben az életkor befolyását (1) a gyülekezeti alkalmakra járás (2.a) és a személyes csendesség tartása (2.b) veszi át, nyilván az idősebbek gyakorolják a hitet. A harmadik modell a másodikat a közösségi tapasztalatokkal egészíti ki, a nem spirituálisokkal, a spirituálisokkal (3.a) és a bensőséges gyülekezeti kapcsolatokkal (3.b). A 3.a tényező valamennyit átveszi a gyülekezeti alkalmakra járás befolyásából (2), de a gyülekezeti alkalomra járás és a csendességtartás befolyása mindvégig megmarad. Végül, a 4. modell a korábbiakat kiegészíti az intrinsic vallásossággal (4), mely komplex spiritualitásként nyilvánvalóan magába foglalja a közösségi spirituális tapasztalatok hatását is, ezért annak a hatása immáron nem marad szignifikáns.

E regressziós elemzést, mely már önmagában is aláhúzza a közösségi spirituális tapasztalatok fontosságát a közösségbe járás hatásának mechanizmusaként, mediációs elemzéssel is kiegészítettük.

A következő ábra ennek az eredményét szemlélteti. Az elemzésbe csak a közösségi spiritualitást vettük bele, mert a 3. modellben csak ennek a közösségi tapasztalatnak mutatkozott hatása.

9. ábra. A közösségi spiritualitás mediáló hatása az értelmese élet érzésével kapcsolatban



A gyülekezeti alkalmakra járásnak az értelmese élet érzésére való hatása részlegesen közvetített a közösségi spirituális tapasztalatok által. Van direkt hatás is, ami azt jelenti, hogy a közösségi spirituális tapasztalat nem az egyetlen mechanizmus, ami viszi a gyülekezeti alkalmakra járás hatását.

4.6.6 Összefoglalás

Az életminőség szoros összefüggést mutat a jóllét érzésével, amelynek vannak objektív és szubjektív elemei. Egyre inkább érthetővé válik, hogy az életminőség nem csupán egy gazdasági fejlettséggel összefüggő mutató, hanem annál sokkal több dimenziója van. A szubjektív jóllét és az értelmese élet érzése lényeges meghatározói az életminőségnek, melyeket a vallásosság, a rendszeres gyülekezetbe járás mindenképp emel. Egyes kutatók azt a megállapítást is megteszik, hogy a gazdasági fejlődést lehetővé tévő és az életminőséget befolyásoló társadalmi tőke lényeges alapját a vallásos közösségek jelentik.⁴⁴³

Munkacsoportunk szociálpszichológiai vizsgálatának eredményei összhangban vannak az eddigi kutatások eredményeivel az étellel való elégedettségre és az értelmese életre nézve. Kutatásunk igyekezett olyan mediációs tényezők szerepét felkutatni, amelyek részt vesznek a vallásos közösségek szubjektív jóllétet pozitívan befolyásoló hatásához. Eredményeink a következőkben foglalhatóak össze:

⁴⁴³ PUTNAM megállapítását említi KOPP & MARTOS, *A társadalmi összjóllét jelentősége és vizsgálatának lehetőségei a mai magyar társadalomban I. Életminőség, gazdasági fejlődés és a nemzeti összjólléti index*, 247.

- Láthatóan a gyülekezeti alkalmakra járásnak az elégedettségre való hatása közvetített, mégpedig mind a közösségi spirituális tapasztalatok által, mind pedig a bensőséges intim gyülekezeti kapcsolatok által.
- A gyülekezeti alkalmakra járásnak az értelmes élet érzésére való hatása részlegesen közvetített a közösségi spirituális tapasztalatok által. Van direkt hatás is, ami azt jelenti, hogy a közösségi spirituális tapasztalat nem az egyetlen mechanizmus, ami viszi a gyülekezeti alkalmakra járás hatását. A jelenség feltárása következő vizsgálatokat igényel
- Eredményeink arra utalnak, hogy a vallásos közösségek pozitív hatása az elégedettségre és az értelmes élet érzésére nem csupán a szupportív közeg hatása, hanem a közösségben megélt spirituális tapasztalaté is.

4.6.7 Teológiai reflexiók

Bibliai teológiai szempontból az ószövetségben Izráel népét úgy láthatjuk, mint Isten választottja, de egyben partnere is.⁴⁴⁴ Pál apostol úgy hivatkozik az újszövetségi egyházra, mint Isten Izráelére (Galata 6, 15-16). Tulajdonképpen az ó- és újszövetség között az egyház lényegét illetően egyfajta kontinuitás, másrészt pedig egy diszkontinuitás fedezhető fel.⁴⁴⁵ Kontinuum abból a szempontból, hogy Jézus Krisztus nem új egyházat alapított, hanem a meglévőt töltötte be. Kiküldött tanítványai mind zsidók voltak, akár a tizenkettőre, akár a hetvenre gondolunk. Ők jelképesen a hetven néphez küldettek szerte a világon, hogy az evangélium mindenkihez eljuthasson.⁴⁴⁶ Diszkontinuum pedig abból a szempontból, hogy az egyház az újszövetségben lélek által született, nem pedig test által. Ezzel lényege lelki jelentőség köré szerveződik, a feltámadás bizonyossága és reménysége köré. Az ószövetség népének bizonyágtétele a Sás-tengeri csoda köré csoportosul, amely szabadulást jelentett Egyiptomból, az újszövetség lélektől született egyháza pedig a lelki értelemben vett szabadulás, a feltámadott Krisztusról szóló bizonyágtétel köré.

Az újszövetség az egyházat *ekkesziának* nevezi, amely azoknak a gyülekezete, akik elhívottak és megszabadítottak, az Isten országának polgárai. Ezen gyülekezetek a *koinoniák*, amelyek az egyetemes egyház részei.⁴⁴⁷ Az *ekklészia* eredeti jelentése népgyűlés, amely kifejezés zsidó és pogány hagyománykörhöz is köthető. Két szociális képződményre

⁴⁴⁴ KNIGHT, *Az Ószövetség Keresztyén Teológiája*, 311.

⁴⁴⁵ u.o.

⁴⁴⁶ u.o.

⁴⁴⁷ TILLICH, *Rendszeres Teológia*, 488.

lehet következtetni belőle, a népre és a városra. Ennek megfelelően alakult ki az újszövetségben az egyház két alapmetaforája: Isten népe és Krisztus teste.⁴⁴⁸ A Krisztus teste kép a város fogalmához köthető, mivel a test az antik világ megszokott képe a város közösségére alkalmazva.⁴⁴⁹ Épp emiatt használja két nagyvárosi közösséghez (Róma, Korinthus) címzett levelében Pál a Krisztus testének képét. Az Isten népe kép pedig egyértelműen ószövetségi gyökerű, ahogyan az imént utaltam is rá, amelybe korábban csak testi születéssel lehetett beletartozni, de az újszövetségben ennek helyébe lépett a lelki újjászületés, a megtérés útja. Tehát a bibliai teológia az Isten népét, választottjait egyházban, közösségben helyezi el, partnerének tekinti, igazgatja, vezeti, megőrzi.

Kálvin úgy tekint az egyházra, mint minden hívő anyjára,⁴⁵⁰ és mint egy olyan kincs örözüjére és birtokosára, amely örök életet adhat az embereknek. Ez a kincs, az Isten ígéje, az evangélium.⁴⁵¹ Így az egyház gondolkodásában a Krisztussal való találkozásnak kizárólagos helye, amely gondolat folytonosságot mutat a római katolikus teológiával.⁴⁵² Ezzel együtt Kálvin alkalmazza az augusztinuszi felosztást a látható és láthatatlan egyházzal.⁴⁵³ Láthatatlan egyházra való utalásának alapgondolata a kiválasztottság, mely eredményét a látható egyházban sohasem leszünk képesek emberi szemekkel teljes egészében látni.⁴⁵⁴

A reformátori „kettős” egyházképet Tillich is használja egyház-teológiájában. Egyházfogalmának meghatározásában a Lelki közösség megnevezés hangsúlyos, mely többé-kevésbe azonosítható a reformátorok láthatatlan egyházának képével. A látható és láthatatlan egyházak nem két különböző egyházat jelölnek, hanem a térben és időben élő egyház két különböző aspektusát.⁴⁵⁵ Az egyháznak így van egy szociológiai és egy teológiai aspektusa, amely érvelésünkben most nagyon kézenfekvő.

Tehát az Isten egyháza egyrészt szociológiai valóság, másrészt pedig lelki közösség.⁴⁵⁶ Mint szociológiai valóság vizsgálható tudományos empirikus eszközökkel, hisz működési dinamikájában jelen vannak az evilági törvényszerűségek, mint lelki közösség pedig a transzcendens valósághoz kapcsolódik, amely empirikusan nem írható le. A lelki közösség, mint transzcendens valóság hatásai közvetetten érzékelhetőek, leírhatóak a látható egyház működésében, mint szociológiai valóság működésében. Példaként szerepelhet itt az

⁴⁴⁸ THEISSEN, *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*, 332.

⁴⁴⁹ u.o.

⁴⁵⁰ NIESEL, *Kálvin teológiája*, 148.

⁴⁵¹ i.m., 144.

⁴⁵² i.m., 147.

⁴⁵³ KÁLVIN, *Institutio*, 154-155.

⁴⁵⁴ NIESEL, *Kálvin teológiája*, 150-151.

⁴⁵⁵ TILLICH, *Rendszeres Teológia*, 489.

⁴⁵⁶ i.m., 489-490.

úrvacsorai közösség megélése és annak hatása mind az első gyülekezet,⁴⁵⁷ mind pedig a református gyülekezeteink életében. A gyülekezeti közösség az úrvacsorában nem csupán egy emlékvacsorát ül meg, hanem egy olyan üdvesemény felidézése történik, amely a felidézőt, emlékezőt személyesen érinti és a transzcendenssel való kapcsolatát meghatározza.⁴⁵⁸ Tehát a kenyér és a bor fizikai valóságán túl a lelki közösségben megélt rítusnak van egy szelf-transzcendens⁴⁵⁹ vonatkozása, amely a közösség szociológiai értelemben vett valóságára egyértelmű hatással van.

Ugyanakkor a szociológiai és teológiai szempontot egyenként nem tehetjük kizárólagossá. Nem lehet kizárólagos a szociológiai aspektus, mert akkor torzul a teológiai és ugyanígy fordítva. A teológiai szempont akkor válik kizárólagossá, ha vak az egyház szociológiai valóságának elfogadására, így tagadva annak hatását lelki természetére nézve.⁴⁶⁰ A szociológiai szempont pedig akkor válik kizárólagossá, ha leszűkíti az egyház, a gyülekezetek lényegét csupán emberi csoportosulásra és ezen csoportosulás pozitív hatására.

Posztmodern világunk egyik érdekes jelensége a szekuláris közösségek megalakulása, szervezeti formát öltése. A Vasárnapi Gyülekezet, mint szekuláris közösség léte sokféle gondolatot, kérdést generál. Egyrészt számos valláspszichológiai eredmény empirikus adatok alapján azt bizonyítja, hogy a vallásos közösségek pozitívan hatnak az egyén pszichológiai és testi jólétére, élettel való elégedettségére. A szekuláris közösségek megalakulása ennek fényében magával hozza azt a kérdést és feltételezést, vajon ezek a csoportok is képesek ugyanezt az „eredményt” prezentálni? Kutatásunkban valláspszichológiai és teológiai aspektusokra világítottunk rá. Valláspszichológiai szempontból megérthettük a közösségek lélektanának lehetséges működését, amely alapján nem feltételezhető, hogy a vallási közösségek pozitív hatásai csupán a szociális kontextusnak köszönhetőek. Minden bizonnyal lényeges szerepe van az egyéni spiritualitásnak és a közösségben megélt istenélménynek, pozitív érzelmeknek. Teológiai szempontból pedig az egyház nem tekinthető csupán látható egyháznak, hiszen lényege szerint szent, egyetemes, és láthatatlanságát a lelki közösség transzcendens valósága határozza meg, amely kettősség az úrvacsorában is megjelenik. A valláspszichológiai és teológiai szempontokat tovább erősítették az empirikus vizsgálat során kapott adatok,

⁴⁵⁷ lásd *Apostolok Cselekedetei* 2, 37kk.

⁴⁵⁸ FAZAKAS, *A jótékony megszakítás reményében...*, 244.

⁴⁵⁹ Lásd 17. sz. jegyzet.

⁴⁶⁰ TILLICH, *Rendszeres Teológia*, 490.

melyek megerősítették a vallásos közösségek étellel való elégedettségre, értelmes élet érzésére való pozitív hatását és a közösségben megélt vallásos tapasztalatok mediáló szerepét ezen pozitív hatás elérésében.

Összességében tehát valláspszichológiai megközelítés szerint a gyülekezeti közösség nem redukálható csupán szociális hálóra, csoportosulásra, amelynek vannak bizonyos pozitív hatásai. Ugyanígy, teológiai szempontból szintén igazolhatatlan a gyülekezet, mint csupán emberek átlagos közössége, amely egy szupportív közeget jelent az egyén számára. Ezen közösségnek van egy szent, egyetemes, lelki vonatkozása, mely Istentől és a vele való kapcsolattól elválaszthatatlan. A „szentek közösségében” az egyének megerősödhetnek a transzcendenssel való kapcsolatukban azáltal, hogy ezen kapcsolódást másokkal összefonódva élik át. Ezen közösségben megélt spiritualitásnak, hittapasztalatnak fontos mediáló szerepe van az értelmes élet és pszichológiai jólét érzésére.

5 ÖSSZEFOGLALÁS

A disszertációban igyekeztem összefoglalni a vallásos jelenségek, hittapasztalatok lehetséges, komplex megközelítési módjait. A hittapasztalatok, vallásos jelenségek vallásfenomenológiai, vallástörténeti, valláspszichológiai, bibliai teológiai, empirikus vizsgálatából megérthettük, hogy általános és extrém formái a szent emberi megtapasztalásának évezredek óta fellelhető jelenségek. A bibliai beszámolókból is jelen vannak a hittapasztalatok általános és extrém formái, amelyek tájékozódási alapot adnak a spiritualitás, vallásosság értelmezéséhez. Az ember antropológiai sajátossága az általános és extrém religiózus tapasztalatok átélése, amelyet lehet generálni „alulról” különböző technikák transzállapotot előidéző alkalmazásával, de átélésének módja a felülről való megragadottság is. A keresztyén teológia legitim élménynek, hittapasztalatnak a felülről való megragadottságot tekinti ellentétben egyéb tudományok véleményével, amelyek magát az emberből kiinduló állapotot vizsgálják különösebb filozófiai, teológiai interpretáció nélkül, így maga az állapot releváns számukra, nem pedig annak eredete vagy irányultsága. Társadalomtudományok felismerései egyértelműen igazolják azt is, hogy a vallás az emberlét velejárója, olyan funkciót tölt be, amely más társadalmi alrendszerrel nehezen vagy egyáltalán nem helyettesíthető. Ahogyan igazolható az ember felépítéséből a hitre, a transzállapotra való képesség, ugyanúgy igazolható a társadalomelméletek módszereivel a vallás jelenségének szükségszerűsége. A hittapasztalat lehetősége és szükségszerűsége az emberi működésbe van kódolva, humánspecifikus jelenség. A vallási rendszerek, szervezett rítusok, ideológiai meggyőződések pedig az emberi közösségek egyetemes igénye.

A keresztyén egyháztörténelemben a vallásos, spirituális élmények leginkább a szervezett rítusok keretein belül voltak átélhetőek, de a 20. század második felének komplex társadalmi, kulturális, tudományos átalakulása megnyitotta az utat a vallás, vallásosság és spiritualitás szétválása felé. Így lehetünk szemtanúi a korábban kizárólag keresztyén gyökerű spiritualitás fogalom kitérülésének, despiritualizálódásának. A spiritualitás ma már minden olyan vallásos és nem vallásos élményt magába foglaló jelenség, amelyben az ember az önmagát meghaladó valósággal igyekszik kapcsolatba kerülni, illetve átéli „elszenvedi” ezen kapcsolatot. Beszélhetünk nem-keresztyén, posztmodern spiritualitásról, amely egyre inkább távolodik a vallás intézményes formáitól és emiatt vonzóbbnak is bizonyul, egyedüli középpontja az individuális, szubjektív élmény, elveszítve a lelki élmények közösséggel, másokkal összekötő erejét, az ebben rejlő pozitív hatásokat az ember jólétére. Viszont azt a folyamatot is láthatjuk, hogy a keresztyén egyházak is egyre többet foglalkoznak a maguk

keresztyén spirituitásával, annak újrafelfedezésével. Így tekinthetünk bele a reformátorok kegyességébe is, amelynek újrafelfedezése, komolyan vétele egyházunk megújulásának fontos eleme lehet.

Könnyű belátnunk, hogy a vallás, vallásosság, spiritualitás olyan tartozéka az emberi működésnek, amely minden korban, minden társadalmi rendszerben valamilyen formában megtalálható. A fejlődés nem adta meg az embernek azt a vágyott „szabadságot”, hogy megszabaduljon vallásos kényszerétől. Nem igazolódott sokak jövendölése, mely szerint a fejlődéssel előbb, utóbb eltűnik a vallásosság. Sőt, azt láthattuk az értekezésben, hogy a posztmodern kor bizonytalansága épp felerősítette a vágyat az ént kereső, megvalósító hittapasztalatok megélése felé. A vallást, spiritualitást nem lehet ontológiai szempontból vizsgálni, legfeljebb a teológiának. Minden egyéb diszciplína ilyen jellegű szándéka idővel nem nyert igazolást. A pszichológia, valláspszichológia felismerte, hogy a vallásos, spirituális jelenségek empirikus, objektív vizsgálata gyümölcsöző, komplexebb megértését adhatja az emberről alkotott tudományos képnek.

A spiritualitás és vallásosság jelenségei hittapasztalatot feltételeznek. A hittapasztalatoknak bibliai teológiai, antropológiai, vallásfenomenológiai megközelítése hozzásegített azok definiálásához és empirikus vizsgálatukhoz.

Kutatásunkban abban is megerősítést kaptunk, hogy mind a vallástörténeti adatok, mind a bibliai teológiai jellemzők, mind pedig az antropológiai felismerések az általános és extrém religiózus tapasztalat jelenlétével és lehetőségével számolnak. Mind az ószövetségben, mind az újszövetségben, más vallásokban és napjaink keresztyénségében is vannak általános és extrém hittapasztalatok, amelyek megélésének készsége az ember felépítéséből adódik.

Sikerült megértenünk azt is, hogy a vallásosság, spiritualitás és pszichózis spektrum zavarok kapcsolata miért olyan felfedezetlen és homályos. Számos területen pozitív kapcsolat van a pszichiátriai betegségek és hittapasztalatok megélése között, viszont a tanulmányok ellentmondásosak a pszichotikus zavarokkal kapcsolatban. Bemutatott vizsgálataink arra világítottak rá, hogy a spirituális/vallásos élménnyel kapcsolatos átalakulás integrált és produktív, nem vezet pszichózishoz.

Mind a klinikai gyakorlatban, mind pedig a pasztorációban felmerül az a dilemma, hogy mely hittapasztalatot, vallásos élményt tekintjük már kórosnak és melyiket nem. Ez azért is fontos, mert belesodródhatunk a pszichopatológia legalizálásába, ezzel ártva a betegnek és lehetetlenné téve a gyógyulást. Ennek az ellenkezője is megtörténhet, amikor egy intenzív spirituális élményt vagy spirituális krízist nagyon korán pszichopatológiának,

pszichotikus állapotnak véleményeznek és medikalizálódik az alapvetően spirituális jellegű probléma. Láthattuk, hogy Bonn-skála segítségével feloldható a fő etikai dilemma: vallásos/spirituális élmény patologizálása szemben a pszichopatológia legalizálásával.

Az imádság részletes tárgyalása során egyértelművé vált, hogy a hittapasztalatok egy bőséges forrásáról van szó, melynek extrém megnyilvánulási formája, a glosszológia nincs összefüggésben mentális betegséggel, szkizofrénia tüneteivel. Vizsgálatunk azt igazolta, hogy a nyelveken szólás jelen lehet pszichopatológia nélkül is, sőt, pozitív hatással bír a mentális egészségre, ahogy az imádság moderált formája is.

A munkában vizsgált hittapasztalatok elsősorban intenzív spirituális élmények, amellyel nem azt akartuk sugallani, mintha egyéb hittapasztalatok, az Isten közelségének kognitív szinteken való átélése kevésbé lennének fontosak, sőt! Ugyanakkor a szakirodalmi adatok azt mutatják, hogy ezen területek kevésbé kutatottak, az eredmények sokszor ellentmondásosak. Illetve a másik szempont pedig az, hogy mentális betegségek gyanúja ezen intenzív élmények dezorganizáltságot (akár átmeneti viselkedés, gondolkodás változás) keltő hatása miatt erősebb.

A szekularizáció és a pandémia olyan kihívások elé állítja és állította az egyházakat, gyülekezeteket, amelyek változásra készítetik. Talán emiatt is láthatjuk az egyházakon belül is a spiritualitás újrafelfedezését, újradefiniálását, hisz nem csupán a pszichológia tudománya foglalkozik sokat a spiritualitás kérdésével, hanem a történelmi egyházak médiumaiban is egyre több tanulmány jelenik meg a spiritualitás kérdéskörével foglalkozva. Mégis fontosnak tartottuk empirikusan is igazolni, hogy az individualizálódó vallásosság mellett miért lehet fontos a gyülekezeti közösségek szerepe. Vajon azok csak szociális hálóként segítik az emberek mindennapjait, jólét érzését? Valami többet is jelentenek? Vizsgálatunkkal egyértelműen igazolni tudtuk empirikusan, hogy a gyülekezeti közösségben megélt rítus, vallásos/spirituális élmény a gyülekezeti kötődés és szociális háló kialakulásának egyik mozgató rugója, mely a szakirodalomban ismert kedvező hatásokat mediálja az egyén életére nézve. Ebben a kutatásban a közösségben megélt hittapasztalat általános formáival foglalkoztunk nem pedig annak extrém megnyilvánulási formáival. Következő vizsgálatban érdekes lehet az extrém közösségi tapasztalatok vizsgálata (elsősorban pünkösdi gyülekezetek közösségi hitélménye), ugyanakkor ezen kutatásnak elsősorban a vallásosság, spiritualitás individualizálódása miatt volt relevanciája gondolatmenetünkben. A vizsgálattal igazolódott, hogy az individualizálódó hittapasztalat, spiritualitás önmaga lényegétől fosztatik meg.

Bízom abban, hogy a kutatómunka segítséget nyújt az olvasó számára a spiritualitás, vallásosság, hittapasztalatok jelenségének és mentális egészséggel való összefüggésének komplexebb megértésében. Remélem, hogy a lelkigondozást végző egyházi személyek és spirituális kérdésekkel bíró betegek ellátásában tevékenykedő kollégák használható támpontokat kaphatnak az intenzív spirituális élmények és mentális patológiák lehetséges elkülönítési folyamatában. Ezen kérdés eldöntése fontos lehet intenzív vallásos tapasztalatot átélők esetében a megfelelő ellátás kiválasztásához. Szerettem volna felmutatni a hittapasztalatok emberi átélésének objektív, tudományos vizsgálati lehetőségének értékeit, amely segítheti a felekezeti, interdiszciplináris tudományos párbeszédet.

6 IRODALOMJEGYZÉK

- Adam, K.-P. (2009 Bd. 39, H. 1). "And he behaved like a prophet among them" (1 Samuel 10,11b): The depreciative use of nb' Hitpael and the comparative evidence of ecstatic prophecy. *Die Welt des Orients*, old.: 3-57.
- Allport, G., & Ross, J. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 432-443.
- Andrejkovics, M., Gasparik, É., Bokor, P., & Frecska, E. (2013). Az orvoslás és a pszichoterápia új paradigmája: a biopszichoszociospirituális (BPSS) modell. *Pszichoterápia*, 22:93.
- Atkinson, & Hilgard. (2005). *Pszichológia*. Budapest: Osiris.
- Aune, D. (1995). Ecstasy. In G. W. Bromiley, *The International Standard Bible Encyclopedia* (old.: 14-16.). Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bagdy, E. (1996. 5 évf. 2. sz). A transzperszonális pszichológia szellemi horizontja. *Pszichoterápia*, 79-86.
- Bagdy, E. (2014). Mentális egészség és spiritualitás. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 643-663.
- Balázs, J., & Bitter, I. (2000; 15). A M.I.N.I. Plusz kérdőív kritérium validitás vizsgálata. *Psychiatria Hungarica*, 134-144.
- Bánfalvi, A. (2006;16(11)). Utógondolatok a medikalizációról. *LAM*, 918-919.
- Béky, G. (1973). Misztika tegnap és ma. *Vigilia*, 173-179.
- Benkő, A. (2003). A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 19-49.
- Berger, P. (1973). *The Social Reality of Religion*. New York: Penguin Books.
- Bock, P. (1994). *Handbook of Psychological Anthropology*. Westport: Greenwood Press.
- Bognár, B. (2008/9-10.). Vallás és racionalitás a luhmanni perspektívában. *Világosság*, 155-165.
- Bonelli, R. M., & Koenig, H. G. (2013). Mental Disorders, Religion and Spirituality 1990 to 2010: A Systematic Evidence-Based Review. *Journal of Religion and Health*, 657-673.
- Bourke, J. (1959). The Spirit of God in the Old Testament. *Life if the Spirit*, 538-550.
- Bourke, J. (1961). Encounter with God in the Old Testament II. *Life of the Spirit (1946-1964)*, 490-497.
- Brown, C. (1986). *The New International Dictionary of New Testament Theology Volume 3*. Exeter.
- Brueggemann, W. (2012). *Az Ószövetség Teológiája*. Kolozsvár: Exit Kiadó.

- Brunczel, B. (2008). *Niklas Luhmann társadalomelméletének felépítése és az elmélet politikatudományi és politikafilozófiai vonatkozásai*. Forrás: <http://doktori.btk.elte.hu/phil/brunczel/diss.pdf>
- Brunner, E. (1985 (5. kiad.)). *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*. . Zürich.
- Buber, M. (2011). *Moses: The Revelation and the Covenant*. Whitefish, Montana: Literary Licensing.
- Bucher, A. (2018). *A spiritualitás pszichológiája*. Budapest: Oriold és Társai.
- Bulbulia, J. (2004/19). The cognitive and evolutionary psychology of religion. *Biology and Philosophy*, 655-686.
- Bultmann, R. (2003). *Az Újszövetség Teológiája*. Budapest: Osiris.
- Buss, M. J. (1964). The Meaning of "Cult" and the Interpretation of the Old Testament. *Journal of Bible and Religion*, 317-325.
- Carrette, J. (2017). The Psychology of Religion. In R. King, *Religion, Theory, Critique* (old.: 189-201.). New York: Columbia University Press.
- Carrette, J., & Lamberth, D. (2017). William James and the Study of Religion. In R. King, *Religion, Theory, Critique* (old.: 203-212.). New York: Columbia University Press.
- Carter, B. (2002 (8)). Clients' experiences of frozen shoulder and its treatment with Bowen technique. *Complementary Therapies in nursing & Midwifery*, 204-210.
- Chin, S. C. (2003). Calvin, Mystical Union, and Spirituality. *Torch Trinity Journal*, 183-209.
- Clarke, I. (2010). *Psychosis and Spirituality*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Comer, R. J. (2005). *A lélek betegségei. Pszichopatológia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Cook, C., Powell, A., & Sims, A. (2009). *Spirituality and Psychiatry*. London: RCPsych.
- Cortina, J. (1993; 78). What is coefficient alpha? An examination of theory and applications. *Journal of Applied Psychology*, 98-104.
- Craffert, P. (2018. áptilis 26.). *Oxford Bibliographies*. Forrás: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0259.xml>
- Creelan, P. (1975 Vol. 15. No. 4.). Religion, Language and Sexuality in. J.B. Watson. *Journal of Humanistic Psychology*, 55-78.
- Dalbiez, R. (1936.). *La méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne I-II*. Paris: DDB.
- De Peza, H.-A. G. (1996.). Glossolalia in the Spiritual Baptist Faith: A Linguistic Study. *University of the West Indies*.
- Doyle, P. (2013. Április). The Encounter with God: Prophecy, Spiritualism and the Old Testament. *The Ground of Faith*.

- Drinnan, A., & Lavender, T. (2006). Deconstructing delusions: A qualitative study examining the relationship between religious beliefs and religious delusions. *Mental Health, Religion & Culture*, 317-331.
- Durkheim, E. (2003). *A vallásos élet elemei formái*. Budapest: L'Harmattan.
- Dyrness, W., & Karkkainen, V.-M. (2008). *Global Dictionary of Theology*. USA: InterVarsity Press.
- Eliade, M. (2006). *Vallási hiedelmek és eszmék története*. Budapest: Osiris.
- Eliade, M. (2014). *A szent és a profán*. Budapest: Helikon.
- Engberg-Pedersen, T. (2008). The Construction of Religious Experience in Paul. In F. Flannery, S. Colleen, & R. Werline, *EXPERIENTIA, vOLUME 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity* (old.: 147-157.). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Exline, J. J., Yali, A. M., & Sanderson, W. (2000; 56). Guilt, discord, and alienation: the role of religious strain in depression and suicidality. *Journal of Clinical Psychology*, 1481-1496.
- Fahlbusch, E., Lochman, J. M., Mbiti, J., Pelikan, J., Vischer, L., Bromiley, G., & Barrett, D. (2003). *The Encyclopedia of Christianity*. Leiden/Boston: BRILL.
- Fazakas, S. (2013). A jótékony megszakítás reményében... Krisztus áldozatára való emlékezés eszkatológiai meghatározottsága és a kiengesztelődés társadalmi realitása. In M. Balog, & V. Kókai Nagy, *Újszövetség és Eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából* (old.: 239-254.). Debrecen: DRHE.
- Fazakas, S. (2021). Barth valláskritikájának maradandó értéke. In C. Balogh, & V. J. Kolombán, *Az Írás bővületében. Tanulmányok Adorjáni Zoltán 65. születésnapjára* (old.: 192-209.). Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó.
- Fazakas, S. (2021). Luther és Kálvin kegyessége. In B. Siba, L. L. Szabóné, & G. Lányi, *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században* (old.: 79-110.). Budapest: Kálvin Kiadó.
- Flannery, F. (2008). Religious Experience Past and Present. In F. Flannery, C. Shantz, & R. Werline, *Experientia, Volume 1* (old.: 1-10.). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Fonagy, P., Allison, E., & Campbell, C. (2020). Mentalizáció, reziliencia és episztemikus bizalom. In A. Bateman, & P. Fonagy, *A mentalizáció alapú terápia kézikönyve* (old.: 83-103.). Budapest: Oriold és Társai.
- Francis, R., & Robbins, M. (2003., 51). Personality and Glossolalia: a study among male Evangelical clergy,. *Pastoral psychology*, 391-396.
- Frankl, V. (1997). *Orvosi lélekgondozás*. Budapest: UR.
- Frankl, V. (2004). *Man's search for meaning*. London: Rider.
- Fretheim, T. E. (2010). *Exodus*. Kentucky: John Knox Press.

- Freud, S. (1907 (1)). Zwangshandlungen und Religionsübungen. *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 4-12.
- Freud, S. (1945). *Egy illúzió jövője*. Budapest: Bibliotheca.
- Freud, S. (1946). *Mózes és az egyistenhit*. Budapest: Bibliotheca.
- Freud, S. (1990). *Totem és Tabu*. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Fromm, E. (1955). *A pszichoanalízis és a vallás*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fruttus, I. (2003/1). A megtérés mint valláslélektani jelenség. *Magyar Pszichológiai Szemle* 58, 113-126.
- Füredi, J., & Németh, A. (2015). *A pszichiátria magyar kézikönyve*. Budapest: Medicina.
- Füsti-Molnár, S. (2009 (3)). Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében. *Sárospataki Füzetek*, 59-75.
- Gaál, B. (2022). *A keresztyén tanítás rendszere*. Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerület.
- Gabbard, G. (2016). *A pszichodinamikus pszichiátria tankönyve*. Budapest: Lélekben Otthon Kiadó.
- Gebauer, R. (2011). Prayer, New Testament. In H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, & E. Jüngel, *Religion Past & Present Vol. 10*. (old.: 293-295.). Leiden-Boston: Brill.
- Genia, V. (1997. Vol. 38, No. 4). The Spiritual Experience Index: Revision and Reformulation. *Review of Religious Research*, 344-361.
- Gilbert, D. (2020). *Rábukkanni a boldogságra*. Budapest: HVG könyvek.
- Glock, C., & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Goldsworthy, G. (2006/4). A Bibliacal-Theological Perspective on Prayer. *Southern Baptist Journal of Theology*, 14-25.
- Goulding, A. (2004; 37). Schizotypy models in relation to subjective health and paranormal beliefs and experiences. *Personality and Individual Differences*, 157-167.
- Görföl, T. (2016). A keresztyén misztika néhány problémája. *Vigilia*, 488-497.
- Grabbe, L. L. (2010). Shaman, Preacher, or Spirit Medium? The Isrealite Prophet in the Light of Anthropological Models. In J. Day, *Prophecy and Prophets in Ancient Israel* (old.: 117-132). New York: T&T Clark.
- Grab-Schmidt, E. (2012). Spirituality, Philosophy of Religion. In H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, & E. Jüngel, *Religion Past & Present* (old.: 227.). Leiden-Boston: Brill.
- Greene, J. R. (2012). The Spirit in the Temple: Bridging the Gap Between Old Testament absence and New Testament Aassumption. *The Journal of the Evangelical Theological Society*, 717-742.

- Grof, S., & Grof, C. (2017; 36(2)). Spiritual Emergency: The Understanding and Treatment of Transpersonal Crises. *International Journal of Transpersonal Studies*, 30-43.
- Gross, G., Huber, G., Klosterkötter, J., & Linz, M. (2008). *BSABS Bonn Scale for the Assessment of Basic Symptoms*. Aachen: Shaker Verlag.
- Gunkel, H. (1903). Die Geheimen Erfahrungen der Propheten Israels. In F. Daab, *Das Suchen der Zeit. Blätter deutscher Zukunft. Band 1* (old.: 112-153.). Berlin: De Gruyter.
- Gutman, H.-M. (2012). Trance. In H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, & E. Jüngel, *Religion Past & Present Vol. 13*. (old.: 61.). Leiden, Boston: Brill.
- Haag, D. H. (1989). *Bibliai Lexikon*. Budapest: Apostoli Szentszék Kiadója.
- Hallowell, A. (1945, Volume 47 (2)). The Rorschach Technique in the Study of Personality and Culture. *American Anthropologist*, 195-210.
- Hamilton, M. (1960; 23). A rating scale for depression. *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 56-62.
- Herbert, H. (1989). *Bibliai Lexikon*. Budapest: Apostoli Szentszék Könyvkiadója.
- Hodossy-Takács, E. (2004 47 (4)). A verbális befolyásolás művészete - avagy: Gondolatok az imádságról, mint a vallástörténet jelenségéről. *Theológiai Szemle*, 184-186.
- Holladay, W. L. (1988). *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Holmes, A. (2018). Encountering Christ: Karl Barth and Mysticism. *Lument et Vita*, 27-39.
- Hölscher, G. (1914). *Die Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*. Lipcse: Hinrichs.
- Huguelet, P., & Koenig, H. G. (2007). *Religion and Spirituality in Psychiatry*. New York: Cambridge University Press.
- Hundley, M. B. (2011). Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting: A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 123(1), pp. 15-26.
- Hundley, M. B. (2015). Tabernacle or Tent of Meeting? The Dual Nature of the Sacred Tent in the Priestly Texts. In A. T.-C. Roy E. Gane, *Current Issues in Priestly and Related Literature* (old.: 3-18). Atlanta: SBL Press.
- Itai Ivztan, C. P. (2013). Linking Religion and Spirituality with Psychological Well-being: Examining Self-actualisation, Meaning in Life, and Personal Growth Initiative. *Journal of Religion and Health*, 915-929.
- Jálics, F. (1977.). *Tanuljunk imádkozni*. Eisenstadt: Prugg Verlag.
- Jálics, F. (2021). *Szemlélődő lelkigyakorlat*. Budapest: Jezsuita Kiadó.
- James, W. (2019). *A vallási élmény változatai*. Budapest: Osiris.

- Janssen, J., & Bänzinger, S. (2003 Vol. 25.). Praying as a universalising variable. *Religionpsychologie*, 100-112.
- Jeremias, J. (2011). Prophets and Prophecy, Old Testament. In H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, & E. Jüngel, *Religion Past & Present Vol. 10.* (old.: 442-445.). Leiden-Boston: Brill.
- Joyce, P. (2010). The Prophets and Psychological Interpretation. In J. Day, *Prophecy and The Prophets in Ancient Israel* (old.: 133-148). New York - London: T&T Clark.
- Kállai, I., & Kéri, S. (2020: 35(2)). Vallásos-spirituális krízis vagy pszichózis? A bázistünetek jelentősége a peripszichotikus állapotok elkülönítésében. *Psychiatria Hungarica*, 102-110.
- Kálvin, J. (2014). *INSTITUTIO. A keresztyén vallás rendszere II.* Budapest: MRE Kálvin Kiadó.
- Kant, I. (1998.). *Critique of Practical Reason.* Milwaukee: Marquette University Press.
- Kay, S., Opler, L., & Fiszbein, A. (1987; 13). The Positive and Negative Symptom Scale for schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, 261-276.
- Keating, T. (2009). *Intimacy with God: an introduction to centering prayer.* Redwood City: PublishDrive.
- Kelemen, G. (1992 (1)). A pszichoterápia és az öngyógyítás spirituális dimenziója. *Pszichoterápia*, 11-19.
- Kennedy, A. (1902). Tabernacle. In E. J. Hastings, *A Dictionary of the Bible Vol. 4.* (old.: 653-668). New York: Charles Scribner's Sons.
- Kéri, S. (2017). Self-Transformation at the Boundary of Religious Conversion and Psychosis. *Journal of Religion and Health*, 1-14.
- Kéri, S. (2018:2). On the controversy of religion and psychosis. *Journal of Religion and Theology*, 19-25.
- Kéri, S., & Kelemen, O. (2016). Christianity and Schizophrenia Redux: An Empirical Study. *Journal of Religion and Health*, 1-18.
- Kéri, S., Kállai, I., & Csigó, K. (2020. 04. 15.). *Attribution of mental states in glossolalia: a direct comparison with schizophrenia.* Forrás: <https://psyarxiv.com/h85kp/>; www.psyarxiv.com
- King, P. (2003). Religion and Identity: The Role of ideological, Social and Spiritual Context. *Applied Development Science*, 197-204.
- Klosterkötter, J., Ebel, H., Schultze-Lutter, F., & Steinmeyer, M. E. (1996; 246). Diagnostic validity os basic symptoms. *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 147-154.
- Klosterkötter, J., Hellmich, M., Steinmeyer, E., & Schultze-Lutter, F. (2001; 58). Diagnosing schizophrenia in the initial prodromal phase. *Archives of General psychiatry*, 158-164.

- Knight, G. A. (2006). *Az Ószövetség Keresztyén Teológiája*. Budapest: MRE Kálvin János Kiadó.
- Knohl, I. (1997). Two Aspects of the "Tent of Meeting". In B. L. Mordechai Cogan, *Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg* (old.: 73-80). Winona Lake, Indiana: EISENBRAUNS.
- Koenig, H. (2004/12). Religion, spirituality, and medicine: research findings and implications for clinical practice. *Southern Medical Journal* 97, 1194-2000.
- Koenig, H., & Büssing, A. (2010, 1). The Duke University Religion Index (DUREL): A Five-Item Measure for Use in Epidemiological Studies. *Religions*, 78-85.
- Kopp, M., & Martos, T. (2011 (3)). A társadalmi összjólét jelentősége és vizsgálatának lehetőségei a mai magyar társadalomban I. Életminőség, gazdasági fejlődés és a nemzeti összjóléti index. *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 241-259.
- Krasznay, M. (2014). *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztyén lelki életben és napjaink lelkigondozói-terápiás gyakorlatában*. Debrecen: DRHE.
- Krause, N., & Hayward, R. (2015). Awe of God, Congregational Embeddedness and Religious Meaning in Life. *Review of Religious Research*, 219-238.
- Krause, N., & Pargament, K. I. (2018). Reading the Bible, Stressful Life Events, and Hope: Assessing on Overlooked Coping Resource. *Journal of Religion and Health*, 1428-1439.
- Kustár, Z. (2004). Imádság az Ószövetségben. *Theológiai Szemle*, 187-191.
- Laermans, R., & Verschraegen, G. (2001. 48(1)). "The Late Niklas Luhmann" on Religion: An Overview. *Social Compass*, 7-20.
- Lambert, N., Stillman, T., Hicks, J., Kamble, S., Baumeister, R., & Fincham, F. (2013). To Belong Is to Matter: Sense of Belonging Enhances Meaning in Life. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 1418-1427.
- Langford, T. (1961). Theology and Prayer. *The Christian Scholar*, 253-258.
- Larrivee, D., & Echarte, L. (2018. Vol. 57, No. 3). Contemplative Meditation and Neuroscience: Prospects for Mental Health. *Journal of Religion and Health*, 960-978.
- Lázár, I., & Pikó, B. (2012). *Orvosi antropológia*. Budapest: Medicina Kiadó.
- Lee, L. (2015). *Recognizing The Non-Religious*. New York: Oxford University Press.
- Leeuw, G. V. (2001). *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris.
- Lewis, I. M. (2003). *A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Routledge.
- Lieberman, J. A., & First, M. B. (2018). Psychotic Disorders. *The New England Journal of Medicine*, 270-280.

- Liefeld, W. (1986). Prayer. In G. W. Bromiley, *The International Standard Bible Encyclopedia* (old.: 931-939.). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Lietaert Peerbolte, B. (2008). Paul's Rapture: 2 Corinthians 12:2-4 and the Language of the Mystics. In F. Flannery, C. Shantz, & R. Werline, *EXPERIENTIA, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity* (old.: 159-176.). Atlanta: Society of Biblical Lecture.
- Lim, C., & Putnam, R. (2010). Religion, Social Networks, and Life Satisfaction. *American Sociological Review*, 914-933.
- Littlewood, R., & Dein, S. (2013). Did Christianity lead to schizophrenia? Psychosis, psychology and self reference. *Transcultural Psychiatry*, 397-420.
- Lofland, J., & Skonovd, N. (1981). Conversion Motifs. *Journal of Scientific Study of Religion*, 373-385.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. New York: The Macmillan Company.
- Luhmann, N. (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt.
- Luhmann, N. (2013). *A Systems Theory of Religion*. Stanford: Stanford University Press.
- Lukoff, D., & Turner, R. (1998). From spiritual emergency to spiritual problem: the transpersonal roots of the new DSM-IV category. *Journal of Humanistic Psychology*, 21-50.
- Lyotard, J. (1993). A posztmodern állapot. In J. Habermas, J. Lyotard, & R. Rorty, *A posztmodern állapot* (old.: 7-145.). Budapest: Századvég Kiadó.
- Máté-Tóth, A., & Rosta, G. (2022). Vallási riport, 1991–2022 Magyarországi trendek nemzetközi összehasonlításban. In T. Kolosi, I. Szelényi, & I. G. Tóth, *Társadalmi riport 2022*. (old.: 457-472). Budapest: TÁRKI.
- Maturana, H., & Varela, F. (1972). *Autopoiesis and Cognition*. London: D. Reidel Publishing Company.
- McCarthy-Jones, S., Marriott, M., Knowles, R., Rowse, G., & Thompson, A. R. (2013). What is psychosis? A meta-synthesis of inductive qualitative studies exploring the experience of psychosis. *Psychosis*, 1-16.
- McCarthy-Jones, S., Waegeli, A., & Watkins, J. (2013). Spirituality and hearing voices: considering the relation. *Psychosis*, Vol. 5, No. 3, 247-258.
- McCullough, M. E., & Willoughby, B. L. (2009). Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications. *Psychological Bulletin*, 1-25.
- McGinn, B. (2015). Mysticism and the reformation: A brief survey. *Acta Theologica*, 50-65.
- Menezes, A. J., & Moreira-Almeida, A. (2008). Differential diagnosis between spiritual experiences and mental disorders of religious content. *Revista de Psiquiatria Clinica*, 83-90.

- Menezes, A., & Moreira-Almeida, A. (2010). Religion, Spirituality, and Psychosis. *Current Psychiatry Report*, 12: 174-179.
- Miles, M. (1981 Vol. 74, No. 3.). Theology, Anthropology, And The Human Body In Calvin's Institutes Of The Christian Religion. *The Harvard Theological Review*, 303-323.
- Mishara, A. L. (2010). Klaus Conrad (1905-1961): Delusional Mood, Psychosis, and Beginning Schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, 9-13.
- Moberg, D. (2010, Volume 62 (2)). Spirituality Research: Measuring the Immeasurable? *Perspectives on Science and Christian Faith*, 99-114.
- Mohr, S., & Huguelet, P. (2004). The relationship between schizophrenia and religion and its implications for care. *Swiss Medical Weekly*, 369-376.
- Moltmann, J. (1997). *Az Élet Forrása. A Szentlélek és az élet teológiája*. Budapest: A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya.
- Mowinckel, S. (1981). *Religion and Cult*. U.S.: Marquette University Press.
- Murray, E. D., Cunningham, M. G., & Price, B. H. (2012). The Role of Psychotic Disorders is Religious History Considered. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience*, 410-426.
- Nagy, B. (2009). A spiritualitás szerepe a krónikus betegségekkel való megküzdésben. *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 10:21.
- Németh, D. (2012). *Pásztorálatropológia*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Németh, D. (2021). A biblikus - vagy protestáns - spiritualitás jellemzői. In B. Siba, L. Szabóné László, & G. Lányi, *Leleki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században* (old.: 11-52.). Budapest: MRE Kálvin János Kiadója.
- Németh, T. (2018.. december 11.). *Az imádság helye és jelentősége Barth teológiájában*. Debrecen, Magyarország.
- Newman, L. L. (2004. v23 n2). Faith, Spirituality, and Religion: A Model for Understanding the Differences. *College Student Affairs Journal*, 102-110.
- Niesel, W. (1998). *Kálvin teológiája*. Budapest: MRE Kálvin Kiadó.
- Nissinen, M. (2017). *Ancient Prophecy*. Oxford: Oxford University Press.
- Ordass, L. (1957). *Konkordia Könyv: Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai II*. Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály.
- Otto, R. (2001). *A szent*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Paloutzian, R. F., & Park, C. L. (2013). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. London: Guilford Press.
- Pannenberg, W. (2006). *Rendszeres Teológia 2*. Budapest: Osiris Kiadó.

- Pargament, K. I., & Lomax, J. W. (2013). Understanding and addressing religion among people with mental illness. *World Psychiatry*, 26-32.
- Parker, S. B. (1978). Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel. *Vetus Testamentum*, 271-285.
- Parnas, J., Handest, P., Saebye, D., & Jansson, L. (2003; 108). Anomalies of subjective experience in schizophrenia and psychotic bipolar illness. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 126-133.
- Philpot, J. M. (2013. December). THE SHINING FACE OF MOSES: THE INTERPRETATION OF EXODUS 34:29–35 AND ITS USE IN THE OLD AND NEW TESTAMENTS. Faculty of The Southern Baptist Theological Seminary.
- Pikó, B., Kovács, E., & Kriston, P. (2012). Spiritualitás, vallásosság és az alkoholfogyasztás összefüggései középiskolások körében. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 695-712.
- Pléh, C. (1992). *Pszichológiatörténet*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Pléh, C. (2010). *A lélektan története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Purnima, A. (2011). Spirituality and Health: A Psychological Inquiry. *A Journal of Management Ethics and Spirituality*, 4:89-110.
- Rad, G. v. (2007). *Az Ószövetség Teológiája II*. Budapest: Osiris.
- Rad, G. v. (2012). *Moses*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Rado, S. (1953; 110). Dynamics and classification of disordered behavior. *American Journal of Psychiatry*, 406-416.
- Rahner, K. (2013. 07 01). *A jövő egyházának spiritualitása*. Forrás: Vigilia: <https://vigilia.hu/content/j%C3%B6v%C5%91-egy%C3%A1z%C3%A1nak-spiritualit%C3%A1sa-g%C3%B6rf%C3%B6l-tibor-ford%C3%ADt%C3%A1sa>
- Randolph-Seng, B., & Nielsen, M. (2009 (31:2)). Opening the Doors of Perception: Priming Altered States of Consciousness Outside of Conscious Awareness. *Archive for the Psychology of Religion*, 237-260.
- Rapopor, D. C. (1979). Moses, Charisma, and Covenant. *The Western Political Quarterly*, 123-143.
- Reis, P. T. (2005). Numbers XI: Seeing Moses Plain. *Vetus Testamentum*, 207-231.
- Revonsuo, A., Kallio, S., & Sikka, P. (2009). What is an altered state of consciousness? *Philosophical Psychology*, 187-204.
- Rimé, B. (2007). The Social Sharing of Emotion as an Interface Between Individual and Collective Processes in the Construction of Emotional Climates. *Journal of Social Issues*, 307-322.
- Rimé, B., & Van Cappelen, P. (2014). Positive emotions and self-transcendence. In V. Saroglou, *Religion, personality, and social behavior* (old.: 123-145). New York: NY: Psychology Press.

- Sadock, B., Sadock, V., & Ruiz, P. (2015). *Synopsis of Psychiatry*. Philadelphia: Wolters Kluwer.
- Sadzio, J., Vieker, H., Gruber, O., & Zilles, D. (2014). Development of Schizoaffective Psychosis in the Course of a Long-Term Occupation as Spiritual Healer: Coincidence or Causality. *American Journal of Psychiatry*, 145-148.
- Sakenfeld, K. D. (2009). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible S-Z Volume 5*. Nashville: Abingdon Press.
- Schjoedt, U., Stodkilde-Jorgensen, H., Geertz, A., & Roepstorff, A. (2009, 4(2)). Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 199-207.
- Schleiermacher, F. (1893.). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- Sheehan, C. (2022 (39)). Psychological anthropology and medical anthropology: a brief history of ideas and concepts. *Irish Journal of Psychological Medicine*, 115-120.
- Sheldrake, P. (2008). *A spiritualitás rövid története*. Budapest: MRE Kálvin János Kiadója.
- Siba, B., Szabóné László, L., & Lányi, G. (2021). *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*. Budapest: Kálvin Kiadó.
- Slenczka, N. (2014). Luther's Anthropology. In R. Kolb, I. Dingel, & L. Batka, *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* (old.: 212-232.). Oxford: Oxford University Press.
- Smith, C. (1962). Prayer. In G. A. Buttrick, *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (old.: 857-867.). New York: Abingdon Press.
- Smith, J. (2017). Can the Secular Be the Object of Belief and Belonging? The Sunday Assembly. *Qualitative Sociology*, 83-109.
- Smith, W. R. (1895). *The Old Testament in the Jewish Church*. London: Adam and Charles Black.
- Spanos, N., & Hewitt, E. (1979., 88(4)). Glossolalia: A test of the "trance" and psychopathology hypotheses. *Journal of Abnormal Psychology*, 427-434.
- Sturdy, J. (1970). The Original Meaning of "Is Saul Also Among The Prophets?". *Vetus Testamentum*, 206-213.
- Sulkowski, L., & Ignatowski, G. (2020, 11, 254). Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland. *Religions*, 1-15.
- Szabados, Á. (2013.. 10. 13.). *DIVINITY*. Forrás: <https://divinity.szabadosadam.hu/?p=9571>
- Szathmáry, S. (2008). *Teológiai antropológia dióhéjban*. Budapest: Károli Egyetemi Kiadó.
- Szily, E., & Kéri, S. (2009; 42). Anomalous subjective experience and psychosis risk in young depressed patients. *Psychopathology*, 229-235.

- Szűcs, F. (1993). *Teológiai Etika*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
- Tedeschi, J., & Kian, M. (1962, Volume 58 (2)). Cross-Cultural Study of the Tat Assessment for Achievement Motivation: Americans and Persians. *The Journal of Social Psychology*, 227-234.
- Theissen, G. (2008). *Az őskeresztység élményvilága és magatartásformái*. Budapest: MRE Kálvin Kiadó.
- Tillich, P. (2002). *Rendszeres Teológia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Tisdale, J. (1994, Volume 34 (3)). Transpersonal Psychology and Jesus's Kingdom of God. *Journal of Humanistic Psychology*, 31-47.
- Tisdale, J. (1994. Vol. 34. No. 3.). Transpersonal Psychology and Jesus's Kingdom of God. *Journal of Humanistic Psychology*, 31-47.
- Tofighi, F. (2022 (68)). The Reception of Pauline Mysticism: An Ideological Critique. *New Testament Studies*, 363-374.
- Török, I. (1997). *Etika*. Kolozsvár: Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet.
- Tringer, L. (2010). *A pszichiátria tankönyve*. Budapest: Semmelweis Kiadó.
- Unterrainer, H., Huber, H., Sorgo, I., Collicutt, J., & Fink, A. (2011; 51). Dimensions of religious/spiritual well-being and schizotypal personality. *Personality and Individual Differences*, 360-364.
- Unterrainer, H., Lewis, A., & Fink, A. (2014). Religious/Spiritual Well-Being, Personality and Mental Health: A Review of Results and Conceptual Issues. *Journal of Religion and Health*, 382-392.
- Van Cappellen, P., Toth-Gauthier, M., Saroglou, V., & Fredrickson, B. (2016). Religion and Well-Being: The Mediating Role of Positive Emotions. *Journal of Happiness Studies*, 485-505.
- Varga, Z. (1932). *Általános vallástörténet I*. Debrecen: Saját kiadás.
- Várkonyi, N. (1975). Misztika és misztikusok. *Vigilia*, 289-299.
- Viggiano, D., & Krippner, S. (2010). The Grofs' Model of Spiritual Emergency in Retrospect: Has it Stood the Test of Time? *International Journal of Transpersonal Studies*, 29:118-127.
- Vollmer-Larsen, A., Handest, P., & Parnas, J. (2007; 40). Reliability of measuring anomalous experience: the Bonn Scale for the Assessment of Basic Symptoms. *Psychopathology*, 345-348.
- Vorgrimler, H. (2006). *Új Teológiai Szótár*. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Wasserstrom, S. (1999.). *Religion after Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Welker, M. (2018). *Isten Lelke. A Szentlélek teológiája*. Debrecen-Kolozsvár: Exit Kiadó.

- Werline, R. (2008.). The Experience of Prayer and Resistance to Demonic Powers in the Gospel of Mark. In F. Flannery, C. Shantz, & R. Werline, *Experientia, Volume 1*. (old.: 59-71.). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wilson, R. R. (1979). Prophecy and Extasy: A Reexamination. *Journal of Bibliacal Literature*, 321-337.
- Wolff, H. W. (2003). *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest: Harmat Kiadó.
- Worthington, E. J., & Sandage, S. J. (2001). Religion and Spirituality. *Psychotherapy*, 473-478.
- Wundt, W. M. (1905). *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Bd. II/1 Mythos und Religion*. Leipzig: Engelmann.
- Yalom, I. (2017). *Egzisztenciális pszichoterápia*. Budapest: Park Könyvkiadó.
- Yancey, P. (2014). *Az imádság. Változtat-e bármin is?* Budapest: Harmat.
- Zinbauer, B., & Pargament, K. (2014). Religiousness and spirituality. In C. L. Raymond F. Paloutzian, *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 21-42). London: Guilford Press.
- Zinnbauer, B., Pargament, K., Cole, B., Rye, M., Butter, E., Belavich, T., . . . Kadar, J. (1997. (36)). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 549-564.
- Zonda, T., & Paksi, B. (2006 (4)). A vallás protektív szerepe a testi-lelki egészségben. *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 185-201.
- Zuckerman, P., Galen, L., & Pasquale, F. (2016). *The Nonreligious*. New York: Oxford University Press.

7 MELLÉKLETEK

7.1 FÉLIG STRUKTURÁLT INTERJÚ

1. Általános adatok

Kor: nem: iskolázottság (év): munka:
jövedelem:

PANSS: HAM-D: HAM-A: MAWI:

Gyógyszerek: Vallás/felekezet:

2. Áttekintő kérdések (válasz: 1-5 skálán válasz; 1 – min., 5 – max.)

- Mennyire érzi fontosnak a vallást?
- Milyen gyakran imádkozik?
- Milyen gyakran jár templomba/gyülekezeti alkalmakra?
- Milyen bizonyossággal hisz Istenben?
- Milyen bizonyossággal hiszi, hogy Isten Jézus Krisztusban öltött testet, aki Isten fia?
- Milyen bizonyossággal hiszi, hogy Jézus Krisztus áldozatával megváltotta az embereket a bűn alól?
- Milyen erősen érzi Isten személyes jelenlétét és gondviselését az életében?
- Mennyire érzi fontosnak a hivatalos valláson kívüli spiritualitást és ezotériát?
- Milyen bizonyossággal hisz az asztrológiában?
- Milyen bizonyossággal hisz a jóslásban és a jövőmondásban?
- Milyen bizonyossággal hiszi, hogy a szerencsét hozó és gyógyerejű talizmánok, kristályok és egyéb tárgyak hatásosak?
- Milyen bizonyossággal hisz a lélekvandorlásban?
- Mennyire bízik a hivatalos orvostudományban?
- Mennyire bízik az alternatív gyógymódokban?

3. Strukturált interjú (a válaszokat hangrögzítővel kell felvenni vagy részletes íjegyzetet készíteni az alany szavaival)

- (1) Beszéljen a vallási életéről, hitéről! Különbséget tesz ön vallás és spiritualitás/ezotéria között?
- (2) Mikor vált keresztényé?
- (3) Hogyan vált keresztényé?
- (4) Beszél(t), kommunikál(t) Önhöz Isten? Küldött/küld üzeneteket?
- (5) Mikor beszél/kommunikál önnel Isten? Ima közben? Máskor is?
- (6) Hogyan beszél/kommunikál önnel Isten?
- (7) Kommunikált önnel Isten:
 - (a) látomásokkal?
 - (b) álmokkal?

- (c) hallható hangon?
 - (d) gondolatokkal (pl. gondolatokat ültetett a fejébe/elméjébe)?
 - (e) az Írásokon keresztül?
 - (f) mindennapi eseményeken keresztül?
 - (g) egyéb módon?
- (8) Írja le részletesen a fenti tapasztalásait!
- (9) Honnan tudta, hogy Isten szól önhöz/kommunikál önnel?
- (10) Milyen hatással volt Önre a fenti élmény/tapasztalás?
- (11) Megbeszélte valakivel a fenti élményeit?
- (12) Mit jelent Önnek a prófétálás/próféták?
- (13) Volt olyan tapasztalata egyénileg, ami a prófétálásra emlékeztette?
- (14) Mit jelent Önnek a nyelveken szólás?
- (15) Van egyéni tapasztalata a nyelveken szólással kapcsolatban?

4. Reprezentatív bibliai versek

Kérem, válassza ki azt a három bibliai verset, amely belső lelki állapotát és élethelyzetét legjobban jellemzi, vagy ami leginkább foglalkoztatja önt! Indokolja a választását!

5. Bonn Skála (BSABS)

Értékelés: igen (tapasztalt ilyet) / nem (nem tapasztalt) / bizonytalan; jelen/múlt jelölendő

Az alábbi élmény-tünetlistán szereplő jelenségekre rá kell kérdezni.

Pl. A4 és A6.1 esetében: „Érzi-e, hogy mostanában kevésbé van kedve a dolgokhoz, kevésbé motivált és a kevesebb örömet talál az életben?”

Ha a válasz egyértelműen igen: 1

Ha a válasz egyértelműen nem: 0

Ha nem biztos benne: 0,5

Redukálódott affektivitás (DA; a 1/4 0.69)

Csökkent iniciatíva és dinamizmus (A4)

Anhedonia (A 6.1)

Csökkent érzelmi reakciók más emberek irányába (A 6.3)

Csökkent érdeklődés az interperszonális kapcsolatok iránt (A 6.4)

Károsodott szociális kontaktus (DC; a 1/4 0.61)

Csökkent képesség a társas kapcsolatok kialakításában (A 7.1)

Sérülékenység érzése a társas kapcsolatokban (B 1.3.1)

Tömeg tolerálására való képtelenség (B 1.3.2)

Mások viselkedése fokozott érzelmi választ vált ki (B 2.2)

Mások szenvedése fokozott érzelmi választ vált ki (B 2.3)

Perplexitás (PY; a1/40.66)

Ambivalencia, ambitendencia (A 5)

Saját érzelmek megkülönböztetésének képtelensége (A 6.2)

Hiperreflexivitás: a gondolkodás, az érzések és a viselkedés spontaneitása és természetessége csökkent, ezeket fokozott figyelmi kontroll kíséri (B 3.1)

A beszédértés nehezítetté válik (C 1.6)

Nyelvi és egyéb szimbólumok megértésének nehézsége (C 1.16)
A környezet revizualizációja csökken (vizuális emlékezet, képzelet) (C 1.14)
A környezet érzékelése során az érzékek elvesztik jelentőségüket (C 2.7)
Az érzékelt ingerek szokatlan élessége (auditoros, vizuális és egyéb szenzoros irritáció) (C 2.8)
A figyelmet az észlelt részletek fokozott mértékben elvonják (irreleváns részletekre történő abnormálisan fókuszált figyelem) (C 2.9)
Derealizáció: a környezet elidegenedése (C2.11.1)
Derealizáció: intruzív percepció (C2.11.2)

Kognitív zavar (CD; a 1/4 0.63)
A gondolatok interferenciája (zavarosság) (C 1.1)
Gondolattolulás (C 1.3)
Blokk (C 1.4.1)
Egymást követő blokkok és interferencia (C 1.4.4)
A kifejező beszéd zavara (C 1.7)
A gondolkodás iniciatívája és célirányossága csökkent (C 1.13)

Szelf-zavar (SD; a 1/4 0.65)
Pszichés depreszonalizáció (B 3.4)
Szomatikus depreszonalizáció (D 1.1)
Tükörjelenség (saját tükörképét megváltozottan érzékeli) (C2.3.6)
Cselekvéses folytonosságának, spontaneitásának és belső indíttatásának megtörése (C 2.10)
Cenesthesia (CEN;a1/40.55)
A test passzív mozgásának érzete, nyomás vagy húzás szubjektív élménye (D 7)
Könnyűség, súlyosság, lebegés, vagy zuhanás érzése (D 8)
A test összehúzódásának, kitágulásának, vagy elvékonyodásának élménye (D 9)

Perceptuális zavar (PD; a 1/4 0.63)
Elhomályosodó látás (C 2.1.1)
Részleges látás (C 2.1.3)
Photopsia (C 2.2)
Micro/macropsia (C 2.3.2)
Metochromopsia (C 2.3.4)
Más emberek alakjának vagy arcának eltérő észlelése (C 2.3.5)
Térbeli látás megváltozása, elferdülés, eltolódás, vizuális perspektíva változása (C 2.3.8)
Távolság észlelésének zavara (C 2.3.9)
Dysmegalopsia (C 2.3.11)
Szenzoros irritáció vagy szokatlan perzisztencia (utókép) (C 2.3.12)
Akoasma

7.2 SZOCIÁLPSZICHOLÓGIAI VIZSGÁLAT KÉRDŐÍVE

A kérdőív tervezete

1. Az Ön neme? Férfi Nő

2. Az Ön kora? ___ év
3. Legmagasabb iskolai végzettsége?
1 - általános; 3 - érettségi; 4 - főiskola; 5 - egyetem;
4. Milyen gyakran jár templomi alkalmakra, illetve más egyházi szervezésű eseményre? (ORA)
1 - soha; 2 - évente egyszer; 3 - évente néhányszor; 4 - havonta néhányszor; 5 - hetente egyszer; 6 - hetente többször
5. Milyen felekezethez tartozik a gyülekezet, ahová jár?
1 - nem járok gyülekezetbe; 2 - katolikus; 3 - evangélikus; 4 - református; 5 - baptista; 6 - egyéb keresztyén; 7 - egyéb, nem keresztyén; 8 - egyéb _____
6. Milyen gyakran tart személyes csendességet imádkozással, elmélkedéssel, Biblia olvasással? (NORA)
1 - ritkán vagy soha; 2 - havonta néhányszor; 3 - hetente egyszer; 4 - kétszer vagy többször hetente; 5 - naponta; 6 - naponta többször
7. Érzem Isten jelenlétét az életemben (IR1)
1 - egyáltalán nem jellemző; 2 - alapvetően nem jellemző; 3 - inkább nem jellemző; 4 - inkább jellemző, mint nem; 5 - alapvetően jellemző; 6 - teljesen jellemző
8. A hívő lelkiület az életem egészét áthatja (IR2)
1 - egyáltalán nem jellemző; 2 - alapvetően nem jellemző; 3 - inkább nem jellemző; 4 - inkább jellemző, mint nem; 5 - alapvetően jellemző; 6 - teljesen jellemző
9. Sokat teszek érte, hogy a hitbéli meggyőződésem és a mindennapi cselekedeteim, az életvezetésem harmóniában legyenek (IR3)
1 - egyáltalán nem jellemző; 2 - alapvetően nem jellemző; 3 - inkább nem jellemző; 4 - inkább jellemző, mint nem; 5 - alapvetően jellemző; 6 - teljesen jellemző
10. Hány emberrel van kifejezetten bizalmas kapcsolatban a gyülekezetben, ahová jár? (személyes beszélgetések; számíthatok rá bármilyen helyzetben; tudok személyes problémáiról, örömeiről)
1: 0; 2: 1-2; 3: 2-3; 4: 4-5; 5: 5-6; 6: 7, vagy annál több
11. Hány emberrel van bizalmas kapcsolatban gyülekezeten kívül?
1: 0; 2: 1-2; 3: 2-3; 4: 4-5; 5: 5-6; 6: 7, vagy annál több
12. Gyakran megtapasztalom azt, hogy egy magamnál sokkal-sokkal nagyobb hatalomhoz kapcsolódom.
1 - egyáltalán nem jellemző; 2 - alapvetően nem jellemző; 3 - inkább nem jellemző; 4 - inkább jellemző, mint nem; 5 - alapvetően jellemző; 6 - teljesen jellemző
13. A hitem által az életem jelentésteli, és van céloom.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

14. A hit nálam egyfajta életstílus.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

15. Gyakran gondolkodok hitbéli kérdéseken.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

16. A hitem a személyes identitásomnak fontos részét képezi.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

17. Érzem Isten feltétel nélküli szeretetét.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

18. A hitem segít a tragédiákkal és szenvedéssel való megküzdésben.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

19. Spirituális, vallásos értelemben erősnek érzem magam azáltal, hogy hiszek
egy felsőbb hatalomban.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

20. A hitem megtapasztalása érzelmileg olykor nagyon megindító.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

21. Tudatosan törekszem arra, hogy úgy éljek, hogy az összhangban legyen az
általam vallott spirituális/vallásos értékekkel.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

22. A hitem által képes vagyok átélni, milyen hatalmas dolog a bűneim
bocsánata.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

23. A spirituális növekedésemhez a hitbéli tapasztalataim másokkal való
megosztása nagyon fontos számomra.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

24. A hitem a világlátásomat, életemet teljesen áthatja.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

25. Hiszem és vallom, hogy csak egy igaz hit létezik.

1 – egyáltalán nem értek egyet; 2 – alapvetően nem értek egyet; 3 – inkább nem értek egyet; 4 – inkább egyetértek, mint nem; 5 – alapvetően egyetértek; 6 – teljesen egyetértek

26. Spirituális igazságok megértésének növelésében a különböző hitek eszméi sokat segíthetnek nekem.

1 – egyáltalán nem értek egyet; 2 – alapvetően nem értek egyet; 3 – inkább nem értek egyet; 4 – inkább egyetértek, mint nem; 5 – alapvetően egyetértek; 6 – teljesen egyetértek

27. Különböző hitűek ne házasodjanak.

1 – egyáltalán nem értek egyet; 2 – alapvetően nem értek egyet; 3 – inkább nem értek egyet; 4 – inkább egyetértek, mint nem; 5 – alapvetően egyetértek; 6 – teljesen egyetértek

28. Úgy gondolom, hogy a világ alapvetően jó.

1 – egyáltalán nem értek egyet; 2 – alapvetően nem értek egyet; 3 – inkább nem értek egyet; 4 – inkább egyetértek, mint nem; 5 – alapvetően egyetértek; 6 – teljesen egyetértek

29. Spirituális fejlődésemnek fontos része más hitek megismerése.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

30. Minden emberrel kapcsolatban erős spirituális kötődést érzek.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

31. Soha nem vonom kétségbe a hitemet.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

32. Ha új lelki eszmékkal, tapasztalatokkal találkozom, akkor az megváltoztatja a spirituális hiedelmeimet.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

33. Különböző hitű emberek egy közös spirituális kötelékben részesednek.

1 – egyáltalán nem értek egyet; 2 – alapvetően nem értek egyet; 3 – inkább nem értek egyet; 4 – inkább egyetértek, mint nem; 5 – alapvetően egyetértek; 6 – teljesen egyetértek

34. Úgy gondolom, hogy a világ alapvetően rossz.

1 – egyáltalán nem értek egyet; 2 – alapvetően nem értek egyet; 3 – inkább nem értek egyet; 4 – inkább egyetértek, mint nem; 5 – alapvetően egyetértek; 6 – teljesen egyetértek

35. Milyen bizonyossággal hiszi, hogy Isten Jézus Krisztusban öltött testet, aki Isten fia?

1 – teljes bizonyossággal kétlem; 2 – alapvetően kétlem; 3 – inkább kétlem, mint hiszem; 4 – inkább hiszem, mint kétlem; 5 – alapvetően hiszem; 6 - teljes bizonyossággal hiszem

36. Milyen bizonyossággal hiszi, hogy Jézus Krisztus áldozatával megváltotta az embereket a bűn alól?

1 – teljes bizonyossággal kétlem; 2 – alapvetően kétlem; 3 – inkább kétlem, mint hiszem; 4 – inkább hiszem, mint kétlem; 5 – alapvetően hiszem; 6 - teljes bizonyossággal hiszem

37. Mennyire érzi fontosnak a hivatalos valláson kívüli spiritualitást és ezotériát?

1 – egyáltalán nem érzem fontosnak; 2 – alapvetően nem érzem fontosnak; 3 – inkább nem érzem fontosnak, mint igen; 4 – inkább fontosnak érzem, mint nem; 5 – alapvetően fontosnak érzem; 6 – nagyon fontosnak érzem

38. Milyen bizonyossággal hisz az asztrológiában?

1 – teljes bizonyossággal kétlem; 2 – alapvetően kétlem; 3 – inkább kétlem, mint hiszem; 4 – inkább hiszem, mint kétlem; 5 – alapvetően hiszem; 6 - teljes bizonyossággal hiszem

39. Milyen bizonyossággal hisz a jóslásban és a jövőmondásban?

1 – teljes bizonyossággal kétlem; 2 – alapvetően kétlem; 3 – inkább kétlem, mint hiszem; 4 – inkább hiszem, mint kétlem; 5 – alapvetően hiszem; 6 - teljes bizonyossággal hiszem

40. Milyen bizonyossággal hiszi, hogy a szerencsét hozó és gyógyerejű talizmánok, kristályok és egyéb tárgyak hatásosak?

1 – teljes bizonyossággal kétlem; 2 – alapvetően kétlem; 3 – inkább kétlem, mint hiszem; 4 – inkább hiszem, mint kétlem; 5 – alapvetően hiszem; 6 - teljes bizonyossággal hiszem

41. Milyen bizonyossággal hisz a lélekvándorlásban?

1 – teljes bizonyossággal kétlem; 2 – alapvetően kétlem; 3 – inkább kétlem, mint hiszem; 4 – inkább hiszem, mint kétlem; 5 – alapvetően hiszem; 6 - teljes bizonyossággal hiszem

42. A szentség magasztosságát és ünnepélyességét gyakran megtapasztalom a gyülekezeti közösségben.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző; 4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

43. A gyülekezetben való testvéri közösség megtapasztalása rendszeres örömöm.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző; 4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

44. A testvérekkel való együtt-imádkozást rendszeresen gyakorlom.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző; 4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

45. Gyakran tapasztalom, hogy a gyülekezeti közösségben a testvérek őszintén és bizalmasan megnyílnak egymás előtt és megosztják hitbéli tapasztalataikat.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző; 4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

46. A gyülekezetünkben elhangzó prédikációk gyakran szíven találnak.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző; 4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

47. Rendszeresen gondolkodom és beszélgetek együtt másokkal bibliai kérdésekről.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző; 4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

48. A közös éneklés (dicsőítés) megindítja a szívemet.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző; 4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

49. A gyülekezeti közösség jelenléte a templomban (gyülekezeti teremben) erősen felébreszti bennem azt, hogy Isten népéhez tartozom.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző; 4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

50. Megnyugvással tölt el a szertartásokon (keresztelés, úrvacsora, áldozás, konfirmáció, esküvő, temetés, gyermekbemutató stb.) való részvétel.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző; 4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

51. Szívesen veszek részt a gyülekezetem által szervezett közösségi alkalmakon (közös főzés, kirándulás, kulturális események).

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

52. Sokat beszélgetek gyülekezeti közösségem tagjaival nem hitéleti kérdésekről.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

53. Mindennapi ügyes-bajos dolgom elintézésében sok segítséget kapok a gyülekezetben.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

54. A gyülekezeti közösség nagyban hozzájárul ahhoz, hogy tudjam, hol a helyem a világban.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

55. Nagyon jó érzés megtapasztalni a közös beszélgetéseinkben, hogy hasonlóan gondolkozunk a világról.

1 – egyáltalán nem jellemző; 2 – alapvetően nem jellemző; 3 – inkább nem jellemző;
4 – inkább jellemző, mint nem; 5 – alapvetően jellemző; 6 – teljesen jellemző

56. A felekezeti hovatartozásom (pl.: katolikus, református, baptista, egyéb) megtapasztalásához a gyülekezeti közösségen keresztül vezet az út.

1 – egyáltalán nem értek egyet; 2 – alapvetően nem értek egyet; 3 – inkább nem értek egyet;
4 – inkább egyetértek, mint nem; 5 – alapvetően egyetértek; 6 – teljesen egyetértek

57. Mennyire zavarja, ha nem tud valamilyen gyülekezeti alkalomra elmenni?

1 – egyáltalán nem zavar; 2 – alapvetően nem zavar; 3 – inkább nem zavar, mint igen;
4 – inkább zavar, mint nem; 5 – alapvetően zavar; 6 – kifejezetten zavar

58. Ha elköltözne egy szomszéd városba, akkor mit gondol, mennyire rendszeresen járna vissza a jelenlegi gyülekezetébe?

1 – nem járnék vissza; 2 – ritkán, különleges esetekben; 3 – évente néhányszor; 4 – havonta;
5 – hetente; 6 – továbbra is rendszeresen járnék

59. Mennyire elégedett ön az életével összességében? Kérem jelölje 10-es skálán!

1-egyáltalán nem vagyok elégedett; 10-teljesen elégedett vagyok.

—

60. Tisztában vagyok életem értelmével.

1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is,
meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

61. Keresek valamit, amely értelmessé, jelentőségteljessé teheti az életemet.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

62. Állandóan keresem életem célját.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

63. Életemnek egyértelmű célja van.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

64. Nagyon jól tudom, mi teszi az életemet jelentőségteljessé.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

65. Kielégítő életcél találtam magamnak.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

66. Mindig keresek valamit, amely fontossá teheti az életemet.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

67. Cél vagy küldetést keresek az életemben.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

68. Az életemnek nincs egyértelmű célja.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

69. Keresem az életem értelmét.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

70. Isten céllal teremtett a világba.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

71. Istennek egyedi célja van az életemmel.
1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

72. Istennek mindennel célja van, ami velem történik.

1 – egyáltalán nem igaz; 2 – alapvetően nem igaz; 3 – inkább nem igaz; 4 – igaz is, meg nem is; 5 – némiképp igaz; 6 – alapvetően igaz; 7 – teljesen igaz

A kérdések száma és a mögöttük rejlő tartalom:

- 1, 2, 3, 5, 10, 11 – Demográfiai adatok illetve saját kérdések a szociális háló tekintetében gyülekezeten belül és kívül, valamint a felekezeti hovatartozás
- 4, 6-9 – DUKE kérdései
- 12-24+25-34 – Genia kérdései az egyéni spiritualitás és a spirituális nyitottságot illetően (Pirossal az inverz állításokat jelöltem)
- 35-41 – Kéri-féle kérdések a spiritualitás kvalitatív vizsgálatához
- 42-50 – Közösségben megélt spiritualításra vonatkozó kérdések
- 51-55 – Közösségi hatások spiritualitás nélkül
- 56-58 – Kötődés a közösséghez
- 59 – Élettel való szubjektív elégedettség mérése
- 60-69 – Steger MLQ (Meaning in Life Questionnaire)
- 70-72 – Vallásos jelentőségérzés (Religious meaning in life kérdések az Awe of God-ot vizsgáló tanulmányból)