

PSZICHOLÓGIAI SZEMLE KÖNYVTÁR

6

*Valláspszichológiai
tanulmányok*

SZERKESZTETTE

HORVÁTH-SZABÓ KATALIN

Szabó Katalin: Valláspszichológiai
tanulmányok /Pszichológiai Szemle Könyvtár 6./



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

26

Valláspszichológiai tanulmányok

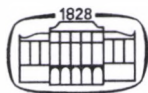
PSZICHOLÓGIAI SZEMLE KÖNYVTÁR

6

Valláspszichológiai tanulmányok

SZERKESZTETTE

HORVÁTH-SZABÓ KATALIN



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

ISBN 963 05 8034 9

Kiadja az Akadémiai Kiadó,
az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesületének tagja
1117 Budapest, Prielle Kornélia u. 19.
www.akkrt.hu
www.szakkonyv.hu

Első magyar nyelvű kiadás: 2003

© Akadémiai Kiadó, Budapest 2003

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás,
a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás,
valamint a fordítás jogát,
az egyes fejezeteket illetően is.

Printed in Hungary

TARTALOM

HORVÁTH-SZABÓ KATALIN: Bevezető	3
---	---

A valláspszichológia definiálása

VERGOTE, ANTOINE: Mi és mi nem a vallás pszichológiája? (Ford. Ivády Rozália)	5
BENKÓ ANTAL: A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig	19
WIKSTRÖM, OWE: Attribúció, szerepek, vallás. Sundén vallásos szerepelméletének teoretikai elemzése és a vallásos élmények attribúciós megközelítése (Ford. Ivády Rozália).	51

A valláspszichológia kiemelt kérdései

SZENTMÁRTONI MIHÁLY: A felnőttkor vallásossága	65
SAROGLOU, VASSILIS–JASPARD, JEAN-MARIE: A vallás pszichológiája és a személyiség az ötfaktoros modell nézőpontjából (Ford. Ivády Rozália).	83
FRUTTUS ISTVÁN LEVENTE: A megtérés mint valláslélektani jelenség	113
HORVÁTH-SZABÓ KATALIN: Hazai vizsgálatok a Kritika utáni vallásosságskálával	127

Alkalmazott valláspszichológia

TOMCSÁNYI TEODÓRA: Bűn, büntudat, szégyen. A delegált büntudat valláslélektani és lelkipozozói megközelítése a családtörténetek kapcsán	153
HÉZSER GÁBOR: Rítusok és szimbólumok, a családterápia és a vallás közös öröksége. Interdiszciplináris dialógus egy poligonális kapcsolatról	187

BEVEZETŐ

A valláspszichológia alkalmazott tudomány, szerepe megegyezik a pedagógiai, a klinikai, a sport-, a politikai stb. pszichológiáéval. A pszichológia elméleti kereteit, fogalmait és módszereit használja egy sajátos terület, a vallásosság leírására, megértésére és más pszichológiai tényezőkkel való összefüggéseinek feltárására. A valláspszichológia viszonylag új tudományos diszciplína. Bár szinte minden jelentős, nagy hatású pszichológus – így többek között Wundt, Freud, Jung, James, Allport, Piaget – foglalkozott a vallásosság kérdéseivel is, a valláspszichológia valódi fejlődése csak az 1960-as években indult el. Tudományos kutatóműhelyek és egyetemi tanszékek ez időben váltak jelentőssé Európában és Amerikában egyaránt.

A valláspszichológia hazánkban – a közismert történelmi okok miatt – nincs olyan jó helyzetben, mint sok más európai országban és Amerikában. Léteznek ugyan már valláspszichológiai műhelyek és alakulóban vannak kutatóhelyek is, ezek azonban csendben, a pszichológiai közvélemény előtt alig ismerten dolgoznak.

A valláspszichológia hazai (de nemcsak hazai) fejlődését megnehezíti az a tény, hogy meg kell küzdenie mind a teológusok, mind az elméleti pszichológia képviselőinek előítéleteivel. A teológusok a vallást féltik – esetenként indokoltan – a pszichológiától. Egyfelől félnek attól, hogy a *New Age* térhódításának következtében és a posztmodernnek nevezett világ széttöredezettségében a pszichológia az emberek életében átveszi a vallás szerepét, mintegy valláspótlékká válhat. Másfelől a valláspszichológia és a teológia határterületi kérdéseinek (például büntudat, istenkép, Istenhez való viszony, megtérés) vizsgálatában sokszor nehéz a két tudományág közötti illetékességi határok kijelölése. A pszichológusok közül pedig többen tudománytalanságot gyanítanak a valláspszichológia fogalmának hátterében.

Kötetünk a valláspszichológia első bemutatkozása hazánkban, emiatt sokféle irányban kellene tájékoztatást nyújtani, térben és időben egyaránt. Az olvasó majd joggal teszi szavá a kötet hiányosságait: különösen a különböző vallások keretében megélt speciális vallásos jelenségek elemzésének hiányát. A kötet összeállításánál tudatosan törekedtünk arra, hogy a keresztény vallásosság vizsgálatának keretén

belül maradjunk. Ennek több oka van. Először is a valláspszichológiai szakirodalom túlnyomó többsége a keresztény vallások keretében megélt vallásos jelenségekkel foglalkozik. Pontosabban a vallásosság megélésének különböző, de a legtöbb vallásra jellemző megnyilvánulási formáit a keresztény hívők körében vizsgálja. Másodszor pedig fontos válogatási szempont volt a kötet gyakorlati használhatóságára való törekvés.

A keresztény gondolkodók körében nő az igény arra, hogy a vallás kérdéseit több illetékes tudományág ismeretanyagának felhasználásával tárgyalják. Emellett a keresztény hívők egyre határozottabban igénylik, hogy beteg állapotukban vagy nehéz élethelyzetükben vallásos hitüket is tekintetbe véve kapjanak segítséget.

Úgy gondoljuk, hogy ily módon kötetünk jelentősebb segítséget nyújthat a gyakorló pszichológusoknak a vallásos emberek döntéseinek, élményeinek és viselkedésének megértéséhez.

A tanulmányok kiválasztásában további irányadó szempont volt az, hogy néhány munka nagy szakirodalmi forrásanyagot tömörítve, széleskörű áttekintést nyújtson mind történetileg, mind tematikusan. Emellett ezen írások nyilvánvaló információgazdagsága ellenére is szükségesnek láttuk eredeti kutatásokról szóló beszámolókat és alkalmazott valláspszichológiai tanulmányok bemutatását. Az előbbieket egy vizsgálat folyamatát, illetve egy-egy markáns eredményt közvetlenül mutatnak be, míg az utóbbiak a valláspszichológiai ismeretek gyakorlati alkalmazásának lehetőségét és szükségességét igazolják.

A tanulmányok szerzői a keresztény vallás iránt elkötelezett emberek, de arra törekszenek, hogy témájukat nemcsak tudományos attitűddel és „intellektuális becsületességgel”, hanem „jóakarató semlegességgel” vizsgálják. Azaz vallás iránti érdeklődésük nem jár együtt a vallás iránti elfogultsággal, valamint nem foglalokoznak a vallásos kijelentések igazságtartalmával és zárójelbe teszik Isten létének kérdését. Csak és kizárólagosan az Istenhez valamilyen módon viszonyuló embert vizsgálják.

Végül illő köszönetet mondani azoknak, akik e szám létrejöttét támogatták és segítették. Először is BENKŐ ANTALnak, aki nemcsak egyik szerzője a kötetnek, hanem a szerkesztési elvek meghatározásában és a külföldi szerzők megkeresésében is segítségemre volt. Köszönet illeti VAJDA ZSUZSANNÁT, aki a tanulmányok átolvasásával és hasznos tanácsaival támogott. Külön is megköszönöm PLÉH CSABA kivételes támogatását, aki nemcsak bizalmával tisztelt meg és vállalta egy hazánkban ismeretlen terület bemutatásának kockázatát, hanem figyelő szemmel és bátorításával kísérte a szám megszületését.

Horváth-Szabó Katalin

A valláspszichológia definiálása

MI ÉS MI NEM A VALLÁS PSZICHOLOGIÁJA?

VERGOTE, ANTOINE

Katholieke Universiteit, Leuven, Belgium

A vallás pszichológiáját uraló egyes kevésbé megfontolt nézőpontok gyakran kapnak filozófiai, teológiai vagy szociológiai színezetet. A pszichológiának mint empirikus tudománynak egyedi kulturális tényként kell a vallásra tekintenie. Nem terjed ki a kompetenciája arra, hogy megmagyarázza magát a vallást, s annak igazára vonatkozóan sem alkothat ítéletet. S az sem kifejezetten a pszichológia dolga, hogy a szociológiát a pontos megfigyelés eszköztárával lássa el. A szubjektív tényezőket kell vizsgálnia: a vágyakat, a hajtóerőket, az érzelmi reakciókat és azokat a tapasztalatokat, amelyek az egyedeknek egy bizonyos, kulturálisan meghatározott vallási tárgyakra (nyelv, szimbólumok, viselkedésmódok) adott pozitív vagy negatív reakcióiból származnak. Sok zavaros fogalmat kell tisztáznunk, mint például a vallási szükséglet, a tapasztalat és az érettség kérdése. A szubjektív vallásosságot és a vallás hiányát azon formájukban kell megvizsgálni, ahogyan azok megmutatkoznak, vagyis mint dinamikus folyamatokat, mint pszichológiai és vallási tényezők egymásra hatásának és konfliktusainak meg- és feloldásait. A pszichológiai és vallási indítékok egymásra hatásakor a szubjektív vallási élményt függő változóként éppúgy tanulmányozhatjuk, mint független változóként. Ez az egyetlen olyan nézőpont, amely azzal kecsgetti a pszichológiát, hogy valódi pszichológiai értelmezéseit adja egyéneknek vagy akár embercsoportoknak, és hogy törvényszerű általánosításokat fedezhet fel.

Kulcsszavak: *vallás, vallásosság, vallásos attitűd, vallásos hiedelem, hitetlenség*

Cikkem célja az, hogy bemutassam és alátámasszam az általam kialakított elképzelések durva körvonalait a vallás pszichológiájáról. Tudatában vagyok annak, hogy nézetem nem mentes az ellentmondásoktól. A pszichológia teljes birodalmát tekintve a vallás tanulmányozása egy különösen ködösen meghatározott terület. Miután több nyelven is komolyan tanulmányoztam a megjelent tanulmányokat e téren, az vált meggyőződésemmé, hogy fontos feladataink közé tartozik a határok meghúzóása, öröklött megközelítésmódjaink lerombolása és a valláspszichológia kompetenciájának és hatáskörének világos meghatározása. Az évek alatt egyidejűleg törekedtem mind az alapvető elvek tisztázására, mind alkalmazásukra és gyakorlatban való tesztelésükre.

PSZICHOLÓGIA ÉS VALLÁS

Nyelvi szempontból a valláspszichológia és a vallás pszichológiája kifejezések ugyanazt a jelentést hordozzák. A tudományok nyelvezetében a melléknévi szerkezet gyakran vonatkozik a tudomány által vizsgált területre. Sok ember számára azonban a „valláspszichológia” megfogalmazás azt a képzetet kelti, hogy ez a pszichológia egy vallásos emberfelfogással dolgozik, és ennek következtében céljai között szerepel a vallás gyökereinek a felkutatása, és alapvetően természeti, pszichológiai és vallásos kiindulóponttal rendelkezik. Emiatt én jobban kedvelem a vallás pszichológiája kifejezést, mert ez világosan meghatározza a pszichológia ezen ágának a tárgyát és empirikus határait. Azonban ez a címke is vezethet félreértésekhez. Értelmezhető úgy, hogy a pszichológia magát a vallást mint olyat igyekszik megmagyarázni. Tulajdonképpen mindkét nézőpont magába foglalja azt az előítéletet, hogy a vallásnak elengedhetetlenül pszichológiai természete van. Ezen előítélet mentén két gondolati vezérfonal követhető. Lehetséges, hogy ez a vallási hajlam pszichológiailag visszavezethető természetes, nem vallási pszichológiai folyamatokra (például Freud), vagy pedig a mély pszichológiai struktúra veleszületett részeként tekinthetünk rá (például Jung). Jelenleg nem létezik olyan nyelvvel foglalkozó pszichológus, aki a nyelvpszichológiára olyan tudományként tekintene, mint ami magát a nyelvet magyarázza meg, s a szociálpszichológusok sem tekintenek úgy a szociális viselkedés fejlődésére, mintha az magyarázná a szociális intézményeket és formákat, mert tudatában vannak, hogy ezek a formák hatással vannak a gyerekek szociális fejlődésére. A vallásra vonatkozóan ez a kavargóság még mindig meglepő mértékű és egyes egyszerű elméletek a vallás pszichológiájának területét gyakran zavaros vízzel árasztják el. Ennek oka valószínűleg az, hogy nincs még egy olyan területe a pszichológiának, ahol maga a pszichológus – saját érzelmi reakcióival és saját filozófiai befolyásával – ilyen mértékben, személyesen bevonódna a tárgyába.

Hogy megvédjük a vallás pszichológiáját és az objektív empirikus kutatást, igen fontos, hogy a tudományt biztos alapokra helyezzük: egyrészt azért, hogy a vizsgálat tárgyát megfelelő módon szemléljük, másrészt pedig azért, hogy meghatározzuk, hogy ennek tanulmányozásában hol lehetnek a pszichológia kompetenciájának határai.

VALLÁS

Azon jelenségek tömege, amelyeket vallásosnak vagy kvázi-vallásosnak tekinthetünk, olyak sokrétű, hogy általános definícióra való törekvés a logika törvényeit is sértené. Ennek ellenére a kultúrtörténet hindu, zsidó, görög, keresztény és úgynevezett primitív vallásokról beszél. A vallás tehát ezek szerint meghatározott forma, amely a kultúra világában jelenik meg. És mint ilyen, objektíven meghatározott valóság, amelyet a történészek tanulmányoznak. A vallásra vonatkozóan megkülönböztethetünk több különböző megfigyelhető alkotóelemet is, mint a rituálék, a szimbolikus alakok vagy a különböző fajta imák. Különlegesen vallásosnak ne-

vezzük ezeket, amennyiben egy vagy több olyan lényre vonatkoznak, amelyek nem természetbeliek vagy emberiek, hanem spirituálisnak, szakrálisnak, transzcendensnek számítanak, sokszor a világ teremtésének központjaként tűnnek fel, hatásuk van az egyének életének alakulására, s ennek nyomán a társadaloméra is, sőt esetenként még a természeti folyamatokra is. Ezeket a gondolatokat a nyelv, különböző szimbólumok és rituálék közvetítik. Ennek a vallásos nyelvezetnek a hallgatása, a rituálék figyelemmel követése és a különböző szimbolikus alakok észlelése egy sor érzelmet vagy „vallásos érzést” hív elő. A vallásos egyéneket valamilyen módon beavatják a vallásba.

Amellett kardoskodom, hogy a pszichológiának a vallást úgy kell tekintenie, mint a kultúra objektív megjelenési formáját. Ebből az elvből egyáltalán nem következik az, hogy a pszichológus csak egy bizonyos vallás követőit vizsgálja. Az sem következik a vallás meghatározásából, hogy bármely vallási forma magasabb vagy értékesebb kellene hogy legyen. Ennek ellenére – anélkül, hogy határokat szabnánk vizsgálódásuk tárgyának – elismerem, hogy nem tudunk érdemleges kérdéseket feltenni.

A vallásnak sok közös metszete lehet a különböző érdeklődési és intézményi területekkel (vagyis az egyéni és társas értékek szervezett rendszerei, rituálék, metaforikus nyelv, szimbólumok és érzelmi bevontság). Hogy ezeket mind vallási jelzővel lássuk el – a természetes nyelv elleni merénylet volna. Hogy minden egyes értékrendszert – amelynek része a pénz, a sexualitás, a higiénia, a művészet stb. – vallásosnak tartunk, és ennek nyomán azt állítsuk, hogy minden egyes egyén másféleképpen vallásos, értelmetlen álpszichológiai dekonstrukcionalizmusba torkollna. A pszichológia egyik feladata éppen az, hogy összehasonlítsa az ezekben a különböző rendszerekben végbemenő folyamatokat és azok hatásait.

Habár azt állítottuk, hogy a pszichológia említett ágának tárgya a vallás, nem feladatunk, hogy keressük a vallás lényegét, mint ahogyan az James szándéka volt félig filozófiai, félig pszichológiai próbálkozásában. Elméletének hibái azokat az ellentmondásokat tükrözik, amelyek egy ilyen vállalkozással együtt járnak; miután kijelenti, hogy a vallás szíve az érzelem. JAMES (1902) ennek ellenére azt is megfigyeli, hogy az érzelem csak akkor lehet vallási, ha vallási tárgyra irányul. A vallás pszichológiája nem filozófiai értekezés, amely arra törekszik, hogy megmondja, mi a vallás értékmagja. Ez a törekvés ellentmondana a pszichológia empirikus tudomány voltának. Az ilyenfajta filozófia a pszichológusok egy részében akadályozó prekonceptióként működik, és gátolja őket abban, hogy pszichológiailag vizsgálják, az egyének hogyan viszonyulnak vallásukhoz a különböző kulturális környezetekben. Másrészt annak a meghatározása, hogy mi maga a vallás, olyan empirikus kérdőívek alapján, amelyek a hit tartalmáról és a vallási gyakorlatokról próbálnak tájékozódni, a pozitívizmus olyan együgyű válfaja volna, mintha a nemzetet vagy a művészetet határoznánk meg közvélemény-kutatási kérdőívek alapján.

A pszichológusnak kulturális antropológusként kellene dolgoznia: azt kellene tanulmányozni, hogyan viszonyulnak az emberek saját miliójukban a vallásukhoz, komoly tudással felvértezve arról a vallásról, amelyet az általuk megfigyelt emberek gyakorolnak. A pszichológusnak nem kell feltétlenül hívő kereszténynek lennie ahhoz, hogy elfogadja: a „hit” fogalma a keresztény valláshoz szorosan hozzá-

tartozik, és hogy ez a keresztények számára egy személyes Istennel meghatározott kapcsolatot feltételez. Nem feltétlenül ugyanez az eset a görög vallással, ahogyan azt VERNANT (1990) hangsúlyozta. Csakúgy, mint a zsidó és iszlám vallásban, a keresztény vallásban is a hit egy személyes Istenben hozzákapcsolódik az emberi közvetítő általi isteni kinyilatkoztatáshoz. Ez a hit hatással van a vallási kifejezésekre és gyakorlatokra. Ezen vallások tanulmányozásakor nem feledhetjük ezt a hitet, mint ahogyan a görög vallás tanulmányozásakor sem feledhetjük el, hogy hogyan vélekedtek a görögök isteneikről és arról, ahogyan azok az emberi életbe beavatkoztak. Bizonyos, hogy az egyes személyek mind egyedien, más- és másképpen követik vallásukat, máshogyan rakják azt össze szétszórta elemeiből. Ezek a tények pszichológiailag jelentőségtejeljesek, amennyiben figyelmet fordítunk azokra a pozitív és negatív pszichológiai tényezőkre, amelyek ezeknek a fogalmaknak és következményeiknek a hátterében meghúzódnak, ám erre még később visszatérek. Egy doktrína tartalmának elfogadása nem feltétele a vallásos attitűdnek, jelentőséggel bír azonban az isteni dolgok vagy Isten reprezentációjának kialakításában – hozzátartozik a valláshoz és az ahhoz való attitűdöt is minősíti. Hogy a hitet és a hit tartalmát szembeállítsuk – ahogyan azt több elméletalkotó megteszi –, vitatható filozófiai és eléggé gyenge teológiai elgondolás, amely nem fér össze az empirikus munkát végző pszichológus nézőpontjával, mert meggyengíti a munkahipotézist.

Ilyen értelmezésben megkérdőjelezhetőnek tartom az érett vallásosság fogalmát is, amelyet gyakran használnak kritériumként a vizsgált személyek vallásának értékelésére. Mint általános fogalom, híján van a szilárd tudományos megalapozottnak, mert a valláspszichológusok azt a vallásformát tartják érettnek, amely saját elképzeléseikkel megegyezik. A felvilágosodott értelmezés szédületében egyesek az olyan deisztikus vallást ítélik érettnek, amely „felszabadította” magát a „dogmatikus” hittartalom és a rituális aktusok fogságából. Ezzel ellentétben sok író a pasztorális pszichológiában azt nevezi érett vallási attitűdnek, amelyet a hittartalom teljes elfogadása és a hűséges rituális gyakorlat jellemez.

Az „érettség” nagyon rosszul behatárolható pszichológiai fogalom. A gyakorlatban különböző kultúrák és vallások összehasonlításakor olyan kritériumok alapján ítélik, amelyeknek a pszichológiai érettség fogalmához kevés köze van. Ha a fogalmat a vallás területén szeretnénk használni, akkor az egyének érzelmbeli, reprezentációbeli és viselkedésbeli igazodásában kellene keresni azt, amit koruk, kulturális környezetük és saját maguk által vallott hitük alapján elvárhatnánk tőlük. Egy gyermek vagy kamasz vallása is lehet – korától és civilizációjától függően – érett, és egy felnőtt vallása is lehet nyitott még a tapasztalat, a kihívás és a további „érés” számára.

A vallás pszichológiájának tárgyáról írt véleményem befejezéseként szeretném hangsúlyozni, mennyire fontos az e területen dolgozó pszichológusok semlegessége. Nem szabad megengedniük maguknak, hogy átcúszzanak a pszichológia területéről filozófiai vagy teológiai területekre, és zárójelben kérdéseket tegyenek fel az egyének által leírt isteni vagy természetfeletti dolgok létezéséről vagy nem létezéséről. A mérések és pszichológiai értelmezések felállítása során azonban törekedniük kell az egyének saját kulturális környezetben való vizsgálására, és figyelembe kell venniük az akár pozitív, akár negatív konnotációval megemléltett vallási fogalmakat.

A PSZICHOLÓGIA MEGHATÁROZHATATLAN IDENTITÁSA

A pszichológia a felépítés és újbóli lebontás állandó zavarát éli. Habár a XIX. század óta kivívta magának tudomány státusát, identitása felől még maguk a pszichológusok is bizonytalanok. Kifejezetten nehéz paradigmaticus egyezsége jutni arról, hogy valójában mi is a tudomány valódi tárgya. Mint a pszichológia többi területén is, néhány valláspszichológus az identitásnak azt a légvárát kergeti, amelyhez szigorúan kísérleti és laboratóriumi pszichológia kifejlesztésén át visz az út. Ennek a tervnek a dédelgetői közül azonban kevés olyan akadt, aki ezt valóra is váltotta. Csak nagyon kevés, meghatározott elemet lehet ezen az egész területen kísérletileg tanulmányozni. Ezt a vallás pszichológiájának zsenge korával magyarázni túl gyenge érv volna. Azok, akik tudatában vannak a jelenség összetettségével, tudják, hogy ez nem is lehet másképp. Miért kellene a vallás pszichológiáját visszaautásítanunk, ha az nem kísérleti? A módszerek a tanulmányozandó jelenség szolgálói, és nem határozzák meg magát a tudományt. Más tudományok kutatási modelljei és elméleti keretei határozzák meg pszichológiai gondolkodásunkat. Az élettan, az antropológia és a nyelvészet azonban a független pszichológia számára nem meghatározó modellek.

A vallás pszichológiájának fő problémája ugyanaz, mint a pszichológia többi területének fő problémája is. Vegyük például a szociálpszichológiát, a kognitív pszichológiát, az orvosi pszichológiát, a szexualitás pszichológiáját vagy az építészeti pszichológiáját – ezek mind a pszichológia sajátos területei, amelyek azonban más tudományágakhoz is tartoznak. Az ember minden cselekedete pszichológiai, de semmi nem tisztán és *csakis* pszichológiai. Ezért tehát nincsen egység a pszichológián belül: ami közös a pszichológia különböző ágaiban, az a keresés; a pszichológiai keresése a kognícióban, a tanulásban, a szociális intézményekben, a kulturális tanításban, az etikában és így tovább. A más tudományoktól kölcsönzött megkülönböztetés az elméleti és alkalmazott pszichológia között eléggé megtévesztő, mivel az emberi tevékenység minden területe a pszichológiai struktúrák és folyamatok felfedezését kínálja. A vallás pszichológiai tanulmányozása gyarapítja az általános pszichológiai átlátást, és tesztként szolgál a más megfigyeléseken alapuló általános pszichológiai kijelentések érvényességének vizsgálatára. Gondoljunk csak annak a nevetséges próbálkozásnak a bukására, amely a vallást szigorúan viselkedéses kondicionálás alapján szeretné megmagyarázni!

A pszichológia egészen biztosan nem kompetens abban, hogy a vallásról általános elméletet alkosson. FREUD helyesen azt állította, hogy a vallás a legbonyolultabb jelenség a civilizációban, és hogy lehetetlenség volna kizárólag egy tényezőre alapozott magyarázata. Ennek ellenére ő maga két magyarázó elmélettel is előállt. Bár részleteiben itt nem érdemes belemennünk, szeretném felhívni a figyelmet a köztük fellelhető óriási különbségekre, mivel ezek jelentősek a vallás pszichológiájának a továbbfejlődéséhez. A *Totem és Tabu*-ban (1913/1955), amely ezen a területen első fontos dolgozata, Freud megpróbálta rekonstruálni azokat a pszichológiai folyamatokat és eseményeket, amelyek az Isten fogalmához vezethettek. Feltételezem, hogy ez a cikk ismert, és nem fogok lovagolni érvelésének pszichológiai ellentmondásain: hogy a bűn érzete egy apagyilkosság után egy még „törvény

nélküli” emberközösségben jelenik meg, s hogy ez a bűn hozná létre a lelkiismeretet, az apa idealizációját, majd istenné növekedését, egy olyan apáét, aki valójában nem volt apafigura. Jelentős az, hogy Freud tudatában volt annak, hogy egy individuális pszichológiai folyamat nem képes az Isten fogalmának megalkotására. Az *Egy illúzió jövője* (1927/1961) című munkájában mintha megfeledezett volna erről az elméletéről, és itt – az egyén ösztöntörekvései és a gyermekkori segítőkéz és hatalmas apafigura emlékére alapozva – genetikusan próbálta rekonstruálni az Apa-Isten ötletét. Ezzel a második pszichogenetikus valláselmélettel kapcsolatban érdekes lenne megvizsgálni azt, hogy valóban felér-e ez egy vallásos istenfogalomhoz. Ezt azonban most mellőzöm. Ennek a tanulmánynak csak azt az érdekes részletét szeretném hangsúlyozni, amely szerint más elemekkel együtt a vallás is az emberi vágyvilágban gyökerezik, és emiatt következtet Freud arra, hogy a vallási hit érvényessége tudományos érvelésekkel nem bizonyítható, de nem is cáfolható.

Nem tudok olyan más magyarázó pszichológiai valláselmületről, amely a freudi-énak párja lehetne. Ám a vallás pszichológiai rekonstrukciójára való törekvés csak arra jó, hogy olyan találgatások sorát nevelje ki, amelyek sosem találnak célba. A pszichológusok kizárólag olyan alanyokat tanulmányoznak, akik történelmi lép-
tékkel megragadható kulturális fejlődéssel rendelkező társadalomhoz tartoznak, amelynek a vallásos nyelv és a szimbólumok fontos részét alkotják. Hogy egy kultúra termékleltárának eredetét rekonstruáljuk az abban élő egyedek megfigyelésének alapján, pontosan olyan extravagáns ötlet, mintha azt akarnánk elképzelni, hogyan építenénk fel a nyelvet ma, ha nem lenne semmiféle nyelvi képzettségünk.

Fontos, hogy tudatában legyünk a pszichológia behatárolt kompetenciájának arra, hogy értelmes kérdéseket tudjon feltenni és megfelelő módszereket tudjon kidolgozni. A már elmondottak fényében szeretném felvillantani a gyakran használt „vallásos szükségletek” fogalmát, amely eléggé homályos, és tisztításra vár. Ennek a kifejezésnek magyarázó eszközként való használata azt jelentené, hogy ezt tesszük az egyén vallásosságának forrásává, ami egyébként bonyolult folyamat eredménye. Ez a tudományos baklövés a pszichológiát olyan természeti nyelvbe helyezi bele, amely az éhséghez hasonló alapvető testi tapasztalatokat ír le.

A kultúrtörténészek tudják, hogy a szerelemnek nem volna ekkora hatalma, ha az nem volna a nyelv, az irodalom és a filmek állandó témája. A klinikusok és a nevelők gyakran tapasztalhatták, hogy micsoda ereje van egy kulturális jelenségnek, témának az egyéni szükségletek, vágyak és problémák alakításában. A szükségletek tárgya egyben oka is magának a szükségletnek. Manapság a vallástól eltérő területeken a legtöbb pszichológus ezt nyilvánvalónak tartja, és érdekes lenne tanulmányozni, hogy néhány vallással foglalkozó pszichológus miért nem ezt teszi. Úgy érvelnek, mintha a vallásosságot csupán valláson kívül eső okokkal, motivációkkal és szükségletekkel kellene magyarázni. Természetesen alkothatunk olyan gondolat kísérletet, amelyben elképzeljük: a civilizáció hány tagja válna vallásossá, ha soha nem hallanának olyan szavakat, mint „isten” vagy „vallásos hit”. A mi civilizációnk embereit azonban már nem lehet összehasonlítani az első emberi egyedekkel, és az ezekről alkotott feltételezéseink csupán képzeletünk termékei. A vallásos szükségleteknek mint a vallás alapjainak keresése olyan, mintha egy ló pszichológiáját akarnánk megalkotni azáltal, hogy magunkat elemezzük hipotetikus képzel-

gésekben, miszerint mi magunk is lovak volnánk. Fontos megjegyezni, hogy nem létezik olyan pszichológiai tanulmány, amely civilizációkban olyan emberről készült volna, aki soha nem hallott semmilyen vallásos nyelvet, soha nem látott egyetlen vallásos szimbólumot sem vagy ne lett volna valamely istenellenes ideológia vagy nevelés által felruházva. Akiket meg tudunk figyelni, olyan emberek, akik imádkoznak, mert van valamilyen elképzelésük Istenről, akármilyen legyen is ez az elképzelés. Ez azt jelenti, hogy a vallásos nyelvi zsargonban Isten mint nyelvi szimbólum egy bizonyos lényre utal, és oki tényezőként hat a vallásos viselkedésre és gondolkodásra. Ez az ok lehet pozitív és negatív hatású is. Bizonyos, hogy a pszichológia a szubjektív vallást is magyarázza, azonban a vallás mint kulturális tény részben megmagyarázza azt a pszichológiaiényt is, hogy mi a vallás. A vallás pszichológiai tanulmányozását a reciprok és egymásra ható oki kölcsönhatások szem előtt tartásával kell folytatnunk.

PSZICHÉS OKOK ÉS FOLYAMATOK

Annak, hogy a mai modern társadalom egyik legnehezebb feladata a vallás pszichológiájának kutatása, alapvetően két oka van: egyrészt a vallás maga, másrészt a társadalom széttöredezettsége. A vallás mint a kultúra objektív ténye – amely az egyénen csakúgy túlmutat, mint a társadalmon – valójában egy szimbólumrendszer, amelyben a szimbólumok éppúgy megtalálhatóak, mint a speciális nyelv, a rituálék és az etikai elvek. A természetfeletti vagy isteni entitásból való hit áthatja és egyesíti a vallás különböző összetevőit, és alapvetően meghatározza annak jellegét.

A második nehézség, amely a vallás pszichológiai tanulmányozásának útjában áll, a társadalom szekularizálódása. Természetesen más a helyzet az olyan társadalmakban, ahol az emberek részesei a közös vagy egymással megosztott vallási nyelv, szimbólumok és rituálék hálózatának. Ebben a környezetben a vallás pszichológiája alapvetően egy átfogó kulturális antropológiának egyik aspektusa volna. A mai nyugati társadalomban az emberek többsége több vallással, több felfogással találkozik arról, hogyan is kell vallásosnak lenni egy bizonyos tradíció vagy a vallás kritikusai, vagy a nem vallásos filozófusok és különböző életstílusok szerint. Ráadásul a vallás szempontjából is különbözőképpen tanítják a személyeket, más-képpen nevelik és készítik fel őket a vallásos értelmezésre. Ebből következően a pszichológiai kutatás témája, eszközei és értelmezései szem előtt kell hogy tartsák a tanulmányozott alanyok egyedi vonatkoztatási keretét. Még az ugyanabban a vallásos hitben nevelkedők eredményei is eltérhetnek, attól függően, hogy milyen volt a valódi vallásos nevelésük szociokulturális háttere. Így aztán nem könnyű megkülönböztetni a szociológiai és a pszichológiai tényezőket. Egyes nagyléptékű kutatások, amelyeket a vallás pszichológiájaként mutatnak be, aggódva a reprezentatív mintavétel miatt, tulajdonképp a szociográfia határát súrolják.

Javaslatom a következő: ami valóban pszichológiai a vallásban, azok az elemek, amelyeket a személyek megemlítenek az egyes vallásosság szempontjából jelentős szavakkal és szimbólumokkal kapcsolatos szubjektív vágyaikról, érzelmeikről, és

személyes értelmezéseikről. Ezek a tényezők természetesen egymástól függenek. Az istenhívők kéréseit Istenhez befolyásolja az a kép Istenről, amit ismernek, és azok az érzések, amelyeket ez az istenkép előhív az adott vallás nyelvi kifejezéseiben, és természetesen azok az értelmi képességek, amelyeket a szubjektív élettörténet és veleszületett adottságaik határoznak meg. Ezt a nézőpontot a következőképpen foglalhatnánk össze: A vallás pszichológiája azokat a szubjektív elemeket tanulmányozza, amelyeket az egyén akár pozitív, akár negatív válaszként ad azokra az általa vallásosnak vagy nem vallásosnak minősített koncepciókra, amelyekkel találkozik.

Ebből a kiinduló pontból a pszichológusok két irányban is folytathatják a kutatásokat. Egyrészt vizsgálhatják a pszichológiai faktorok hatását a vallásos hit és viselkedés személyes megnyilvánulásaira. Másrészt tanulmányozhatják egy adott hittartalom és viselkedés hatását az egyén mentális egészségére, személyiségére és társas kapcsolataira. Mind a két nézőpontból több korrelációs kutatás is született, amelyek érdekes tényeket tárnak előnk, s amelyeknek pszichológiai értelmezése ennek ellenére eléggé bizonytalan. Mi okoz mit? Hogyan értelmezhetnénk azt a kutatást, amelynek értelmében vallásosan nevelt serdülők közül azok, akik autonóm identitással rendelkeznek, Istenre mint normára hivatkoznak etikai ítéleteikben, míg azok a hasonló neveltetésűek, akik csoportfüggőek, ezt nem teszik? Következtethetünk arra, hogy az autonóm identitás az etikai ítéletekben a vallásos indoklást részesíti előnyben, mint ahogyan arra is, hogy a jól fejlett személyes valástudat megerősíti az identitás érzését. Hasonló megjegyzést kell tennünk ALLPORT és ROSS (1976) vizsgálatáról, amely korrelációt mutatott ki külső (extrinsic) vallásosság és az intolerancia, valamint a belső (intrinsic) vallásosság és a humanisztikus attitűdök között. Semmi kifogásom a korrelációs vizsgálatok ellen, feltéve, hogy nem értelmezik az eredményeket *egyetlen* önkényes ok-oksági viszony mentén. Az új irányzatok a rendszer- és a kognitív pszichológiában elvetették már ezt a gondolkodásmódot.

Azok a pszichológusok azonban, akik a vallással foglalkoznak, különlegesen nehéznek találják, hogy egy ilyen körkörös oksági folyamatot értelmezzenek. Mint pszichológusok természetesen nem teszik magukévá azoknak a vizsgálati személyeknek a hitelveit, akik alapvetően hisznek abban, hogy Isten (vagy egy isteni entitás) hatékonyan tevékenykedik életükben. Nagyon sok istenhívő hitéhez hozzátartozik az isteni okságba vetett valamelyes hit. A pszichológus mint olyan nem tudja ezt a hitet sem megerősíteni, sem cáfolni, mivel az isteni cselekedet nem tartozik az empirikus tudományok által vizsgálható jelenségek lehetséges körébe, s emiatt alapvetően zárójelbe kell tennünk. Ez azonban nem kell hogy azt jelentse, hogy „Isten” fogalmát egy egyszerű nyelvi vallásos szimbólummá kellene egyszerűsíteniünk. Ebből ugyanis az következne, hogy a vallásos hit nem más, mint egyfajta különleges világnézet. A metodológiai egyszerűsítésből nem szabadna a pszichológusoknak filozófiai egyszerűsítésbe átcsúszniuk. Ez ugyanis azzal járna, hogy nem vennék észre: az általuk vizsgált személyek számára Isten nem egyszerűen egy nyelvi szimbólum, mert a hitszándékuk átlép a szimbólumon magán és továbbmegy a cselekvő isteni valóhoz, amelyben hisznek. Ez a kifejezett hit fontos faktor, ami oki hatást fejt ki az alanyok pszichológiai felépítésére.

A körkörös okság elve megzavarja azt az óhajunkat, hogy világos pszichológiai folyamatokra derítsünk fényt, az egyirányú oksági értelmezésekről már nem is beszélve. Ha azonban elismerjük ezt az összetett valóságot a vallás területén is, ahogyan azt az emberi viselkedés és tapasztalat más területein már elfogadtuk, akkor a megfelelő eszközökkel a helyes kérdések irányába fordíthatjuk a keresést.

Csak néhány utalás az eszközökkel és a módszerekkel kapcsolatos problémákra. Általános kijelentések a hitről (vagy a hit hiányáról), mint például hogy „Isten létezik”, vagy a vallásgyakorlásról, illetve a megvallott kötődésről egy meghatározott vallási közegehez, amelyeket azután pszichológiai faktorokkal korreláltatunk, nem adnak pszichológiai belátást. Nem engedik meg, hogy megkülönböztetést tegyünk a szociális, a pszichológiai és a vallási meghatározók között; továbbá biztosan nem a pszichológia feladata annak feltárása, hogy reprezentatív populációban az istenhit, a vallásos élmény vagy a vallásgyakorlat jelen van vagy hiányzik. A feladat ugyanis az, hogy törvényszerű pszichológiai rendszerességeket vizsgáljon.

Ilyen törvényszerű rendszerességeket azonban csak akkor fedezhetünk fel, ha nagy pontossággal ismerjük a vallási jelentéshordozók, érzelmi és viselkedési kifejezések jelentését az egyes személyek számára. Ha az „Isten” szó megtalálható az alany nyelvi fogalmai között, az attól még nagyon sokféle jelentést hordozhat. Megfigyelték, hogy a nem hívők gyakran beszélnek úgy a hívőkről, mint olyanokról, akik „hisznek abban, hogy Isten létezik”. A keresztény alanyok ezzel ellentétben azt mondják: „hiszek *Istenben*”. Ez a kereszténységnek mint a vallási szimbólumok egy sajátos rendszerének a közös nyelve. Ez a nyelv egy kapcsolatot fejez ki, nem csupán egy elméleti vagy kvázi-filozofikus kijelentést, miszerint Isten létezik. Az a redukció, amit a nem hívők végrehajtanak, jelentős, és erre még vissza fogok térni. Azokat az alanyokat illetően, akik „hisznek *Istenben*”, amennyire pontosan csak lehet, meg kell próbálnunk felderíteni, hogy ennek a kapcsolati jellegű istenképnek mi a pontos tartalma. Bizonyos, hogy ez részben függ az adott vallás által Istennel kapcsolatban használt nyelvtől és attól a tanítástól, amelyet az alanyok ezzel kapcsolatban kaptak – ám nemcsak ettől, hiszen az alanyok szelektálnak is, kihangsúlyoznak egyes elemeket, és esetenként vissza is utasítják a javasolt istenkép egyes konnotációit. A „keresztény spiritualitás” változatossága már napjainkban is a tanúja ennek a személyes méretre szabásnak. Mindenesetre annak, hogy a vallást a hittel azonosítsuk, s ezt szembeállítsuk a hit tartalmával, semmi értelme nincsen, sem nyelvileg, sem pszichológiailag (SMITHS, 1979). Különböző megközelítéseket alkalmazhatunk az istenkép személyes kapcsolattartalmának felderítésére, amire én is törekedtem kollégáimmal egy olyan tesztben, ami különböző fogalmakat sorol fel, amelyekből azt kell kiválogatni, hogy „mi Isten számomra”, továbbá egy olyan tesztben, ami az istenhívő Istennel való kapcsolatának különböző lehetséges alkotóelemeit sorolja fel, valamint abban a szemantikus differenciáletesztben, amely az Istennel kapcsolatos anyai és apai tulajdonságokat írja le. Nem térek ki ezen tesztek hosszú előkészítésének és megfogalmazásának technikai részleteire.

Bármelyik vallási alkotóelem tanulmányozása feltételezi, hogy pontos ismeretekkel rendelkezünk annak jelentéstartalmáról a tanulmányozott alanyok számára. A vallási élmény ködös fogalmának tanulmányozásakor egy szemantikus differen-

ciálteszt és egy projektív teszt párosítása tűnt a legjobb technikai megközelítésnek. Az ebből eredő adatok egyfajta röntgenképet adtak az adott közösség személyes vallásának egy adott eleméről. Ahogyan azt már korábban is hangsúlyoztam, a pszichológia célja nem a szociográfia. Ha mégis reprezentatív mintát választunk, az azért van, mert hiszünk abban, hogy ennek a közösségnek egyes pszichológiai jellemzői – mint amilyen a kor a vallásfejlődést vizsgáló valláspszichológiában, vagy amilyen a tudományos és humanisztikus képzés hatása (például nővéreknél, akik naponta szembesülnek a szenvedéssel és a halállal) – független változók. Hogy végsőkéig feszítsük a húrt: valójában egyetlen személy is elég kellene hogy legyen pszichikus és vallási okozati tényezők felfedezéséhez, ahogyan a természettudományban és a klinikai pszichológia területén is tehetünk felfedezést akár egyetlen alany alapján is. Ahhoz azonban, hogy az egyetlen személy alapján gyűjtött adatokat értelmezni tudjunk, kísérletekre és összehasonlító vizsgálatokra van szükség. A vallás pszichológiájának fentiekén túl az is célja, hogy felfedje a lehetséges személyes formáit annak, milyen módokon lehetünk vallásosak vagy nem vallásosak.

A következő lépés, hogy kiszűrjük azokat az okokat, amelyek a megfigyelt istenképzést vagy kifejezett vallási élményért, viselkedésért stb. felelősek. Egyes területeken, a *személyiségpszichológiai eszközök* jóvoltából közvetlen pszichológiai hatást figyelhetünk meg. Egy homogén populációban a vallási élmény tipikus tartalmát vizsgáló RORSCHACH-teszt (1921) és egy másik projektív teszt adatainak korrelációja azt bizonyítja, hogy a személyek pszichológiai struktúrája meghatározza vallási élményük sajátos módjait. Hasonlóképpen egy szorongásskála és a vallásos dogmatizmus ROKEACH-féle (1960) szorongásra vonatkozó itemeit kihagyva, elemek közötti korrelációs skálát alkalmazva fényt derít a vallási attitűdökben a szorongás ellentmondásos hatására. Ezt az ellentmondást azonban az alanyok életének és körülményeinek vizsgálatával kell feloldanunk.

Gyakran előfordul, hogy az értelmezésnél olyan dinamikus folyamatokat kell felfednünk, amelyek évek során alakultak ki. A mi kultúránkban a személyes vallásosság tulajdonképpen azért dinamikus, mert konfliktusos folyamatokkal terhelt, és nagyon félrevezető volna az a nézőpont, amely az alanyokat egyszerűen vallásosként vagy nem vallásosként kategorizálná. Azok a kutatók, akik személyes tapasztalattal vallásos élményeket nyertek vagy dolgoztak már vallásos emberekkel, jól tudják, hogy a személyes vallásosság a vallásos hitre vonatkozó belső konfliktusok negatív vagy pozitív feldolgozásának eredménye. Ezek a konfliktusok egyszerre intellektuálisak és pszichológiaiak, ami arra utal, hogy találunk köztük vágyakat, csalódásokat, lázadásokat, szorongásokat, modellekkel való azonosulást, kiemelkedő tapasztalatokat és így tovább. Az én meggyőződésem az, hogy csak akkor tudjuk pszichológiailag értelmezni a megfigyelt vallási attitűdöket és viselkedéseket, ha azokra mint konfliktusmegoldó folyamatokra tekintünk. A személyek ugyanis konfliktusaik megoldása során alakítják ki saját vallási reprezentációikat és vallásos hitrendszerüket.

Ezután lássunk két példát. Az imák tartalmaiban a személy vágyai éppúgy megjelennek, mint az ehhez kapcsolódó istenkép. Ha egy elvárás nem teljesül, ez olyan konfliktushoz vezet, amelyet az Istennel való kapcsolat megváltoztatásával lehet feloldani. Ez mind a vágyak, mind az istenkép kritikus újjáalakítását igényli.

Arra a vallásos istenképre való utalás is segíti ezt az érzelmekkel terhes újjáalakítási folyamatot, amelyben a személyek Istent mint szerető lényt írják le, s hozzáteszik, hogy bizonyosan nem ítélkező. Ezek a személyek úgy is értelmezhetik Istent, mint a természetben és az emberekben található diffúz erőt. Mások, akik egy személyes, transzcendens Istenben hisznek, és Istennel való személyes kapcsolatukat hangsúlyozzák, Istenhez mind a szerető, mind az ítélkező tulajdonságokat hozzákapcsolják. Ezek az eredmények nem engednek egy hatóerőt sem kiválasztani, amely egymagában hatna így a személyesen kialakított istenkép tartalmára, olyan hipotézist azonban alkothatunk, amely szerint az ugyanabban a vallásban nevelkedett személyek büntudata okozta szorongás miatt – ha csak részben is – visszautasítják a személyes istenképet. Ezek után kereshetjük a módszert arra, hogy megvizsgáljuk: vajon az istenképnek ez az értelmezése valóban egy érzelmi konfliktus feloldása volt-e. Úgy vélem, hogy a vallás fejlődésének tanulmányozásában ugyanazt a látásmódot kellene alkalmazni, és meg kellene vizsgálni, hogy mi módon hat konfliktusokkal terhelt folyamatokban az elme fejlődése, a testi tapasztalatok vagy a megnövekvő identitástudat és autonómia, amelyeket különböző személyeknek vágyaik és szorongásaik hatása alatt különböző módokon kell megoldaniuk.

Az eddigiekből világosan kiderül, hogy az én véleményem szerint a vallás pszichológiájának a vallásnélküliség is témája kell hogy legyen. A nem vallásos emberek, akikkel interjúk készültek, éppúgy intellektuális okkal indokolnak, mint a vallásosak, és elméleti okfejtéseikben éppúgy találhatunk dinamikus és affektív tendenciákat, amelyek bizonyos mértékig meghatározzák ellenállásukat a vallásos hittel szemben. A nem vallásos alanyok gyakran megbántódnak a vallásossággal foglalkozó valláspszichológia hallatán, míg a hívőkkel ez általában nem történik meg. A vallástalanság pszichológiájának visszautasítása olyan tagadás vagy elfojtás, mely bizonyára mélyebb jelentéssel bír, nagyrészt azonban nem utal kóros folyamatra. A vallásos hitetlenség gyakran az érdektelenség álarca mögé bújlik, és az interjúkból az is kiderül, hogy ez az érdektelenség gyakran egy konfliktusfeloldás eredménye, amely lehet régi vagy új, tudatos vagy tudatelőttés. Ezek az alanyok gyakran foglalnak állást a vallásos nyelvvel, szimbólumokkal vagy viselkedésekkel kapcsolatban, amelyről általában valamennyi tudomásuk azért van.

Az én álláspontomban nincs helye az értékelésnek. Az, hogy minek kellene lennie vagy mivé válhat a vallás a mai társadalomban, nem tartozik a pszichológia kompetenciájába vagy vizsgálódási körébe. Az ilyen típusú irányadó előfeltevések kárt okoznak ebben a diszciplínában, mivel megkérdőjelezhető munkahipotéziseket táplálnak a természetes hit éréséről, a humanisztikus felszabadításról vagy a modern emberek mint spirituális lények „normális” növekedéséről. Feladatunk csupán az, hogy megfigyeljük a vallásos hit avagy hitetlenség különböző formáit, és a különböző személyek konfliktusmegoldó folyamatait. Az ezeket elemző és összehasonlító pszichológus semleges álláspontja fogja majd megadni a vallás pszichológiájának a tudományos rangot.

Mivel a vallásban, annak változásaiban szerepet játszó folyamatok nagyon személyesek és tudatelőttések, e téren képzett kutatók által vezetett, félig strukturált mélyinterjúk jó megközelítést kínálnak ahhoz, hogy feltárjuk ezeket a konfliktusokat és azok régebben vagy folyamatosan alkalmazott megoldási módjait. A tarta-

lomelemzés módszerével aztán észrevehetővé válnak a mögöttes összetartozó faktorcsoportok, amelyekről az interjúalanyoknak nincsen tudomásuk, s amelyeket akár maguk a képzett interjúkészítők sem vesznek észre az általuk értelmezendő szövegben. Az ilyen interjúk aztán mérőrendszerek kialakítására vagy az eredmények értelmezésére vonatkozó munkahipotézisekkel is ellátnak bennünket.

A VALLÁS KLINIKAI PSZICHOLÓGIÁJA

Freud nagymértékben hozzájárult a dinamikus pszichológia megszületéséhez és kidolgozásához. Minden más pszichológusnál erőteljesebben hangsúlyozta: a pszichológia feladata, hogy megértse az emberek tudatos gondolatai, cselekedetei és kapcsolati diszpozíciói mögött meghúzódó reprezentációkat, dinamikus folyamatokat és struktúrákat. Világosan látszik, hogy a mély klinikai megfigyelés fényt derít olyan pszichológiai folyamatokra és struktúrákra, amelyek a betegségben szenvedőknél nyilvánvaló eltorzulásokat mutatnak. Hogy a betegség és a normális pszichológiai közötti különbségeket tömören fogalmazzuk meg, azt mondhatnánk, hogy a betegség tudattalan hajtóerők, reprezentációk és elfojtás miatti hosszan tartó képtelenség pszichológiai konfliktusok megoldására, amelyek a normális emberek képesek túljutni. Ebből az következik, hogy a vallás beteges formáinak komoly ismerete fontos folyamatokra hívja fel a figyelmünket, amelyek a normális vallás tanulmányozásához szolgáltathatnak hipotéziseket.

Állításomat két példával tudnám alátámasztani. Amikor gyakorló hívők valódi depresszióba esnek (vagyis nem egyszerűen általános szomorúság és lehangoltság vesz rajtuk erőt), gyakran megtörténik, hogy azt mondják, képtelenek tovább hinni, imádkozni vagy korábbi vallásukat gyakorolni. A vallást mint illúziót fogják fel, és egész elméletrendszerrel dolgoznak ki jelenlegi hitetlenségük alátámasztására. Amikor a gyógyulás folyamata elkezdődik, akkor elhalványodik a félrevezető illúzió és az elméleti érvelés, és a korábbi hit újra felépül. Bármilyen legyen is a depresszió magyarázata, világos, hogy a vágyak és a személyes értékesség érzetének összeomlása depresszióban megfosztja a vallásos hitet azoktól az éltető érzelmi forrásoktól, amelyek azt fenntartják és szubjektív értelemmel töltik el. Ebből a tapasztalatból a pszichológus megtanulhatja az élni vágyás fontosságát a vallásos hitben és ennek következtében azután figyelmet fordíthat az érzelmi fejlődés, vallásos élményre való képesség kapcsolatára, valamint a hit és a tapasztalat közti kapcsolatra.

A pszichológusok számára a klinikai értelemben vett kényszeres neurózisból szerzett tapasztalatok belátást nyújthatnak egyes vallási referenciakeretre adott nem beteg válaszokra. A klinikai tapasztalatok azt mutatják, hogy vannak, akik hajlanak rá, hogy érzelmi konfliktusaikat az elméleti érvelések területére áttolva próbálják megoldani, ami ezen a szinten lehetetlen. Ezeknél a pácienseknél az is megfigyelhető, hogy a szorongással teli önvád és vallásos büntudat mögött hamis morális integritás és egyfajta narcisztikus önkép található. Egy meggyőződésbeli váltásra is figyelmesek lehetünk, miszerint Istenből egy ítélkező és egy kegyetlen kényúr lesz, míg máskor Isten ítélkező voltának szöges elutasításába ütköznénk. Változások idején hasonló folyamatok mehetnek végbe a normális emberek életé-

ben is, akik ezeken a konfliktusokon valamilyen módon igyekeznek túltenni magukat. Hogy megértsen bármilyen vallásos vagy nem vallásos attitűdöt vagy bármifajta istenképet, a pszichológusnak tudatában kell lennie, hogy az egy aktuálisan jelenlévő – ha nem végleges – büntudat következtében fellépő folyamat eredménye lehet.

A vallás pszichológiájáról alkotott nézetem pár mondatban összefoglalható. A pszichológiának sem feladata, sem kompetenciája, hogy elméletet alkosson a vallás eredetére vagy lényegére vonatkozóan. A pszichológia kiindulópontja az emberek vallásosságának megfigyelése, és az, hogy a vallás túl összetett ahhoz, hogy egy kiemelkedő jelentésrendszerként vagy valamiféle világhoz való alkalmazkodási stratégia részeként értelmezni tudjuk. A merőben intellektuális vagy funkcionálisztikus elméletek a vallás pszichológiájában rendszerint célt tévesztenek. A pszichológia azokat a mögöttes és nagyrészt tudatelőttes vágyakat, érzéseket és reprezentációkat vizsgálja, amelyek a fontos vallási elemekkel való találkozáskor szerepet játszanak, és amelyek feltételesen azt is meghatározzák, hogy miként alakul az egyén válasza ezekre. A vallási jelentéshordozók – szimbólumok, metaforák, az 'Isten' vagy 'teremtő' kifejezések stb. – már magukban is multidimenzionálisak, és az alany belső vágyait, érzéseit és belső reprezentációit nagyban meghatározzák. Mindezek nincsenek belső harmóniában, és ennek megfelelően az élettapasztalattól függően – a vallásos személyek számára pedig a vallási megerősítések és csalódások eredményeként is – változnak. A konfliktussal terhelt tapasztalatok és a konfliktusok ideiglenes megoldásainak változását figyelve járunk a legjobb úton afelé, hogy megragadjuk a mögöttes reprezentációkat, érzéseket és struktúrákat, amelyek a megfigyelt vallásos vagy nem vallásos állapotokért részben felelősek.

(Fordította Ivády Rozália)

IRODALOM

- ALLPORT, G., ROSS, J. M. (1976) Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432–443.
- FREUD, S. (1955) Totem and taboo. In Strachey, J. (ed. and transl.) *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. (Vol. 13.) 1–162. Hogarth, London (Eredeti mű kiadása: 1913)
- FREUD, S. (1961) The future of an illusion. In Strachey, J. (ed. and transl.) *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. (Vol. 21.) 5–56. Hogarth, London (Eredeti mű kiadása: 1927)
- JAMES, W. (1902) *The varieties of religious experience*. Harvard University Press, Cambridge
- ROKEACH, M. (1960) *The open and the closed mind*. Basic, New York
- RORSCHACH, H. (1921) *Psychodiagnostics*. Bizchez, Bern
- SMITHS, W. C. (1979) *Faith and belief*. Princeton University Press, Princeton
- VERNANT, J. P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Seuil, Paris

WHAT THE PSYCHOLOGY OF RELIGION IS
AND WHAT IT IS NOT

VERGOTE, ANTOINE

Often an unreflective perspective that governs the psychology of religion is vaguely philosophical, theological, or sociological. As empirical science, psychology starts by taking religion as a specific cultural fact. It does not have the competence to explain religion or to make truth judgments, nor is its task to supply sociology with accurate instruments of observation. It examines subjective factors: drives, desires, emotional reactions, and experiences that are involved in the ways individuals positively or negatively relate to given culturally contextualized religious tokens (language, symbols, behaviors). Many confused concepts must be broken down, including religious needs, experience, and maturity. Subjective religiousness and nonreligion should be studied as they actually present themselves as dynamic processes of (re)solution of conflicting but interacting religious and psychological factors. When psychological and religious causes interact, research can focus on subjective religion as either a dependent or an independent variable. Only this perspective allows psychology to achieve proper psychological interpretations of particular subjects or populations and to set up lawful regularities.

Key words: religion, religiousness, religious attitude, belief, unbelief

A VALLÁSPSZICHOLÓGIÁTÓL A VALLÁSOSSÁG PSZICHOLÓGIÁJÁIG

BENKŐ ANTAL

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar
Liturgia és lelkipásztorkodás-tan tanszék
E-mail: benko-sj@freemail.hu

W. Wundt és W. James, a modern és tudományos pszichológia alapítói mintegy száz éve tették közzé vallásról írt tanulmányukat. Velük csaknem egy időben kezdett kifejezetten is foglalkozni a vallással S. Freud is. Hamarosan azonban a vallás szinte teljesen eltűnt a pszichológiai irodalomból. Évtizedeken keresztül peremjelenséggént kezelték, míg az 1960-as évek után ismét jelentős kutatási területté vált. Miért ez a változás? Kik voltak az elmúlt évszázad jelentősebb valláspszichológusai? Milyen fontosabb módszertani problémák állnak a mai valláspszichológia előterében? A tanulmány ezekre a kérdésekre próbál fényt vetni.

Kulcsszavak: valláspszichológia-történet, vallás, vallásosság

Lehetséges a valláspszichológia? Érdemes ezzel foglalkozni? Fél évszázaddal ezelőtt szinte biztos, hogy nemleges választ kaptunk volna a pszichológusok többségétől. A vallás szót hiába is kerestük a szaklexikonok tárgymutatójában. A Pszichológia kézisótár 5. kiadása (ASANGER, WENNINGER, 1994) már említi a valláspszichológiát, de csak úgy, mint amelynek ugyan régi hagyománya van, mégis a pszichológia peremágai közé tartozik. UTSCH (1998) szerint pedig szakmai körökben a valláspszichológiát máig is „tüskés területnek” és elhanyagolt tudományágnak tekintik.

Az utóbbi években azonban úgy tűnik, hogy a helyzet megváltozott. Számos amerikai és európai egyetem programján szerepelnek valláspszichológiai kurzusok (vö. TOMCSÁNYI és munkatársai, 2001). Évek óta valláspszichológiai tagozat működik mind az amerikai, mind pedig a német pszichológiai társaságban. Egyre több valláspszichológiai könyv lát napvilágot. Magyar nyelvterületen elég legyen

utalni Fr. SCHWEITZER (1999), O. WIKSTRÖM (2000) és A. VERGOTE (2001) munkáira. Több mint egy tucat szakfolyóirat jelenik meg ezen a területen (vö. HOOD és munkatársai, 1996). Miért ez a változás? Első helyen erről kívánunk rövid történelmi áttekintést nyújtani. Majd rámutatunk a valláspszichológiával kapcsolatos és napjainkban is fontos kérdésre, szempontra.

SZÁZ ÉV VISZONTAGSÁGAI

A tudományos lélektan alapítóinak tekintett pszichológusok fontosnak tartották a vallás lélektani vizsgálatát.

Száz éve, 1902-ben jelent meg az Egyesült Államokban W. JAMES *The Varieties of Religious Experience* (A vallásos tapasztalat különféle fajtái) könyvének első kiadása. W. WUNDT 1905-ben jelentette meg Lipcsében Néplélektanának a valláspszichológiára vonatkozó három részből álló és csaknem 2000 oldalra terjedő, a *Mythos und Religion* (Mítosz és vallás) három kötetét. Mindketten látták, hogy a vallásos megnyilvánulások időtlen időktől központi szerepet tölthettek be a népek és az egyes személyek pszichikai életében. Ezért a kezdődő pszichológia a vallást is vizsgálat alá vette.

1. Wundt elégedetlen volt a lélek lényegéről folytatott filozófiai vitákkal. Helyette a kérdést az objektív tényekre épülő és empirikus, kísérleti módszereket alkalmazó tudományos pszichológiával akarta megoldani. Megfontolásait a nyelv, a mítosz és az erkölcs kifejlődésének törvényszerűségeire vonatkozó *Néplélektan* keretében tette közzé. A beszéd pszichológiai megértésének forrását a mozgás-kifejezőkben látta, a mítosz és a vallás kialakulásában pedig a fantáziának tulajdonította a vezető szerepet.

A *Mítosz és vallás* első részének Bevezetőjében írja: „A mitológusok és vallástörténészek kezdettől fogva maguk is pszichológiai feltevések és elméletek terén mozognak, amelyeket részben a lelki életre vonatkozó népszerű elképzelésekből, részben pedig valamilyen filozófiába felvett metafizikai eszmékből kölcsönöznek ki. Ezeknek az elméleteknek a kritikáját nem akarom itt elővételezni, mivel az egyik fejezet ezzel foglalkozik” (WUNDT, 1905, II/1, IV).

Nem az egyén vallásosságát vizsgálta, mert nem talált objektív eszközöket a vallással kapcsolatos fizioológiai jelenségek mérésére, de az introspekciót sem tartotta ezen a téren elfogadhatónak, mivel – szerinte – korunk egyéneinek vallásos viselkedésében nem lehet elválasztani a természetszerűt a kultúra befolyásától. Mégis az egyén fantáziáját veszi kiindulópontnak. A fantázia működését ugyanis nehézség nélkül megismerhetőnek tartja a kísérleti lélektan által, mivel ez a tevékenység az érzetekre épül: „Minden mítoszképzésnek, minden vallási érzelemnek és képzetnek a forrása az egyéni fantáziatevékenység; maguk a képződmények azonban teljesen a fantáziaalkotások jellegével rendelkeznek, amelyek az együttélés feltételei folyamán fejlődtek ki. A mítoszban a népi fantázia kapcsolja össze a valóság élményeit; a vallásban pedig ezeknek az élményeknek a tartalmából meríti elképzeléseit az emberi lét eredetéről és céljáról” (WUNDT, 1905, II/1, 3–4).

A fantázia akkor válik mitikussá, amikor kiterjed a tárgyakra, ezeket mintegy megszemélyesíti azáltal, hogy érzelmeket tulajdonít nekik. A mítoszalkotásban jelentős szerepet kap még az „appercepció”: ezáltal ruházza fel az egyszerű ember a tárgyakat érzelmekkel, illetve reagál a tárgyakból kisugárzó erőre. Az appercepció folyamatban az ember mintegy összeolvad az ilyen tárggyal (WUNDT, 1905, II/1, 587). A mítosz kialakulásához szükséges a közösség, mivel az emberek itt osztják meg egymással „fantáziatermékeiket”. Az egyéni elképzelések összefonódásából fejlődnek ki a közös mitikus hagyomány, a mitikus „rendszer” és az adott közösség sajátos mitikus alakjai.

A mítoszmondás alapfoka a mese: a rendkívüli vagy képzelt események elmondása. Ez még független az időtől-tértől, de gazdag varázslatos elemekben, amelyek a sikeres, illetve sikertelen kimenetelt biztosítják. A második fokon, a mondában már fellép a hős, és fontos a kapcsolódás a helyi és időbeli „hősi” személyekhez. A hősökhez fűződnek az „istenmondák”. További képződmény a legenda, ahol már megjelenik a kultusz: a „hős” (szent, vértanú stb.) tisztelete. A mítosz és a vallás végső soron mégis különböznek, mivel a mitikus elképzelések a nép konkrét világnézetét foglalják magukban, míg a vallás az érzékeken túli világra irányul, és az ezt érintő kultuszra vonatkozik. „A vallás az embernek azon »hozzátartozási érzelmek«, hogy ő maga és az őt körülvevő világ egy érzékek feletti világhoz tartoznak, amelyről úgy gondolja, hogy ott ideáljai megvalósulnak, és amely az emberi törekvés legmagasabb céljának tűnik” (WUNDT, 1915, II/3, 528). Az „istenkultusz” érkezett el erre az elvont fokra.

Wundt közben eszme-futtatásokat tart arról is, hogy szerinte hogyan alakult ki a „lélekbe vetett hit”. Megfontolásainak alanya a különböző fejlődési fokon álló népek lelki világa. Ezen a téren Wundt átvette kora felfogását. Legelső foknak tekintette az egyszerű emberek szintjét, utána következett a totemikus kor, amelyben jelentős szerepet töltenek be az állatok; majd a hősök és istenek kora, amikor már egyes személyek jutnak vezető szerephez. A fejlődés végét a művelt humanitás kora alkotta, amelyben a hősök „transzcendentálásából” születnek meg az istenek, oldódnak a nemzeti határok, s az emberiség halad az egység felé. Így Wundt szerint a vallás alapvetően fantáziatermék. A mítosztól csak az választja el a vallást, hogy ebben az ember a valóságtól eltávolodott világba menekül, ebbe helyezi át élete alapját és célját.

Wundtnak a vallásra vonatkozó néplélektani vizsgálatai alig voltak utóhatással a későbbi valláspszichológiára. Írásai ugyan befolyásolták Freudot és Jungot, de ők egészen más szempontból és más módszerrel közeledtek a vallás tanulmányozásához. Tanítványai köréből alakult ki a GIRGENSOHN (1921) dorpati evangélikus teológus által vezetett „dorpati iskola”, mely azonban – Wundttal szemben – az egyént állította a kutatások középpontjába, módszerül pedig az introspekciót alkalmazta. Wundt későbbi valláspszichológiai jelentéktelenségének okát nem annyira abban kell keresni, hogy egyedül a vallás közösségi oldalát akarta tanulmányozni. A vallásnak mindig van közösségi dimenziója is. Alapvető hiánya az, hogy hangsúlyozta ugyan az empirikus módszer alkalmazását, ténylegesen azonban megmaradt a filozófiai fejtegetés szintjén. „Wundt azt állítja, hogy *A mítosz és a vallás* munkájában pszichológiát végez, nagyrészt mégsem erről van szó. A mítosz és a vallás kialaku-

lását ugyan az ember pszichikai eljárás módjaira vezeti vissza, értekezéseinek nagy része a lélekről szóló elképzelésekkel, az ebből fakadó »lélekhittelem« és »lélek-kultusszal« – vagyis filozófiai spekulációkkal – foglalkozik, valamint az irodalomtudomány körébe eső mítoszmesékkel” (WEISS, 2000, 105).

Wundt néplélektani megközelítése egyike lehetett volna a vallás eredetét kutató tudományos hipotéziseknek, bizonyítékot azonban nem sorakoztatott fel. Továbbá a későbbi vallástudomány szerint a totemizmus semmiképp sem tekinthető az ősvallásnak. Számos olyan törzset fedeztek fel még a huszadik század közepén is (például a brazil őserdőkből), melyeknek azelőtt nem volt kapcsolatuk fehér emberrel, és mégis egy Istenben hittek. Wundt eljárásában bírálható az is, hogy említést sem tesz az értelem működéséről és ennek hatásáról a vallásosság kialakulásában. Mintha csupán a fantázia által kidolgozott elképzelések alkotnák az értelmi tevékenység legfelső fokát.

2. W. James naplójegyzeteiből úgy tűnik, hogy valószínűleg apja hatására nem tartozott egyik protestáns felekezethez sem, mégis volt „misztikus magnak” tekinthető tapasztalata (vö. WULFF, 1997, 479–480). Ő a vallás lélektani vizsgálatánál olyan személyeknek a nyilatkozatait, írásait (imádságait, személyes közléseit, a keleti és nyugati szent könyveket) vette alapul, akiket a történelem rendkívülien vallásosnak (szentnek, misztikusnak stb.) tekintett. Visszautasította az „orvosi materializmust”, amely szerint a vallásos személyeknél felfedezhető patológikus vonás érvényteleníti vallásos tanúságtételüket. Amint egy művészi alkotás, egy tudományos kutatás értékét nem aszerint kell megítélni, hogy szerzője esetleg milyen pszichikai beteges vonással rendelkezett, úgy a jeles vallásos személyiségek vallási megnyilvánulásainál sem azt kell nézni, hogy esetleg voltak-e túl eufórikus vagy melankolikus, szorongós vagy egyéb patológikus tulajdonságai. „Arra hivatkozni, hogy organikus oka van egy vallásos lelki állapotnak, s így próbálni megcáfolni egy felsőbbrendű vallásosságnak az értékét, teljesen illogikus és önkényes, kivéve ha valaki már előre olyan pszichofizikai elméletet dolgozott ki, amely általában összeköti a vallásos értékeket meghatározott fiziológiai változásokkal” (JAMES, 1982, 14).

Szerinte a vallás „az egyénnek a magányban megnyilvánuló azon érzelmei, tettei és tapasztalatai, amelyeket úgy fog fel, hogy kapcsolatban vannak azzal, amit istennek tekint, bármilyen legyen is ez” (uo. 31). Tehát csak akkor sorol valamit a vallásos cselekedetek közé, ha az az „istenire” irányul. Elfogadja, hogy a vallás jelentős tényező a személy önazonosságának kialakulásában, de úgy látja, hogy ennek nem egyedüli eszköze a vallás. A személyesen, például a megtérés által váltott vallásosság jellegbeli gyümölcse az „életszentség”. Az rendelkezik szent jellemmel, akiben az erős lelki érzelmek (emóciók) szokásszerűen alkotják a személyi energia központját. Úgy találta, hogy vannak az életszentségnek összesített, minden vallásban hasonló és könnyen megrajzolható jellemzői. Ilyen például az az érzés, hogy létezik a kis, önző érdekeinknél tágabb világ; és az a meggyőződés, hogy nem csupán értelmi, hanem érezhető módon létezik egy Eszmei Hatalom (Ideal Power). Továbbá az érzés, hogy ez az eszmei hatalom békésen és folytonosan hat életünkre, és az a készség, hogy neki alárendeljük magunkat; valamint az is, hogy az érzelmi központ a szerető és harmonikus érzelmek felé tolódik el: az

„igen” felé, el a „nem”-től” (uo. 272–274). Hosszan elemzi a misztikus tapasztalatokat is, és közöttük fokozatokat állít fel.

A vallás „hasznossága” mellett és a hitbeli különbségek ellenére található egy közös mag a vallásos tapasztalatokban, mert a vallások találkoznak egyfajta megszabadításban. Az ember ugyanis egyrészt sejti, hogy valami rossz van benne, s ugyanakkor érzi, hogy ettől megszabadulhat egy felsőbb hatalommal való megfelelő kapcsolat által. „Az egyén, amennyiben szenved rosszasságától és ezt elítéli, ilyenformán tudatosan meghaladja azt, és így érintkezésbe léphet valami magasabbal, ha ez a magasabb valami létezik. A rossz oldallal együtt van benne egy jó oldal is, még ha csak esetlen csíráként is. Hogy melyik résszel kell azonosítania valódi önmagát, az ezen a fokon még egyáltalán nem magától értetődő; de ha elérkezik a második fok (a megoldás vagy megváltás foka), az ember azonosítja valódi önmagát a csíráként meglévő magasabb résszel, mégpedig a következőképpen. Tudatosul benne, hogy magasabb része határos és összefüggő valami többel („more”), amely ugyanolyan minőségű és amely a rajta kívül fekvő mindenségben működik, és amellyel tevékeny kapcsolatban maradhat, s így valamiképpen felülkerekedhet, és megmentheti magát, amikor alacsonyabb részének roncsa darabjaira hullik” (uo. 508). A pszichológus ennek a viszonyoknak emberi oldalát kutatja, hogy hogyan nyilvánul ez meg egyeseknél vagy különféle csoportoknál: normális emberekben, betegekben, más-más valláshoz tartozóknál. A vallásos tapasztalat nem egyetlen tényezőtől (például az ösztöntől) függ, részt vesz benne minden lelki képesség. Legfőképp az érzelmek, amelyeken keresztül mintegy a tudatalattiból árad belénk az, amit vallásos tapasztalatnak nevezünk. Ezért a vallásos élmény nem patológikus tünet, bár irracionális elemek jellemzik.

James vizsgálatában elsősorban tehát nem „a vallás” kialakulását kereste az emberiség életében, nem is annak a lényegét, hanem a ténylegesen átélt vallásos tapasztalatok pszichológiai jellemzőit. Ilyen értelemben tudományos valláspszichológiát végzett. Kora gyermekeként azonban tett még egy lépést. Próbálta meghatározni, hogy mi is ez a „több”. Tudta, hogy itt már nem a szorosan vett tudomány, hanem egyéni „felettes hite” vezette, amelyről azonban azt gondolta, hogy tényekre épül. Könyvének végső fejezetéből ugyanis úgy tűnik, hogy a spiritiszta megnyilvánulásokban vélte megtalálni azt az ajtót, amelyen keresztül az ember kapcsolatba léphet a „túlvilággal”. Azaz itt már a „pragmatikus filozófia” szintjén kereste azt, hogy mennyiben mondhatjuk, hogy „létezik” ez a több, a túlvilági, és hogy mi is ez.

James befolyása máig érezhető a valláspszichológiában, főleg G. W. Allport és C. G. Jung munkáin keresztül. Wundthoz hasonlóan ő sem végzett rendszeres kísérleteket a valláslélektan terén. Működése egybeesett E. D. Starbuck és St. Hall tanulmányaival, akik – kérdőívek segítségével – a megtérési folyamatot vizsgálták. James kapcsolatban állt velük, és írásaival nekik nyújtott mintegy elméleti megalapozást. A vallási vezetők egy része mégis negatív vagy legalábbis tartózkodó álláspontot foglalt el valláspszichológiájával szemben. Ebbe ismét belejátszottak filozófiai és teológiai kérdések, melyeket James „felettes hite” és empirikus filozófiai fel fogása váltott ki.

A valláspszichológia vallásellenessé válik

3. Ha már Wundt és James felfogása jórészt ellenkezést váltott ki a vallási felelősökben és a hívők jelentős részénél a kezdődő valláspszichológiával szemben, S. Freud és J. B. Watson nyilatkozatai az új tudomány szinte teljes elutasításához vezettek.

Freud mint egyetemi hallgató magáévá tette a korában uralkodó felfogást, miszerint az igazi tudományok: a fizika, a kémia és a rájuk épülő biológia egy átfogó elmélet segítségével az élet minden jelenségét meg tudják magyarázni. Személyesen nem is gyakorolta vallását, de a vallás kérdése egész élete folyamán foglalkoztatta. Jamestől és Wundttól eltérően nem egyetemi katedrán próbálkozott a pszichológia felépítésével. Ideggyógyászként dolgozott, betegei segítésére törekedett kidolgozni egy pszichológiai rendszert. Többször kijelentette, hogy – mint ideggyógyász – szakterületén akar maradni, ténylegesen azonban új rendszerén belül, az ösztönök tudattalan működésével próbált megmagyarázni minden dinamikus pszichikai folyamatot, beleértve a vallásos gyakorlatot, majd magát a vallást is.

1907-ben jelentette meg az újonnan alapított valláspszichológiai folyóiratban (*Zeitschrift für Religionspsychologie*) a *Kényszercselekedetek és vallásos gyakorlatok* című cikkét. Ebben csak olyan mély analógiát vélt felfedezni a kényszercselekedetek és a vallásos szertartások között, hogy megkockáztatta az állítást: a kényszerneurozís – mint „magánvallás” – a vallásosság beteges kísérője; maga a vallás pedig úgy tűnik, mint egy általános kényszerneurozís.

Később a vallást neurotikus, infantilis jelenségnek tartja. Első helyen az 1917-ben megjelent, néprajzi kutatásokra épülő *Totem és tabu* című könyvében (magyarul FREUD, 1990) sorakoztat fel argumentumokat. Alapgondolata, hogy a primitív népek vallásának eredeténél ugyanazokat a tényezőket figyelhetjük meg, mint a gyermekeknél, illetve a neurotikus felnőtteknél. A primitív ember mentalitása hasonló a gyermekéhez, a vallás pedig a gyermeknek szüleihez, főleg apjához való viszonyából fejlődik ki. Wundt-hoz hasonlóan a föld legprimitívebb lakóinak az ausztráliai bennszülötteket tartotta, akiket még ösztöneik és nem az ész uralma vezet; az is kétes, hogy van-e kifejezett vallásuk. Totemeiket védőszellemükként tisztelik, ezért ezeket nem eszik és nem ölik meg, legföljebb a totemlakomán; a totem a törzs őst, az ősapát képviseli. A totemista törzseknél az exogámia érvényes: a törzs tagjai csak nemzetségükön kívüli személyekkel köthetnek házasságot. Freud szerint ez a törvény úgy alakult ki, hogy eredetileg a nemi érintkezésnek semmi határa nem volt, ami később veszélyt jelenthetett annak, akinek már volt párja. A nemi érintkezést tehát „szabályozni” kellett. A primitíveknél azonban nincs tudatos és szándékos törvényhozás; a tudatalattiból született meg a „tabu”, azaz olyan ősi tilalom, amelyet az izgatóan vonzó tárgyaktól való távoltartás végett erőszakoltak a tagokra. A tabu alá eső tárgyakkal és személyekkel (totemek, törzsfőnök stb.) szemben ugyanaz az ambivalencia nyilvánul meg, mint a kényszercselekedeteknél: az elfojtott ösztön tárgya egyszerre kívánatos és tilos. Freud szerint az exogámia igazolja, hogy a tabut a nemi ösztön megfékezésére vezették be. A leszármazottak nem akarták eltűnni, hogy az ősapa egyedül férhessen hozzá a nőkhöz. Megölték, és tetemét fölfalták. Tettük félelmet is keltett bennük: nem

akarták, hogy velük is így bánjanak majd utódaik. Életbe lépett tehát az apagyilkosság tilalma, és egyúttal a nemi érintkezés szabályozása (exogámia). A szertartásos totemáldozat mindezt egybefogja és ünneppé emeli. Ezekből az elemekből alakult ki később a vallás és az erkölcsi élet.

1927-ben kiadott filozofikus jellegű *Egy illúzió jövője* című (magyarul FREUD, 1991) munkájában elveti azokat a bizonyítékokat, amelyekre – szerinte – a vallás követői hivatkoznak. Levonja a következtetést, hogy a vallás külső okok alapján nem igazolható, tehát eredetét az emberben kell keresni: az ember teremtette meg a vallást, az Istent. Az ember ösztönei fékezésére megalkotta a kultúrát: hősöket és művészetet állított a tömeg elé. Amikor mindez nem volt elég, kitalálta a vallást. Az ember ugyanis úgy érzi magát a természet erőivel szemben, mint a kisgyermek apja előtt: fél tőle, és csak lassan veszi észre, hogy apjától védelmet is kap. Így sejtí az ember is, hogy a természet erői meg is védhetik: szellemekkel népesíti be a világot, majd elképzeli egy legerősebb szellemet. Ez úton született meg Freud szerint a primitív emberben a vallás: az apa képére, vágyaitól vezetve megalkotta magának az Istent, aki védelmezi, de akitől fél is. Amint azonban a gyermeknek túl kell jutnia az apától való függésen, úgy kell az emberiségnek is levetköznie a természettel szembeni megosztott, gyermekes magatartását, a vallást, mivel ez illúzió. Ma már új eszköz, az értelem, a Logosz áll rendelkezésére a természet és az ösztönei elleni harcban. De a tudománytól irányított, vallás nélküli jövő nem lehet szintén illúzió? – teszi fel Freud a kérdést. Elismeri, hogy „reményeim, amelyekről az előbb beszéltem, szintén illúzió jellegűek”, de védi magát: „az én illúzióim ... megváltoztathatók, nincsen téveseszmé jellegük” (FREUD, 1991, 60). A tudománynak van szilárd támaszpontja, a vallásnál ez hiányzik – állítja.

Freud a *Rossz közérzet a kultúrában* című tanulmányában gyerekesnek tartja az emberben felmerülő vágyat a végtelen után, melyet R. Rolland Nobel-díjas francia író „óceáninak” nevezett, és amelyet minden ember megtapasztal, mint az Isten utáni vágy gyökerét. Utolsó munkája pedig, *Mózes, az ember és az egyistenhit* (magyarul FREUD, 1987) a zsidó és a keresztény vallás keletkezésére alkalmazza a *Totem és tabu* elképzeléseit. Ezek alapján írja többek között, hogy „Apavallásból kiindulva a kereszténység fiúvallássá lett. Sorsát nem kerülhette el: az Atyát el kellett távolítania” (FREUD, 1987, 209).

A freudi pszichoanalízis valláspszichológia címén valláskritika lett. Már a *Totem és tabu* megrökönyödést váltott ki. Azonban, amint Buda Béla írja a könyvhöz fűzött Utószóban: „A pszichoanalízisben a »Totem és tabu« meglehetősen elhalványult. Talán azért, mert a gyógyító gyakorlat és a pszichológiai elméletalkotás szempontjából a könyv nélkülözhető. De talán azért is, mert a könyv túl könnyű céltáblája volt a pszichoanalízis kritikusaiknak. Az ősapa megölése és ennek kulturális rögzülése a mai korban már elfogadhatatlan *lamarckizmus* jegyeit hordozza ... Ezt ma már meghaladottnak tekintik. ... A mai pszichoanalízis mindezeket már nem vállalja szívesen, még szellemi örökségnek sem” (FREUD, 1990, 151). Ezenfelül kimutatták, hogy Freud vallásellenessége a vallással kapcsolatos személyes problémáját tükrözi, és nem következik a pszichoanalízisből. Már DALBIEZ (1936) megállapította, hogy Freud antropológiája szétválasztható a pszichoanalitikus módszertől. Az előző az általános pszichológia számára is egyoldalú és elégtelen, az

istenhívó ember számára pedig elfogadhatatlan. A másodikat ki lehet javítani, és ki lehet egészíteni. Ez magyarázza meg, hogy – amint rövidesen bemutatjuk – a neofreudianoók körében számos katolikus és protestáns valláspszichológust is találunk.

4. A múlt század első felében a vezető pszichológusok közül nemcsak Freud képviselt ellenséges álláspontot a vallással szemben. J. B. Watson, a behaviorizmus élharcosa csak néhányszor említette a vallást, de teljesen ki akarta iktatni a lelket és a tudatot a pszichológiából. Felfogásában az ember teljesen a környezet terméke: ha ismerjük azokat az ingereket, amelyek kiváltják az egyes viselkedéseket, reakciókat, akkor az ember teljesen irányíthatóvá válik. Szerinte a vallásos „habitusrendszer” a félelemre épült, és megakadályozta a logikus gondolkodást; mindazt, amit nem lehetett könnyen megfigyelni, azt titokzatosnak, egy hatalmasabbtól függőnek hirdette. Ezért a tudománynak mindig harsonaszóval kellett utat törnie a vallás védelmi falán keresztül. A vallást a kísérleti úton kiépített etikával kell helyettesíteni (vö. WULFF, 1997, 118).

Ez a nyugati világban uralkodó dogmatikus behaviorizmus módszertanilag és az antropológia szintjén egységes frontot alkotott a keleti országokban divatos és a marxista ideológiától támogatott pavlovi pszichológiával. A dogmatikus behaviorizmust pár évtizeden belül felváltotta ugyan a „módszertani behaviorizmus”, amely már elismerte az organizmusban levő közbülső változók fontosságát és így lehetőséget nyújtott a „mentális folyamatok” vizsgálatára, mégis igen sok pszichológus számára a vallás továbbra is peremjelenségnek – ha nem múltbeli csökevénynek – számított. Innét magyarázható, hogy ameddig a klasszikus freudi psichoanalízis és a többé-kevésbé dogmatikus behaviorizmus uralta a pszichológiát, nemcsak a vallások képviselői, hanem igen sok vallásos ember is ellenszenvvel tekintett „a lélektelen lélektanra”.

A valláspszichológia háttérbe szorul, de fejlődik

5. A behaviorizmus és az ortodox freudi psichoanalízis által uralt évtizedekben csak kis mértékben és a főbb pszichológiai áramlatok peremén folytatódtak a valláspszichológiai kutatások. Tanulmányok jelennek meg, de ezekről a pszichológusok nagy része nem vett tudomást.

a) A legkiemelkedőbb, és hatásában máig is érezhető személyiség ebben az időben C. G. JUNG (1991, 1993), a pszichiáter, svájci református lelkész fia, aki – miután kivált a freudi iskolából – kidolgozta az analitikus pszichológiát. Jung részben azért hagyta el Freudot, mivel az ember pszichológiai tevékenységét sokkal szövevényesebbnek tartotta annál, hogy egy ösztönpár mindent megmagyarázhatna benne. Másrészt a vallást pszichológiai valóságnak, az emberi lélek egyik legkorábbi és legáltalánosabb megnyilvánulásának tekintette. A vallás a személy központi tényezője, amellyel szemben – vele vagy ellene – mindenkinek állást kell foglalni. Aki ezt 35 éves koráig nem teszi meg, annál neurotikus panaszok lépnek fel – hangoztatta. A pszichológus nem hanyagolhatja el tehát az egyénnek a vallással való kapcsolatát,

mivel a vallás nem pusztán szociológiai vagy történelmi, hanem pszichikai tény, amit tudományos, empirikus és fenomenológiai szempontból kell vizsgálni.

Felfogásában a vallás pszichológiailag igaz, mivel mint idea létezik. A pszichológiai létezés szubjektív, amennyiben az idea csak az egyénben jön létre; objektívvá válik azonban, amennyiben a 'consensus gentium' (= a népek egyetértése) által egy nagyobb csoport osztozik benne. A vallással kapcsolatban bizonyos ideák csaknem mindenütt és minden időben előjönnek, sőt mintegy maguktól kialakulnak: a vándorlástól és a hagyománytól függetlenül rákényszerítik magukat az egyénre. Jung R. Otto felfogását követte, aki a vallást „numinózum”-nak tekintette. A görög eredetű „numen” szó isteni erőt, isteni megnyilvánulást jelent. A numinózum tehát dinamikus lét vagy cselekvés, amelyet nem önkényes aktus hoz létre. Ellenkezőleg, ez a lét vagy cselekvés ragadja meg és uralja az emberi alanyt, amely sokkal inkább áldozata, nem pedig teremtője. A numinózum – bármi legyen is az oka – az emberi alany föltétele, független annak akaratától. Ezt a numinózumot tanulmányozza az empirikus pszichológia. Főleg a különböző vallási közösségekből összegyűjtött szimbólumok jelentésének magyarázata által. – Jungnál kapta kiképzését GYÖKÖSSY ENDRE (1996). A jungi irányt tükrözik SÜLE (1977) és BODROG (1999) írásai is.

Jung rendszerét sokan nem tekintették elég tudományosnak; terápiás módszerre pedig a gyakorlatban nem volt oly könnyen alkalmazható, mint a pszichoanalízis. Így a Jung által lényegesnek tekintett „kollektív tudattalan” – és az ebből eredő vallási „archetípusok” – „enyhén szólva neoplatonisztikus felfogása a hívők táborán kívül kevés követőre talált” (PLÉH, 1992, 191). Nem hiányoztak olyan pszichológusok, pszichoterapeuták sem, akik a jungi kollektív tudattalant Istennel azonosították, mint például SCOTT PECK (1997).

b) A német kultúrkörben az általánossá váló behaviorista felfogás ellenére is továbbra tevékeny maradt a Dorpati Iskola köre. Ide tartozott W. GRUEHN (1960) evangélikus és G. WUNDERLE (1922) katolikus részről, valamint VETŐ Lajos (1966) későbbi evangélikus püspök. A „kör” közben egyre inkább „tágult”. Az introspekciós jellegű kutatások mellett egzisztencialista és fenomenológiai elemzések is napvilágot láttak a második világháborút túlélte és máig is megjelenő *Archiv für Religionspsychologie* kiadványsorozatban.

A Dilthey nyomait követő és a szellemtudományok leíró és megértő módszerét alkalmazó szerzők között kiemelkedtek P. R. POTEMPA (1958), a misztikát elemző K. GINS tanulmányai (1961, 1967) és C. ALBRECHT (1951) orvos máig is klasszikus vizsgálatai, aki az elmélkedés gyógyító hatását tapasztalva dolgozta ki elméletét a misztikus állapotokról, valamint E. SPRANGER (1924, 1950), az egzisztencialista-fenomenológiai irányú valláspszichológia fő képviselője, akinek hatása még ma is érezhető. Szerinte benső világunk végességének s ugyanakkor időn túli vágyainak, életünk félelemtől és örömtől telített mozzanatainak megragadása szinte automatikusan felébreszti bennünk nemcsak lelkiismeretünk hangját, hanem annak a megtapasztalását, hogy kapcsolatban állunk ennek végső gyökerével, egy magasabb hatalommal, vagyis Istennel. Hasonló élmények alkotják a vallásosság forrását. Ez a tapasztalat minden embernél megjelenik, de a személy nevelése, körülményei és egész belső beállítottsága belejátszik abba, hogy a magasabb hatalommal való kapcsolata mennyire lesz központi tényező életében, illetve milyen más érték foglalja

el a fő helyet magatartásában és viselkedésében. Nem elég tehát a külső vallásosnak tartott viselkedési formákat megfigyelni, hanem elemezni kell az egyén belső értékvilágát és cselekvéseinek szándékát. A cél ugyanis – amelyre a szándék irányul – hasonló, de lélektanilag mégis különböző cselekvéseket hoz létre, éppen mivel más és más tárggyal kapcsolja össze a személyt. Spranger megkülönböztette tehát a világnézetet és a vallást.

c) Az ún. neofreudiánusok Freud vallásellenességét a pszichoanalízis alapítójának személyes tévedéseként kezelték. Elismerték, hogy minden ember vallási életében fontos szerepe van a gyermekkori élményeknek, amelyek elősegíthetik vagy megnehezíthetik a felnőtt vallásos életet. Ezért a pszichoanalízist elsősorban pszichológiai vizsgálati és kutatási módszernek tekintették. Keresték tehát, hogy hogyan egyeztetethetik össze a pszichoanalízist és a keresztény szemléletű antropológiát. Volt, aki inkább a magyar származású Melanie Klein által sürgetett „tárgykapcsolatokra” helyezte a hangsúlyt. Klein szerint az ösztön és a tárgy az emberben veleszületetten össze van kapcsolva. Elvetette a freudi elsődleges nárcizmus gondolatát, miszerint létezne olyan kor (az elsődleges nárcizmus kora), amelyben a gyermek egész libidóját saját maga felé irányítja. Klein munkájától indítva egyesek teljesen vagy nagyrészt elhagyták az ösztönmodellt, és elméleteik központjába a „tárgykapcsolatokat”, vagyis a másokkal való, reális vagy képzeletbeli kapcsolatokat állították. Ezen az úton haladt R. Fairbairn, H. Guntrip, és D. Winnicott, valamint ennek tanítványa, Anna-Maria RIZZUTO (1979).

Guntrip szerint minden emberben megvan az abszolút igény, hogy teljesen és személyesen viszonyuljon olyan környezethez, amelyről azt érzi, hogy jóindulattal van hozzá. Ha ez az igény a gyermekkorban nem kap megfelelő kielégülést, akkor az ember „szkizoid” megoldást követ, tagadja ezt az igényét: a lehető legnagyobb mértékben visszavonul a tényleges emberi kapcsolatoktól, s így visszavetődik a belső, a kleini értelemben vett „rossz tárgyakhoz”. Ez a folyamat azután kihathat magára a vallásos éltre. A szkizoid magába zárkózik, és elveti a vallást is, mivel ez elsősorban személyes és érzelmi igényekkel és kapcsolatokkal foglalkozik; a szenvedélyes, szerető áhítat helyett a szkizoid szenvtelen „életfilozófiát” választ magának. Ha a szkizoid folyamat a késő gyermekkorban lép fel, akkor ambivalens magatartást követ a vallással szemben. Így Guntrip szerint a felnőtt vallásossága is két típusú lehet: a „megváltást kereső”, az irreális világban élő, izolált és zavart egyénnel szemben áll a „szerencsét kereső”, aki utat talál a gyermeki függéstől a felnőtt függésig; ez utóbbi megtapasztalja a „kommúniót” embertársaival és a végső valósággal (vö. WULFF, 1997, 337). Az emberi kapcsolatok elemzése vet fényt az örök Tehez való kapcsolatra – hangsúlyozza később M. BUBER (1991).

Voltak, akik Freudnak az éne (ego-ra) vonatkozó hiányát próbálták kiküszöbölni leányának, Anna Freudnak a nyomán. Freud elméletében ugyanis az ego nem energiaforrás, hanem ezt az ősvilágból (az id-ből) meríti. Freud ugyan a Logosz, az értelem vezetésére akarta bízni az emberi sors irányítását, pszichodinamikájában azonban az emberi értelem – s ezen keresztül az akarat – ténylegesen alig befolyásolja az életet. Írásaiban úgy nyilatkozott, mintha az embert egyetlen és igazi erőforrásként a tudattalan vezetné; szerinte a tudatos én legfeljebb az alkalmazkodás legkevésbé fájó útját találhatja meg a kultúrán, művészetén és a „vallási

illúzió” keresztül. Ez a neofreudíanus csoport tehát az énbén ösztöntörökvésektől mentes szférát akart biztosítani, és ez által lehetőséget nyújtani az érett vallásosságna is. Ezt az utat járta E. Erikson, aki a személy önaonosságának kialakulását, valamint a társadalom befolyását kutatta az „énpshichológia” szemszögéből. „A legkorábbi és legdifferenciálatlanabb »identitásérzés« az anyai személy és a csecsemő olyan találkozásából jön létre, melyre a kölcsönös bizalom jellemző. Ez az ősbizalom a hit képességévé válik” (ERIKSON, 1991, 453–454). Ilyen alapokon írja Wulff, hogy „Erikson megengedi, hogy az egyén vallásos hitén sebet ejthetnek patológikus torzítások, és ennek megfelelően a vallási hagyományok ki is használták az emberi gyengeséget, és rosszindulatú intoleranciát tápláltak. Mindamellert azt is állítja, hogy a hit és a vallási hagyomány – pozitív és kölcsönösen aktív formáikban – lényegesek az emberi érettség eléréséhez. Jóllehet az ember fejlődése széleskörű társadalmi alátámasztást követel meg, főleg a vallás foglalkozik az első és a végső dologgal: az ősbizalommal és a kozmikus rend értelmével” (WULFF, 1997, 386).

d) Figyelembe véve ezeket a szempontokat megértjük, hogy az utóbbi évtizedekben számos hívő (protestáns és katolikus) pszichológus a neofreudíanusok felfogását és módszerét alkalmazta a vallásos megnyilvánulások mélyebb megértésére, valamint a lelkipásztori tanácsadás terén, amely szorosán összefügg a valláslélektanall. A. T. Boisen és S. Hiltner, a lelkipásztori tanácsadás úttörői már a két világháború között szorgalmazták az Egyesült Államokban a modern pszichológiai ismeretek alkalmazását a lelkipásztori tevékenységben. Hatásukra 1972-ben Németországban is megalakult a Német Pasztorálpshichológiai Társaság (Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie), négy alosztállyal: mélylélektan, csoportdinamika, klinikai lelkipásztorakodás és kommunikációs- és magatartáspshichológia. Csaknem egyidejűleg kezdte meg munkáját egy holland csoport is. Belgiumban pedig J. NUTTIN (1950; BENKŐ, NUTTIN, 1956) szorgalmazta a vallás és a pszichológia összekapcsolását.

Van, aki a lelkipásztori pszichológiát inkább a valláspszichológia alkalmazásának tekinti, és a teológia körébe sorolja. Nem is mindig könnyű szétválasztani a kettőt. Mindenképpen fontos hidat alkotott már az 1960-as években a vallás és a pszichológia között, és jelentős szerepet játszott a valláspszichológia kialakulásában. Ez az együttműködés neves orvosok, pszichológusok és pszichológiailag képzett papok, lelkészek részvételének gyümölcse. Csak néhányat említünk meg. W. Meissner S. J. katolikus pap és pszichiáter E. Erikson szemléletére építi fel az ember vallási fejlődését (MEISSNER, 1984, 1987; vö. BENKŐ, 1998). Németországban kiemelkedett A. Görres pszichiáter és pszichoanalitikus neve, aki 1966 és 1973 között a müncheni egyetem pszichológiai intézetének és klinikai pszichológiai osztályának volt a vezetője, valamint K. Rahner neves teológusnak közeli munkatársa (GÖRRES, 1958, 1978). Franciaországban L. Beirnaert S. J. már a múlt század közepén megszerezte pszichoanalitikus képzését (BEIRNAERT, 1966, 1987). Később több hívő keresztény is csatlakozott a Lacan körül kialakult francia pszichoanalitikus irányhoz. Pszichoanalitikus képzést is kapott L. M. RULLA S. J. (1975) pap, orvos és pszichológus, a római Pápai Gergely Egyetem pszichológiai intézetének alapítója és éveken keresztül vezetője. Hasonló felkészüléssel dolgozott A. Godin a brüsszeli hitoktatóképző Lumen Vitae főiskolán. Godin – Wulff szerint

(WULFF, 1997, 46) – azon három francia nyelvű szerző közé tartozott, akik az utóbbi időkben leginkább a hozzájárultak a valláspszichológia fejlődéséhez. Hat kiadványa még évekig útmutató marad a valláspszichológiai kutatás terén (GODIN, 1957, 1961, 1964, 1967, 1971, 1986), A. VERGOTE (1987), a löveni katolikus egyetem valláspszichológiai intézetének alapítója pedig Párizsban nyerte el pszichológiai és pszichoanalitikus formációját (VERGOTE, TAMAYO, 1981, 1987).

A lelkipásztori pszichológia kiadványai gyakran nem is Freud, hanem inkább R. Rogers vagy C. G. Jung irányát ajánlják. Mindenesetre tanúskodnak a vallás és a pszichológia újabb, pozitív kapcsolatáról. A pszichoanalízis és az analitikus pszichológia, valamint egyéb pszichológiai iskolák kutatásait használták fel Wicks és társai a *Clinical Handbook of Pastoral Counseling* kötetének kidolgozásában. (WICKS és munkatársai, 1985; WICKS, CAPPS, 1993). Német nyelvterületen J. SCHARFENBERG (1985) kielői egyetemi tanár, evangélikus lelkész, valamint I. BAUMGARTNER (1990a, 1990b) regensburgi egyetemi tanár, katolikus pap tett közzé a pszichoanalízisre épített pasztorálpszichológiai könyvet.

Az utóbbi években magyar nyelven is több olyan tanulmány jelent meg a pasztorálpszichológia területén, amely érinti a valláspszichológiát. Fontosabbak: TÓTH B. tanulmánya *A valláslélektan szempontjairól* (1996), Gyökössy írásai (GYÖKÖSSY, 1996), a *Lelki jelenségek és zavarok* sorozat két kötete (JELENITS, TOMCSÁNYI, 1988; 1990), a Katolikus Pszichológusok Baráti Köre és a Faludi Ferenc Akadémia tanulmányi napjairól kiadott könyvek (SAJGÓ, KARCSUB, 1996; BÁNLAKY, KARCSUB, 1999, 2000, 2001), két pasztorálpszichológiai tankönyv (HÉZSER, 1996; SZENTMÁRTONI, 1997). Ide sorolhatók még a *Pszichológiai és lelkipásztorkodási kézikönyv* (DIETRICH, 2000), valamint az Ausztriában kiadott munkák: *Testvéreink szolgálatában* (BENKŐ, SZENTMÁRTONI, 1981), és *A lelkiélet lélektanához* (SZENTMÁRTONI, BENKŐ, 1984).

e) A teljes pszichológiai képzéssel rendelkező és ugyanakkor a pszichoanalízisben is szakértő valláspszichológusok egyik előnye az lett, hogy már a múlt század második felében, a szoros értelemben vett tudományos módszerek segítségével is elemezheték és bírálhatták Freud felfogásának egyes pontjait. Freud szerint az ember istenképe nem más, mint az apakép kivetítése. GODIN (1964) félprojektív technikának tekinthető eljárás segítségével azt vizsgálta, hogy ténylegesen milyen az apa-, illetve az anyakép és az istenkép viszonya. A kísérleti személyeknek 60 (20 pozitív, 20 negatív és 20 néha igen/néha nem) érzelmi kapcsolatra vonatkozó kijelentést kellett alkalmazniuk először az Istenre, majd az apára, végül pedig az anyára, és ezeket mind a három alkalommal egy 9 fokú skálán besorolni. A kapcsolatok 20 dimenzióra terjedtek ki; például szeretet, elfogadottság, megértés, védelem, bizalom, támasz, türelem, megbocsátás. Példa a „pozitív” kijelentésre: Amikor Istenre (vagy apámra, vagy anyámra) gondolok, védve (megértve, megerősítve ...) érzem magamat. – Példa a „néha igen/néha nem” kijelentésre: Amikor Istenre (vagy apámra, vagy anyámra) gondolok, néha védve (megértve, megerősítve ...) érzem magamat, néha pedig úgy érzem, hogy nem vagyok védve (megértve, megerősítve ...). Az érzelmi viszonyokat az apa/anya, Isten/apa, Isten/anya között korrelációk fejezték ki. Ezek alapján kitűnt, hogy a szülőkhöz való érzelmi kapcsolat jelentős szerepet tölt be azokban a folyamatokban, amelyekben keresztül felidézünk

istenképünket, és kialakul Istennel szembeni magatartásunk. A férfiaknál azonban a pozitív istenkép gyakrabban és határozottabban kapcsolódik a pozitív anyaképhez, míg a nőknél az apaképhez. Ez az összefüggés annál kifejezettebb (statisztikailag szignifikánsan), minél inkább vonzódik a személy a szóban forgó szülőhöz, illetve ezt minél inkább utasítja el. Mindez kétséget támaszt Freud állítása körül, miszerint istenképünk csupán a gyermekkorban kialakult apakép kivetítése. VERGOTE (VERGOTE, TAMAYO, 1981) vizsgálatai is abba az irányba mutatnak, hogy az istenképben fontosabb az anyára jellemző elérhetőség, mint az apára jellemző szigor és törvényesség. Mindenesetre Godin óv attól, hogy ilyen részeredmények láttán alkossunk végleges ítéletet a freudi pszichoanalízisről. Lehetséges ugyanis, hogy a félprojektív technikák nem hatolnak elég mélyre a lelki struktúrák vizsgálatánál. Egy általános elmélet megdöntéséhez pedig sok vizsgálat, valamint új és jobb teória felállítása szükséges.

f) G. W. Allport a behaviorizmustól jelentősen eltérő felfogásban folytatta W. James valláspszichológiai vizsgálatait. Már könyve előszavában kifejezi reményét, hogy mind a pszichológia, mind a vallás az eddiginél nagyobb hajlékonyságot mutat a harmonikus együttműködésre. „Egy szűk felfogású tudomány azonban nem tud mit kezdeni egy szűkre szabott vallással. Csak akkor nyílik meg a kölcsönös megértés és együttműködés útja, ha mindkettő tágítja távlatait” (ALLPORT, 1950, X). Az egyén – főleg a vallásilag érett egyén – jellemzőit próbálta meghatározni. „Az érett vallásos érzelem tapasztalatra épült készség (diszpozíció), hogy az egyén kedvezően és bizonyos megszokottsággal feleljen azokra a fogalmi tárgyakra és elvekre, amelyeket végső jelentőségűnek tart életére nézve, és amelyek kihatnak arra, amit a dolgok természetében állandónak és központinak tart” (ALLPORT, 1950, 64). Tehát az érett vallásosság döntő és központi tényező a személy életében.

Allport empirikusan is vizsgálta az egyének vallásosságát. E. Spranger kategóriái alapján G. Vernonnal együtt népszerű kérdőívet dolgozott ki, amely fényt vet az egyén értékrendszerére. Spranger hat személyiségtypust különböztetett meg aszerint, hogy milyen érték áll az egyén életének központjában: elméleti, gazdasági, esztétikai, szociális, politikai, illetve vallásos típus. A hat érték mindenkiben megjelenik valamilyen fokon; egymáshoz való, relatív erősségük és viszonyuk határozza meg az egyéni változatot. A vallásos típust a hit jellemzi: az a tudat, miszerint az élet egészének van értelme, és a legmagasabb hatalommal való kapcsolat állandóan és mint legfőbb érték irányítja tetteit. Ez a hit színeződik aszerint, hogy az egyén inkább értelmi szinten (keverék az elméleti típussal), mások segítése útján (vallás és szociális érték kapcsolata stb.) jut-e kifejeződésre. Ugyancsak Allport kezdte meg – másik kérdőív segítségével – annak a vizsgálatát, hogy befelé vagy kifelé irányult-e az egyén vallásossága. Ez a kutatási terület máig jelentős helyet foglal el a valláspszichológiában.

g) A vallás mindig közösségben alakul ki, és közösségi formákban nyilvánul meg. A múlt század közepén kidolgozott szociálpszichológiai elméletekből kiindulva alakította ki H. SUNDÉN (1966) svéd pszichológus „szerepvállalás”-elméletét, amelyen keresztül főleg azt tanulmányozta, hogyan születik meg a vallásosság az egyénben. A „szerep” Sundén számára első helyen nem külsődleges viselkedési forma, hanem egy „megismerő folyamat”, amelyen keresztül – úgy mondhatnánk

– a vallásos ember megtanulja „Isten szemével” látni a világot, magáévá teszi az Ő szemléletmódját, mivel találkozott vele. Ennek következtében változtatja meg, ha szükséges, viselkedését. Ahhoz tehát, hogy valaki vallásos legyen – mondja Sundén –, mindenekelőtt szüksége van egy vallásos tájékoztatási rendszerre: hagyományokra, tanításokra, rítusokra. Ezeket keresztül ismeri fel saját belső világát, érzelmeit, sorsát, s azt is, hogy mindezekben Isten működik, és így azt is észreveszi, hogy Ő hogyan működik. Ezt megtapasztalva az egyén a jövőben maga is mintegy Isten módján jár majd el, magáévá teszi „Ő szerepét”. R. Otto felfogásával szemben hangsúlyozza, hogy a vallásossághoz nem elég a „numinózumnak” a közöségtől elvonatkoztatott megtapasztalása; a vallásosság kifejlődéséhez az egész ember részvétele szükséges: nélkülözhetetlenek a közösségi kapcsolatok, valamint a megismerő képességek tevékenysége. – A valláspszichológiában szociálpszichológiai szempontot követnek BATSON és munkatársai (1993).

A valláspszichológia ismét helyet talál a pszichológusok között

6. A felsorolt irányok és kutatások lassan éreztették hatásukat, de általában mégis csak egyéni törekvéseknek számítottak. A pszichológusok jó része még mindig vagy nem vett tudomást a vallásról, vagy egyenesen ellenséges álláspontot tanúsított vele szemben. Jelentős változás akkor állt be, amikor az 1960-as években kialakult a kognitív pszichológia, és szinte ugyanabban az időben elismert tekintélyű pszichológusok elindították a humanista pszichológia irányzatot. A változásban közrejátszottak az előző évtizedek valláspszichológiai tanulmányai is, mégis azt mondhatjuk, hogy ennek a két új iránynak a hatására tört meg a pszichológián belül a behaviorizmus és az ortodox freudi pszichoanalízis „egyeduralma”, és így a vallásosság pszichológiai tanulmányozása is nagyobb teret kaphatott.

a) A kognitív pszichológiával új paradigma, új antropológia jelentkezett a tudományos pszichológia területén. „Az új irány lényege a megismerő ember újralfedezése. Mondhatnánk azt is, hogy az akadémikus pszichológiában az inga visszalendül. A behaviorisztikus objektív pszichológiák több évtizedes uralma után visszatérünk a wundtiánus megismerő emberképhez” (PLÉH, 1992, 284).

„Utólagos bölcsességgel ma azt mondhatjuk, hogy 1956 mind a kognitív pszichológia, mind a mesterséges intelligencia megszületésének éve volt” (EYSENCK, KE ANE, 1997, 17). 1956-ban konferencián tette közzé elgondolását a nyelvelméletről N. Chomsky, a „generatív nyelvtan” szerzője. Szerinte a nyelvelméletnek nem a nyelvi viselkedés leírását kell szorgalmaznia, hanem annak a sajátosan emberi képességnek a magyarázatát, hogy az ember, pontosabban már a 3-4 éves gyermek nem csupán egyes szavakat, hanem azok nyelvtani szabályait is elsajátítja, és végtelen számú mondatot képes megérteni és alkotni. A nyelv elsajátításának gyorsasága, egyetemessége, kritikus szakaszai igazolják, hogy ez a képesség velünk született, ez teszi lehetővé, hogy kialakuljanak a különböző anyanyelvek.

Ugyanezen a konferencián ismertették A. Newell és H. Simon általános problémamegoldónak nevezett számítógépes modelljüket. Ezek a gépek felveszik, elemzik, tárolják a kapott információkat, és irányíthatják újabb lépések kivitelezését.

Modellül szolgálhatnak tehát az emberi elme működésének szabatos vizsgálatában. Ugyanakkor ezek a modellek az emberi elmét mintázzák, hiszen végső soron az emberi elme dolgozta ki a legkomplikáltabb számítógépes programokat is! Broadbent 1958-ban megjelent munkája egységes rendszerbe próbálja foglalni az észlelésre, figyelemre és emlékezetre vonatkozó kutatásokat. Neisser 1967-ben közzétett kognitív pszichológiája pedig már kognitív sémákról beszél, amelyekben az ingerekből, vagyis az „alulról eredő” behatások mellett döntő szerepe van az előző tapasztalatokból kiinduló, s ezért „felülről lefelé” ható elvárásoknak.

R. Sperry Nobel-díjas fiziológus szerint ezek a fejlődések legitimálták olyan belső tapasztalatok tartalmának a vizsgálatát, mint a mentális képek, a gondolatok és az érzések. „Én a vallást és a tudományt a magatartástudományok egészében beállt új paradigma szempontjából vizsgálom, nem egyéni filozófiám szemszögéből. ... Arra a kérdésre tehát, hogy »Találkoznak-e a tudomány és a vallás?«, a pszichológia szempontjából a válasz egy végleges és empatikus »igen«. Az elmúlt 15 év során beállt új kognitív vagy mentalista paradigmák radikálisan megváltoztatták az emberi természet és a tudatos én (self) tudományos leírásait.” Az új szemlélet „a mentális és a spirituális tulajdonságokat okozati valóságoknak fogadja el, bár ugyanakkor tagadja, hogy ezek létezhetnek a működő agytól független állapotban. ... Az új mentalista-kognitívizmus követői megtartják az agy működésében az alulról induló kontrollt, de hirdetik, hogy ez nem az egész história. A teljes magyarázat megköveteli azt is, hogy számításba vegyük az új, eddig nem ismert »felmerülő« (emergent) mentális tulajdonságokat, melyek okozatilag az ő magasabb szintjükről lefelé játszanak közbe, így gyakorolnak okozati felügyeletet felülről lefelé” (SPERRY, 1988, 607–609).

Ilyen felfogásban van már hely a vallási tapasztalatok elemzésére is, már a kognitív oldal is lehet a valláspszichológiai vizsgálat tárgya. OSER és GMÜNDER (1992) meg is állapították, hogy a vallásos fejlődés fokozatainak kialakulásában kognitív tényezők is fontos szerepet játszanak. GROM (1992) szintén jelentős helyet biztosít a vallásosságban a tanulásnak, valamint a környezet befolyásának.

b) A változás másik fontos tényezője volt a humanisztikus pszichológia megjelenése. Míg a kognitív pszichológia újból megnyitotta az utat a belső tapasztalatok vizsgálatára, addig a humanisztikus pszichológia rámutatott arra, hogy nem teljes az emberkép, amíg el nem ismerjük a sajátosan emberi, felsőbbrendű motívumok és értékek: a lét, az én (self), a szeretet, a kreativitás (alkotás), az önazonosság, a növekedés, az önmegvalósítás és hasonló fogalmak fontosságát a pszichológiában. Ennek a körnek meghatározó szereplői voltak G. W. Allport, A. Maslow és C. R. Rogers. Náluk a központi helyet a személy foglalta el, valamint a sajátosan emberi tulajdonságoknak a vizsgálata; mint az alkotóképesség, az önmegvalósítás, az értelmesség (értelemkeresés a pusztá „objektivitás”-sal szemben) és az emberi akarat. A behaviorizmus és a freudi pszichoanalízis redukcionista modelljeivel ellentétben az optimális pszichikai életre, valamint a megtapasztalásra helyezték a hangsúlyt. Utólagos vizsgálatok során számos neves pszichológust soroltak a humanisztikus személyiségelmélet képviselői közé. Kifejezetten azonban kevesen indultak el ezen az úton, és még kevesebben dolgoztak ki Rogershez hasonló és átfogó személyiségelméletet.

A humanisztikus irányú pszichológia egyik maradandó gyümölcsét képezi MASLOW (1968) ismert motivációs hierarchiája. Ennek utolsó változatában ott találjuk a „csúcsmélynét”, amely túllép az önazonosságon és az önmegvalósításon, és amelyhez az áhítat, a rácsodálkozás vagy az ekstázis kapcsolódik (CARVER, SCHEIER, 1998, 391). Nuttin motivációs elmélete pedig fényt vet arra, hogyan alakul ki az általános világnézetre való törekvés mellett a szorosan vett vallási motiváció (NUTTIN, 1976; vö. BENKŐ, 1998, 41–43).

c) A technika egyoldalú értékelésének összeomlása, az amerikai szempontból sikertelen vietnami háború és a „Kelet felfedezése” belejátszottak abba, hogy hamarosan nagyon is vegyes irányok éreztették hatásukat a humanisztikus irányú pszichológiában. Az önmegvalósítás és önfejlesztés sürgetése, valamint Maslow-nak a „természetes misztika” körébe tartozó tapasztalata, amelyet ő „csúcsmélynét”-nek nevezett, elindították a transzperszonális pszichológiát (T. P.). Szószólói részben a humanisztikus pszichológiából, részben a keleti emberképekből és a különböző vallási hagyományokból kiindulva éppen az eddig elhanyagolt, a tudományos vizsgálatokból száműzött kérdéseket és módszereket (megváltozott tudatállapotokat, spirituális és misztikus tapasztalatokat, a normális éntudatot meghaladó észleléseket stb.) helyezték megfontolásaik, vizsgálataik középpontjába.

„A transzperszonális pszichológia nagyon heterogén adalékokból eredő áradat gyűjtőfogalma. Tárgyköréhez tartoznak olyan jelenségek, mint a megváltozott tudatállapotok, lelki tapasztalatok, csúcsmélynétek, megvilágosodás, ekstázis, határ- és halálon túli tapasztalatok, érzékelésen kívül eső észlelések/ismeretek stb., mindazokkal a gyakorlatokkal (például meditáció) és/vagy anyagokkal (például drogok) együtt, amelyek ezeket a jelenségeket előidézik” (KRIZ, 1994). Az első transzperszonális pszichológiai folyóirat 1969-ben indult el az USA-ban. Egyik előfutárának C. G. Jungot, főbb képviselőinek pedig R. ASSAGIOLIT (1988), S. GROFOT (1985) és K. WILBERT (1977) tekintik. Assagioli kifejti, hogy szerinte hogyan integrálódik a transzperszonális önmagam (self), a hármas: a mély, a közepes és a magas tudattalanból, valamint a tudatos mezőre kiterjedő énből (ego-ból). Grof pedig a különböző gyakorlatokkal és technikákkal (köztük pszichodelikus drogok használatával) előidézett tudatállapotok során fellépő élmények térképét kutatta, amely négy teret foglalna magába: az érzéki tapasztalatot, a csecsemőkori emlékezetet, a születéssel kapcsolatos élményeket és a transzperszonális tapasztalatokat. Wilber felfogása sokban hasonlít Grof elképzeléseéhez. Főleg annyiban tér el, hogy szerinte a tudat fejlődési szakaszainak három utolsó szintje kifejezetten a hinduizmusban elfogadott „isteni én”-be, az Atmanba torkollik. Ez a három utolsó: a finom (subtil), az oksági (kausal) és az Atman szint alkotja a transzperszonális szintet.

A transzperszonális pszichológusok felfedezték, hogy a materialista irányú természettudományokra épülő pszichológia, amely szerint nincs szorosan vett lelki tevékenység, és azt, hogy az agy működése minden pszichikai megnyilvánulást elegendően megmagyaráz, torz és hiányos képet rajzol a világról és főleg az emberről (GROF, 1994). Ez az egyik jó oldala ennek az iránynak. Továbbá olyan kérdéseket is érintenek (például ekstázis állapotok, samanizmus ...), amelyek jelentősek a valláspszichológia számára is, jöllehet az idevágó kiadványok nagy része inkább népszerűsítő, mint tudományos. A valláspszichológia újjáéledésén és a ko-

mely kutatási beszámolókon kívül azonban rengeteg kétes értékű, ezoterikus jellegű kiadvány is megjelenik a személyiségfejlesztés és „tágítás” terén. Így az átlag olvasó számára rendkívül nehéz megkülönböztetni a hiteles tapasztalatokról szóló jelentéseket a ma divatos hullámokat kihasználó meséktől (KRIZ, 1994, 801). Ezért jegyzi meg Wulff, hogy „A transzperszonális pszichológusok által kedvelt dagályos retorika kevésbé kelti egy valláspszichológia benyomását; inkább azt a napjainkban felmerülő modern törekvést, amely egységbe akarja építeni a nyugati pszichológiát és a keleti vallásokat” (WULFF, 1997, 617). Hood is elismeri, hogy az eddigi szokásos vizsgálati módszereket követő pszichológusok számára sok minden nincs még elég pontosan meghatározva ezen a téren. De hozzáfűzi: nyilvánvaló, hogy komoly empirikus kutatás is folyik a megváltozott tudatállapotok területén, amelyek igen jelentősek a valláspszichológia számára. „Ezek a kutatások ígéretesek azért is, mivel megélnélik a valláspszichológiát azáltal, hogy olyan jelenségeket magukba foglalnak, amelyeket a vallási hagyomány komolyan vett” (HOOD és munkatársai, 1996, 198).

Zavart kelt az a tény, hogy egyre inkább terjed a T. P.-hez hasonló, radikálisan új tudomány- és világképet hangsúlyozó *New Age* (új korszak) mozgalom is, amelynek követői legtöbbször nem pszichológusok, nem alkotnak sem szervezetet, sem vallási közösséget, hanem egy szellemi irányzatot. Ez a mozgalom a felvetett kérdések és megoldások terén azonban nagyon közel áll a transzperszonális pszichológiai irányhoz. Mivel kiadványaik vallási kérdéseket is érintenek, megadunk egy leíró meghatározást, amelyet a vele való párbeszéd kiindulópontjának tekinthetünk. „Különböző tudományos és tudományokon kívüli fogalmakra hivatkozva a *New Age* mozgalom egy új, az ember és a világ teljességének átfogására alkalmas paradigmát (világképet) próbál alkotni. Hogy ezt a lébéli teljességet megtapasztalhassuk, annak előfeltétele a tudat kiterjesztése; ez a királyi út. A *New Age* új, androgén (ember alkotta) emberét pedig az önmegvalósítás, a lelkiség (spiritualitás) és az új, planetáris tudat fémjelzik” (SCHORSCH és munkatársai, 1997).

A mondottakból kétségtelenül kitűnik, hogy napjainkban a valláspszichológia ismét helyet kapott a pszichológiában. Első pillanatra talán feltehetjük azt a kérdést is, hogy nem estünk-e át a ló másik oldalára? Egyes kiadványok nem akarnak túl sok megnyilvánulást vallásosnak tekinteni? A T. P. irányai jelentős filozófiai és teleológiai kérdéseket is felvetnek, mivel mindenekelőtt a vallás lényegét próbálják meghatározni, illetve új módon értelmezni. A mai valláspszichológiai kutatások nagy része azonban feltételezi, hogy a vallás valóságos, és a személy számára életbe vágóan fontos és normális kapcsolatot jelent.

TÁVLATOK ÉS MÓDSZEREK

Tanulságok a valláspszichológia száz éves történetéből

A rövid történelmi áttekintésből nyilvánvaló vált, hogy a vallásosság tanulmányozása továbbra is egyik feladata a pszichológiának. Mintha csak Freud megállapítása teljesedne be az utóbbi évtizedekben: az elfojtott visszatér. A vallás jó pár évtizeden

keresztül tabutéma volt sok pszichológus számára. Ma azonban látjuk, hogy ha a pszichológia valóban az ember sajátos pszichológiai világát akarja kutatni, akkor nem hagyhatja figyelmen kívül a vallás lélektani vizsgálatát sem. Ez a vizsgálat fontos a pszichológia számára is, mert a vallás és a vallásosság döntő szerepet játszik az egyének és az emberi közösségek életében. Erre hívta fel – bár néha szélsőséges formában – a figyelmet mind a humanisztikus, mind pedig a transzperszonális pszichológia.

a) A valláspszichológia kezdeti szakasza és a jelenlegi állapota közötti különbségek egyik gyökerét abban találjuk, hogy az újabb irányok burkoltan sem akarnak vallásfilozófiát vagy teológiát űzni. Nem a vallás lényegét, nem is Isten létének vagy nem létének kérdését akarja „tudományosan” igazolni vagy elvetni, mint Wundt, Freud és a dogmatikus behaviorizmus követői. A mai valláspszichológusok elfogadják, hogy létezik a vallás, melynek mind az egyén, mind pedig a közösség életében vannak külső (például vallásgyakorlatok) és belső (például misztikus élmények) megnyilvánulási formái. A vallásos tapasztalatokat, gyakorlatokat próbálják pszichológiai oldalról megközelíteni, valamint sajátosságai, kialakulásuk, fejlődésük és változásai pszichológiai rugóit és mechanizmusait feltárni mind a tudomány, mind pedig a vallásos emberek számára.

b) Egyre inkább kitűnik az is, hogy a valláspszichológia szó bizonyos kétértelműséget rejt magában. Wundt és Freud, talán nem tudatosan, de ténylegesen úgy értelmezték a valláspszichológiát, mintha az új, tudományos pszichológiának kellene végleges ítéletet mondani arról, hogy mi a vallás, hogyan keletkezett. A pszichológia és a néprajz eszközeivel akarták meghatározni a vallás lényegét. Megfeleltek arról, hogy a vallás – saját felfogása szerint – olyan híd, amelynek egyik pillérje a „túlvilági dimenzióban” gyökerezik. Mivel szoros értelemben vett tudományos eszközeikkel, vagy azon az úton, amelyet tudományosnak véltek, ezt a második pillért nem találták meg, a vallást a fantázia vagy az ösztönös vágyak illuzórikus termékének tekintették; vagy pedig – mint Watson – már eleve elvetették. A félreértések elkerülése végett ajánlatos tehát, hogy a vallási megnyilvánulások pszichológiai vizsgálatánál ne csak általában beszéljünk valláspszichológiáról, hanem inkább a vallásosság vagy a vallásos tapasztalatok pszichológiájáról. Így eleve kikerülhetjük azt a vádat, hogy a pszichológia túl akarja lépni szakterülete határait, és a valláspszichológia címén egyedül és mintegy végérvényesen akar ítélni a vallás lényegéről, valamint arról, hogy létezik-e vagy sem a „láthatatlan pillér”: van-e vagy nincs Isten stb. Ma a valláspszichológia a vallásosság pszichológiáját jelenti, vagyis azt, hogy a pszichológia mint szaktudomány megvizsgálja, értelmezi azokat a pszichikai, tudatos és tudattalan érzelmeket, kognitív folyamatokat, szimbólumokat, kifejezési formákat, illetve közösségi kapcsolatokat, amelyek fellépnek, felléphetnek mind az egyének, mind a közösségek vallásosságában.

c) A valláspszichológia megtanulta azt is, hogy nem egyedül tanulmányozza a vallást. Rajta kívül léteznek más vallástudományok is, mint például a vallástörténelem, a vallásszociológia, a vallásos néprajz, a vallásfilozófia. Főleg pedig azt, hogy nem foglalhatja el sem a filozófia, sem a teológia helyét. A valláspszichológiában egyre inkább tudatosul az a meggyőződés, hogy – mint minden szaktudomány – előfeltevésekből, feltételezésekből indul ki; egyedül nem határozhatja meg végső

fogalmait és emberképét. A valláspszichológiában döntő jelentőségű a vallás és a vallásosság fogalmának, valamint az antropológiai kiindulópontnak a tisztázása. Ezeknek a fogalmaknak a szabatos leírása és kifejtése nélkül a tudományos pszichológia a levegőben lóg (UTSCH, 1998; vö. KURTINEZ és munkatársai, 1992).

Mi a valláspszichológia?

1. Az egyes szaktudományok kulcsfogalmainak végső értelmét a filozófia, a vallásnál pedig – a filozófiával karöltve – a teológia fejtí ki. A meglevő vallásokra vonatkozó mindennapi tapasztalatokból kiindulva a bölcsélet írja le, elemzi és fogalmazza meg a vallás lényeges jeleit. Fontos tehát, hogy – mielőtt megkezdí vizsgálatait – a valláspszichológus önmaga és olvasói számára is tisztázza saját vallásfogalmát. Főleg akkor döntő jelentőségű ez a kérdés, amikor a pszichológus a vallás általános jellemzőit, indítékait próbálja megközelíteni tudománya oldaláról. Ez a tisztázás igen hasznos akkor is, amikor csak egyes vallásos viselkedésekről, a vallásosság egyes formáiról végez kutatásokat, közöl pszichológiai értelmezéseket. A vallás fogalmának tisztázása teszi lehetővé, hogy világosabban lássuk, mi is a valláspszichológia.

a) A modern humántudományok (pszichológia, szociológia, antropológia stb.) gyakran átveszik Erich Fromm meghatározását a vallásról. Szerinte „a vallás bármely közösség által elismert eszme- vagy cselekvési rendszer, amely az individuum számára tájékoztatósi keretet és odaadási irányt biztosít”. Segíti az embert abban, hogy megtalálja saját egységét, világgépet alakítson ki magának, és eldöntse, hogy mire akarja fordítani energiáit. Felfogásában nem a teizmus és az ateizmus különbözteti meg a „vallást” a „nem vallásoktól”, hanem az, hogy tekintélyre vagy humanizmusra épülnek-e. „A tekintélyre épülő vallás és vallásos élmény lényegi eleme az ember feletti hatalom előtti meghódolás. Az ilyen vallásban a legfőbb erény az engedelmesség, míg a legfőbb bűn az engedetlenség. ... A humanisztikus vallás ezzel ellentétben az ember és ereje köré szerveződik. ... Amennyiben a humanisztikus vallás teisztikus, Isten az ember által élete során kiteljesítendő saját képességek és nem a felette uralkodó erő és dominancia jelképe” (FROMM, 1955, 24–35).

Ez a felfogás helyesen mutat rá arra, hogy a vallás az egész embert érinti, kiterjed minden lényegbe vágó tevékenységére, ezeket egységbe foglalja. Nem jut azonban túl a világnézet fogalmán. A vallások ugyanis nemcsak egységes és átfogó világgépet adnak az embernek, hanem éppen azáltal különböznek a többi világnézettől, hogy a „Transzcendenssel”, „Túlvilággal”, „Istenivel” teremtenek kapcsolatot, a hozzá vezető utat mutatják be. Végső soron tehát Fromm meghatározásában hiányzik az a lényeges elem, amit már a klasszikus latin szó, a „religio” is jelzett: a vallás az embert összeköti, „re-ligat” az „ember feletti világgal”. Mindig valami egészen másra, James szavai szerint „többre” utal, evvel kapcsol össze. A világvallások központjában ez „az ember feletti hatalom”, ez a világon túli transzcendens áll; a hozzá vezető útról, a vele való kapcsolatról beszélnek (vö. BENKŐ, 1998, 37).

A valláspszichológia egyik feladata éppen abban áll, hogy vizsgálja a „teisztikus”

vagyis a „transzcendentális valóságot” elfogadó, és életüket e szerint rendező emberek és a „nem teisztikus”, sőt esetleg a „transzcendens valóságot” tagadó (ateista), vagy „humanisztikus világnézetű” emberek közötti pszichológiai hasonlóságokat és különbségeket. Amikor pusztán egy-egy vonást hasonlítottak össze – mint például a vizsgán való „puskázást” –, nem sok különbséget találtak a két csoport viselkedése között. A nagyobb jelentőségű kérdésekben azonban (például a meg nem engedett drogok használata, az erkölcsileg általában el nem fogadott szexuális magatartási formák stb.) már jelentős volt az eltérés. A különbség valószínűleg még nagyobb lesz, ha olyan vizsgálati módszereket tudunk kidolgozni, amelyek képesek egybefogni és szemléltetni az egész személyiség életfelfogását – beleértve az élet céljára, a halálra és hasonló témákra vonatkozó állásfoglalásokat (vö. WULFF, 1997, 222–223). A humanista és a vallásos világnézet közötti különbség motivációs oldalát vizsgálta Nuttin a Motivational Induction Method segítségével (NUTTIN, 1976; vö. BENKŐ, 1998).

Frommhoz hasonló vallásfogalmat találunk Batson és társainál, akik szociálpszichológiai szempontból találmányozzák a vallást. Funkcionális meghatározásuk rövidített formája szerint vallás minden olyan állásfoglalás, amellyel az ember kifejezi, hogy mit tart az „egzisztenciális kérdésekről”: életről, halálról (BATSON és munkatársai, 1993, 8). Ők is figyelmen kívül hagyják azt, hogy a vallás éppen azáltal különbözik a többi világnézettől, hogy – Flournoy kifejezésével – van „transzcendentális koeficiense”. Flournoy szerint a pszichológusnak objektivitásra kell törekednie: kutatásai során ki kell zárnia a transzcendens valóság léteire és természetére vonatkozó ítéleteket, ezektől el kell vonatkoztatnia. Ez az elvárás azonban nem jeleni azt, hogy a pszichológus olyan meghatározást adjon a vallásról, amely eleve egy szintre helyezi a vallást minden más világnézettel.

b) Egyes pszichológusok a vallás meghatározásának kérdését azzal próbálják kikerülni, hogy „operacionális meghatározást” terjesztenek elő. Ez az eljárás, amint HOOD és munkatársai (1996) említik, hasznos, sőt nélkülözhetetlen egyes konkrét kérdések vizsgálatánál, de végső soron elégtelen. Az operacionális eljárások ugyanis már feltételezik, hogy a konkrét vizsgálati módok („operációk”), amelyeken keresztül a kutató megközelíti a problémát, ténylegesen „a vallást”, illetve ennek egyes dimenzióit mérik. Így a pusztán operacionális meghatározások kibúvók: így akarják megkerülni a lényegre menő meghatározás nehézségeit.

c) Megfelelőbbnek találjuk GROM és munkatársai (1996) felfogását, akik szerint „a vallásosságon nem bármilyen, különleges intenzitású, ünnepélyes vagy Én-korlátlan élményt értünk, hanem olyan érzelmeket, meggyőződéseket és magatartásokat, amelyeknek ismereti összetevői kifejezetten valamilyen ember- és világlellettire irányulnak, függetlenül attól, hogy ezt több vagy egy istenként, vagy panteista módon értelmezik-e. Ez a meghatározás nem normatív jellegű, hanem praktikus-tudományos célból akarja elhatárolni a vallásos jelenségeket a nem vallásosaktól.”

Ugyanilyen értelemben fogalmaz BEIT-HALLAMI és ARGYLE (1997, 5–6): „Az egyenes, mindennapi értelem szerint a vallás egy isteni vagy emberfeletti hatalomba vetett hiedelmek rendszere, valamint az ilyen hatalom felé irányuló istentiszteleti gyakorlatok vagy hasonló rítusok.” Hozzáfűzik, hogy a természetfeletti feltéte-

lezését próbaköként használják annak megítélésében, hogy egyes emberi viselkedéseket vallásosnak tekintenek-e vagy sem. Nem fogadják el azt, hogy a vallást azonosnak tartsuk az etikai vagy filozófiai szisztémákkal, a világnézettel. A vallás hasonlít az ideológiákhoz – mondják –, de egy sajátos ideológiának kell tekintennünk: az egyént belefoglalja egy sajátos elkötelezettségbe és egy sajátos – reális és képzelt – kapcsolathálózatba.

d) Röviden úgy is mondhatjuk: a vallás az ember viszonyulási módja az istenihez-túlvilágihoz. A monoteista vallásokban ez az „isteni-túlvilági” egy „személyes isten”. Az „isteni-túlvilági” megjelöléssel ki akarjuk fejezni, hogy vallásnak tekintjük azokat a rendszereket is, amelyekben a személyes istenbe vetett hit esetleg nem tűnik ki azonnal, és panteista vagy határozatlan istenfogalmat sugallnak, mint például a buddhizmus. Mindenképpen hangsúlyozni kívánjuk, hogy szerintünk csak akkor lehet jogosan vallásról beszélni, amikor az ember vagy embercsoport a természetben, a látható világon túli valósággal lép kapcsolatba, azt keresi, annak akar szolgálni. Ezt a valóságot nevezzük mi Istennek, jóllehet ennek a valóságnak a transzcendenciája a különböző vallásokban nem egyenlő fokú, és a hozzá vezető út sem egységes.

Fentebb már említettük, hogy Jung, James és több modern szerző (például FLOWER, 1991) a vallás meghatározásánál R. Otto „A szent” című tanulmányát követi. Eszerint a vallást a „félelmetes” (tremendum) és az „elbűvölő” (fascinans) élménye jellemzi. Ahol ezek az élmények megjelennek az ember életében, ott találkozunk a vallással. Helyesebb azonban egy lépéssel tovább menni, és nemcsak azt figyelni, hogy milyen élmény jelenik meg, hanem azt is, hogy ez az élmény mire, illetve kire irányul. Félelmetes, s ugyanakkor elbűvölő élmény foghatja el az embert ugyanis egy megrázó s egyszersmind magával ragadó festmény vagy jelenet előtt is, anélkül, hogy ezek az istenire-túlvilágra utalnának, vele kapcsolódjanak össze.

e) Napjainkban találkozunk a vallás olyan meghatározásaival, amelyek úgy térnek el az általános felfogástól és szóhasználatától, hogy mintegy egy kalap alá, a vallás alá akarnak vonni mindent, ami titokzatos, rejtélyes, „misztériózus” az emberi életben. Ezt szorgalmazzák azok a transzperszonális pszichológusok, akik már régebb óta ismert vallási gyakorlatokból vagy kísérő jelenségekből (meditáció, extázis) kiindulva vallásosnak tekintenek minden olyan tevékenységet, amely képes az embert a normálistól eltérő, „megváltozott” tudatállapotba helyezni (HOOD és munkatársai, 1996, 1998). Hogy felfogásuk sajátosságát jobban érzékeltessék, sokszor már nem is vallásról, hanem spiritualitásról beszélnek. A kettőt szembehelyezik. Új „vallási stílust” szeretnének, amely a „tudományokba vetett hit” megrendüléséből és a második világháborút követő kiábrándulásból eredt, és a „keleti módszerekben” fedezik fel egy ilyen „vallás”, pontosabban „spiritualitás” lehetőségét. A spiritualitással önmegvalósításra törekszenek, nem pedig öntranszcendenciára, azaz nem az istenivel-túlvilággal való kapcsolatra. Legfeljebb a normális tudatállapotok transzcendenciáját, lehetőségét ismerik el. „Ma sokan elkerülik a vallás főnév és a vallásos melléknév használatát; nem azért, mert tudatában vannak az eltárgyasítás történelmi folyamatának, hanem mert megfelelőbbnek tartják a spiritualitás és a spirituális fogalmakat. ... Az a feltűnően új a mai spiritualításban, hogy gyakran hiányzik az énen kívüli transzcendentális objektumra való irányult-

ság. Az élet nem a Szentlélekre vagy más isteni erő felé irányul, hanem az emberi szellemhez viszonyul” (WULFF, 1997, 5–7).

A spiritualitás szó alapvető, latin jelentése: lelkiesség, lelki magatartás, lélekhez tartozás. Tehát jelölheti a szoros értelemben vett vallásosságot, illetve ennek tartozékát is. A mai szóhasználat azonban egyre inkább egyes amerikai diákok és kanadai felnőttek nyilatkozatait veszi mércéül, akik közül sokan kifejezetten is spirituálisoknak, nem pedig vallásosoknak tartják magukat. Így – WULFF szerint (1997) – „a spiritualitásnak a vallásos hagyománytól való elválasztása egy modern fejlődés”. A lelkiesség, „spiritualitás” egyoldalú hangsúlyozása azonban azt a veszélyt rejti magában, hogy sok ember nem tisztázza maga számára sem, hogy hitelesen törekszik-e valamilyen kapcsolatra a „félelmetessel” és az „elbűvölővel”. A „transzperszonális lelkiesség” olyan utat és lehetőséget kínál föl arra, hogy az ember kielégíthesse önmegvalósítási igényét, amely valamiképpen mozgatja a csírájában meglevő „több” utáni vágyát is, lényegében azonban mégis megáll az emberi szinten; megelégszik a „spirituális” pótlékkal. A helyzet megítélését az a pohár világítja meg, amelyben félig van bor. Van, aki örül ennek, mondván, hogy legalább félig tele van: van valami vágy, valami „lelki” az egyénen túl mutató iránt. Más pedig sajnálja, hogy a pohár félig üres: hiányzik a teljesség, az embert meghaladó transzcendens valósággal való tényleges kapcsolat, a vele való találkozásra való törekvés. Ez a szóhasználat a valláspszichológia terén elmosza a határokat, nem segíti a szoros értelemben vett vallási tapasztalatok és megnyilvánulások pontosabb értelmezését. A fogalmak tisztázatlansága és összekeverése pedig megnehezíti az igazság felismerését.

2. Mi tehát a valláspszichológia? Nem olyan pszichológia, amelyik „önmagában” vallásos lenne, hanem amelyiknek a tárgya a vallásosság. A pszichológia önmagában véve se nem vallásos, se nem vallástalan, hanem egy a többi tudomány között. VERGOTE szerint (2001, 20) a pszichológia 'isten-telen' (a-thée), de emiatt nyilvánvalóan nem 'isten-ellenes' (pas anti-théiste). A vallás, a hit a természetfeletivel köt össze, a láthatatlan valóság világába vezet be. Amikor ez a tapasztalat az emberben megszületik, valóságos evilági kapcsolatot létesít benne, és alakítja magatartását. Ennek az „emberi oldalnak” a vizsgálata a valláspszichológiának a feladata. A valláspszichológia tehát a lélektannak az az ága, amelyik a vallásos tapasztalatok, magatartások, kifejezésformák (egyéni és közösségi gyakorlatok és szimbólumok stb.) okait, sajátosságait vizsgálja lélektani szempontból. A valláspszichológia törekvés arra, hogy a vallást jobban megértsük a pszichológia segítségével vagy eszközeivel (BELZEN, CORVELEYN, 1999, 10).

Amint már jeleztük, a tárgyilagos vizsgálat megkívánja, hogy a pszichológus vizsgálata során függesse föl ítéletét a vallás ontológiai tartalmáról. Elfogadja, hogy mind a hívő, mind az általános felfogás szerint a vallásos tapasztalat jellemzője a transzcendentális valósággal való kapcsolat; ez különbözteti meg a vallásos tapasztalatokat a nem vallásosaktól. Ha a tudós nem így jár el, akkor már előre elfogult, és nem tanúsít a tudományhoz illő tárgyilagosságot. Ha viszont elfogadja – mint e sorok szerzője is –, akkor vigyázni kell arra, hogy vizsgálatait és az adatok értelmezését a lehető legnagyobb tárgyilagossággal vezesse. Természetesen egyetlen pszichológus sem lehet semleges vizsgálata tárgyával szemben, de legalább értékrendi semlegességre törekszik (BELZEN, CORVELEYN, 1999, 11).

Néha felmerül az a kérdés, hogy foglalkozhat-e érdemlegesen a valláspszichológiával egy vallástalan pszichológus? Járhat-e el éppen olyan hatékonyan, mint vallásos kollégája, amikor a vallásosság külsőleg is megfigyelhető megnyilvánulásairól van szó – ha vizsgálatai során megőrzi értékrendi semlegességét? Néha azonban kerülhet hasonló helyzetbe, mint a vak, akit felkérnek egy festmény művészi bírálatára. Még ha látott is valamikor, valószínűleg azt kell mondania, hogy ezt a feladatot nem tudja vállalni, mivel most nem tud közvetlen tapasztalatot szereznii a festmény meghatározó lényeges szempontokról. A vallásnál persze arról sem szabad megfeledkezni, hogy senki nem születik sem vallásosnak, sem vallástalannak. Mindkettő egy életút következménye, amelyben a személyes döntésnek is jelentős szerepe van.

A valláspszichológus emberképe

A humanisztikus pszichológia kritikai magatartását a 20–30 évvel ezelőtt még divatos behaviorizmussal szemben Görres a következőkben foglalta össze: „Az akadémikus pszichológia világszerte uralkodó egyesületei a téves tudat fenntartását szolgálják, fogva tartják az emberre vonatkozó igazságot, megakadályozzák egy átfogó antropológia kialakulását” (GÖRRES, 1978, 20–21). Pedig, amint UTSCH (1998) is megjegyzi, minden pszichológiai – főleg a valláspszichológiai – kutatásnál a vallás, illetve a vallásosság előzetes meghatározásán kívül fontos szerepet játszik a pszichológus emberképe, antropológiai felfogása.

a) Láttuk, hogy James bizonyos kettősséget tapasztalt énjében: a rossz sejtette magát, de a jó is érezhető volt. Ez a kettősség az erkölcsi szintet érinti. A humanisztikus pszichológia pedig rámutatott az ember „többrendbeli összetettségére”. Igazolta, hogy az embernek a biológiai és a társadalmi szintű szükségletek mellett vannak sajátosan emberi igényei is. Ez utóbbi igények készítetik az embert arra, hogy foglalkozzon pszichológiai rendszerekkel, érdeklődjön az iránt, hogy mi is a vallás, mi a valláspszichológia stb. Megtapasztalja azt is, hogy félti a szabadságát, jóllehet azt is érzi, hogy ez nem abszolút. Néha pedig Freuddal azt szeretné, hogy ne az ösztönös „id”, az „ősvalami”, hanem a „logosz”, az értelem uralkodjon felette. Földi világunkban hasonló igényekkel csak az embernél találkozunk.

Az ember ugyanakkor azt is tapasztalhatja, hogy szervezete sokban úgy működik, mint az állatoké; egy esetleges autóütközés esetén pedig úgy repül ki a kocsiból, mint bármelyik hasonló súlyú zsák vagy gerenda. Teste súlya és bizonyos fokig érzékszervei lekötik a földhöz is; ezeken keresztül tapasztalja meg, érzi át, hogy része a földnek, az anyagi világnak, bár sajátosan emberi módon. Főleg azonban azt is látja, hogy mindkét „részesedése” emberi azonosságának lényeges eleme, és ezek – sajátosságaik ellenére – valós egységet alkotnak. Erről az egységről tanúskodik egyrészt nemcsak éntudata, hanem az a tény is, hogy legmagasabb szellemi tevékenységeit, például a misztikus állapotot is organikus változások kísérik; másrészt idegállapota jelentős befolyást gyakorol arra, hogy képes-e összpontosítani egy adott kérdésre vagy inkább „szétszóródottan” viselkedik.

Sperry említett tanulmányában kifejti, hogy a régebbi neurológiatudomány szerint minden agy-, s ennek következményeként minden pszichikai működést megmagyaráztak az „alulról kiinduló” fejlődéssel, és végső soron a fizikai és kémiai törvényszerűségekkel. „Az új felfogásban megmarad az alulról felfelé irányuló kontroll, de ez nem elég a teljes történéshez. A teljes magyarázat megkívánja, hogy számításba vegyünk új, előbb nem létező, »felmerülő« (emergent) tulajdonságokat, köztük a mentálisakat is, amelyek okozatilag közbejárásnak saját, magasabb szintjükön, okozati kontrollt gyakorolnak felülről lefelé” (SPERRY, 1988, 609). A kettő együttműködésére jó hasonlatot talál a tévéképernyőn megjelenő képek, látvány létrejöttében. A tévénél létezik az elektronikus szerkezet, amit a műsorok felhasználnak, de a műsor nem a szerkezet terméke. A tévékészülék nem képes saját programját megalkotni; a műsor a szerkezet nélkül nem jelenik meg. Hasonló módon kell feltételeznünk az emberi agy két fő részének működését. A kettő együtt fejti ki tevékenységét. Ahogyan a különböző tévécsatornák programjai irányítják a képernyő elektronikus folyamatait, úgy kontrollálják – saját kognitív dinamikájuk által – az agyban levő gondolatok az agy neuronjainak kisülését. Ez a felfogás – fűzi hozzá Sperry – segít megvilágítani az emberi szabadság és determináltság paradoxonját. A szabadság gyakorlását megelőző oksági rendbe belejárásnak a megismerő self szubjektív vágyai, céljai, választásai, értékítéletei. Végső soron ezek a folyamat meghatározó elemei. Ugyanakkor Sperry hangsúlyozza, hogy ez az agy működésében igazolt kettősség nem vezethet egyfajta Descartes-i kettősséghez. A tudomány számára az ember egyetlen egység: egyik típusú működési formáját nem lehet redukálni a másik típusra, sem pedig valamelyiket tagadni. „Ez az új látásmód elfogadja, hogy a mentális és spirituális minőségek okozati valóságok, ugyanakkor tagadja, hogy létezhetnek a működő agytól független, testbe be nem ágyazott állapotban” (SPERRY, 1988).

b) Hogy végső soron mindezt hogyan magyarázzuk meg fogalmainkkal és hogyan érthetjük meg még jobban ennek a kettőnek az egységét önmagunkban, azt a filozófia vizsgálja. A klasszikus filozófia ezt abban a lapidáris mondatban fejezte ki, hogy az ember egy „animal rationale”: eszes állat. Sok minden közös benne az állatokkal, része az anyagi világnak; másrészt van benne valami sajátos, ami képesíti arra, hogy „okoskodjon”, szellemi tevékenységet is űzzön: megalkossa világképét, kutassa a csillagvilágot, s azt, ami azon túl létezik, keresse a kapcsolatát a transzcendens valósággal. Ma egyesek inkább „mosolygó” vagy „kérdő állatnak” nevezik az embert, mert igazi mosolyt csak nála találnak, és mert az ember szinte mindent megkérdőjelez. Mindenesetre ez a két „oldala” olyan szoros és elválaszthatatlan egységet alkot, hogy mindkettőről azt mondja, hogy „én” esek el, „én” gondolkodom stb.

c) V. FRANKL (1997) emberképében hangsúlyozza az ember „összetett egységét”: „Nos, én úgy szeretném az embert definiálni, mint egységet a sokféleség ellenére. Mert létezik antropológiai egységesség az ontológiai különbözőségek, a különböző létmódok közti különbségek ellenére. Az emberi egzisztencia jele az antropológiai egységesség és az ontológiai különbözőségek egyidejű létezése az egységes emberi létformák és a különböző létmódok között, melyekben részesül.” Dimenzionál-ontológiáról van tehát szó, amelynek két törvénye van. Az első így hangzik:

„Ha egy és ugyanazt a dolgot saját dimenziójából olyan különböző dimenziókba vetítjük, amelyek alacsonyabbak, mint a sajátja, akkor a leképezések ellentmondhatnak egymásnak. Ha például egy poharat – amely mértanilag henger – a háromdimenziós térből a kétdimenziós alul- és oldalnézetbe vetítjük, akkor az egyik esetben kör, a másik esetben téglalap keletkezik. Továbbá, a leképezés ellentmondáshoz is vezet annyiban, hogy mindkét esetben zárt alakzat jön létre, miközben a pohár egy nyitott edény.”

A dimenzionálonológia második törvénye így szól:

„(Nem ugyanazon, hanem) különböző dolgok, saját dimenziójukból (nem különböző dimenziókba, hanem) ugyanabba a dimenzióba vetítve, amely alacsonyabb, mint a sajátjuk, a leképezések (nem mondva ugyan ellent egymásnak) többértelműek lehetnek. Ha például egy hengert, egy kúpot és egy gömböt a háromdimenziós térből a kétdimenziós alulnézet síkjába vetítjük, akkor mindegyik esetben kört kapunk. Tétélezzük fel, hogy olyan árnyékokról van szó, amelyeket a henger, a kúp és a gömb vet. Ekkor az árnyékok annyiban többértelműek, amennyiben – mivel egyformák – nem tudom róluk eldönteni, hogy egy henger, egy kúp vagy egy gömb vetette-e azokat.”

„Hogyan alkalmazzuk mindezt az emberre? Nos, ha mi az embert is a speciális humán dimenzió elhagyásával a biológia és a pszichológia síkjára vetítjük, akkor a leképezések ellentmondhatnak egymásnak. A biológia síkjára való vetítés szomatikus jelenségeket, a pszichológia síkjára való vetítés pszichikus jelenségeket eredményez. A dimenzionálonológia fényében azonban az ellentét nem mond ellent az ember egységességének. Ugyanúgy nem, mint ahogy a kör és a téglalap ellentéte sem mond ellent ama ténynek, hogy egy és ugyanazon henger vetületeiről van szó. De tartsuk szem előtt: az emberi létformák egysége áthidalja ama különböző létmódok sokféleségét, amelyek alkotják; így az olyan ellentétek – mint a szóma és a psziché – áthidalását hiába keressük azon síkokban, amelyekre az embert vetítettük. ... kizárólag a legközelebbi, de magasabb dimenzióban, a specifikusan emberiben találhatjuk meg. ... Az ember lényegéhez hozzátartozik ugyanis, hogy nyitott is, nyitott a világra ... Az emberlét azt is jelenti, hogy az ember túlnő önmagán. Az emberi egzisztencia lényege az öntranszcendencia. Az emberléthez mindig hozzátartozik az is, hogy valaki vagy valami felé irányulunk, hogy valamire rendeltetve vagyunk, hogy egy műnek szenteljük magunkat, egy általunk szeretett embernek vagy Istennek, akit szolgálunk. Ez az ilyen öntranszcendencia szétfeszíti mindazon emberképek kereteit, amelyek egyfajta monadologizmus értelmében az embert úgy fogják fel, mint olyan lényt, aki nem képes értékek és valami értelem felé, a világ felé irányulva kilépni önmagából, hanem olyannyira csak önmaga iránt érdeklődik, hogy kizárólag saját homeosztázisa fenntartása és helyreállítása érdekében tevékenykedik. Hogy a homeosztázis elve sem a biológiában, sem a pszichológiában nem általános – miként ezt Bertalanffy, Allport és Charlotte Bühler bizonyították –, ezt a tényt eme monadologizmus figyelmen kívül hagyja. A biológiai reflexek és pszichológiai reakciók rendszerének zártsága a dimenzionálonológia fényében egyáltalán nem mond ellent az ember ember voltának. Ugyanúgy nem,

mint ahogy a henger alul- és oldalnézetének zártsága sem mond ellent a henger nyitottságának. ... Ezzel meg is érkeznenk oda, ahol a dimenzionálonológia második törvénye az emberre alkalmazható: ha nem háromdimenziós alakzatokat vetítünk a kétdimenziós síkra, hanem személyeket, mint Fjodor Dosztojevszkij vagy Bernadette Soubirous a pszichiátriai síkra, akkor számomra, a pszichiáter számára Dosztojevszkij nem más, mint egy epilepsziás, mint bármely más epilepsziás, és Bernadette nem más, mint egy hisztériás nő vizionáló hallucinációkkal. Amik ők ezen túl, az a pszichiátriai síkra nem képezhető le, hiszen az egyik művészi teljesítménye, a másik vallásos látomása ezen kívül esik. A pszichiátriai síkon belül mindaddig minden többértelmű marad, amíg egészen láthatóvá nem válik valami, ami mögötte vagy felette van, hasonlóan az árnyékhoz, amely annyiban volt többértelmű, amennyiben nem tudtam megállapítani, hogy henger, kúp vagy kör volt-e, ami azt vetette” (FRANKL, 1997, 39–43).

d) A pszichológust és a valláspszichológust annyiban érinti ez a kérdés, hogy alapvetően elfogadja-e az embernek ezt az „összetettséget”, „kettős egységét”, vagy mindenáron próbálja-e redukálni az egyik „összetevőt” a másikra. Ha elfogadja ezt az összetettséget, akkor elvileg több oldalról közelítheti meg a vallásos jelenségek vizsgálatát, ha nem, akkor egyoldalú marad, nem fogja át a teljes emberi valóságot, helytelen kiindulópontból állítja fel hipotéziseit, végzi kutatásait és értelmezi adatait.

Ez magyarázza meg, hogy újabb valláspszichológiai munkákban különböző elméletekkel és módszerekkel találkozunk. A HOOD (1995) által szerkesztett kötetben több mint tíz elmélet és a hozzájuk kapcsolódó megközelítési módok kapnak helyet. Közülük három a mélylélektanhoz tartozik (a freudi, a jungi és a tárgykapcsolat-elmélet); négyet „a nagyobb pszichológiai irányzatok” közé sorol (a fejlődés-, a kognitív, az affektív és a behaviorista elmélet); hármat pedig „specifikus pszichológiai szempontokként” kezel (a szerep-, az attribúciós és a kötődéselmélet), amelyek inkább a szociálpszichológia és a tanuláselméletek körébe tartoznak. A kötetben helyet kapnak még a fenomenológiai megközelítés, valamint a sajátos érdeklődési területek. Ez utóbbiaknál hármat említ meg: a test és a vallási tapasztalat, a transzperszonális elmélet és a vallási tapasztalat, a feminista elmélet és a vallási tapasztalat.

CORVELEYN (1996) a valláspszichológiában szükségesnek tartja, hogy külön kidolgozzuk a klinikai módszert. A valláspszichológia klinikai pszichológiájának egyik feladata az, hogy vizsgálja és elmélyítse a vallásosság szerepét a pszichoterápiában, másrészt pedig segítse megkülönböztetni a rendkívüli vallásos tapasztalatokat a beteges vallásosságtól.

FRAAS (1990) a valláspszichológiát a teológia részének tekinti, teológiai megközelítést alkalmaz valláspszichológiájában. Egyeseknek talán furcsának tűnhet, ha valaki a teológiai módszert alkalmazza a pszichológia területén. De WEISSMAHR (1999) rámutat arra, hogy a mai teológiát is tekinthetjük tudománynak, vagyis „az állítások olyan rendszerének, mely arra szolgál, hogy egy meghatározott témakörre vonatkozóan és bizonyos szempont szerint ismereteket szerezzen és rendszerezzen oly módon, hogy állításainak igaz voltát meg tudja alapozni, azaz egy vitában a mellette szóló érveket belátható módon tudja előadni”.

Mindenesetre BELZEN és CORVELEYEN (1999) hangsúlyozza, hogy a valláspszichológia nem elégedhet meg az általános pszichológiától átvett módszerekkel, mint például a szoros értelemben vett kísérletek, a kérdőívek, statisztikai eljárások. Ezeket nem szabad elhanyagolni. Ténylegesen azonban úgy tűnik, hogy kialakult egy felfogás, miszerint csak ezek lehetnek az igazi valláspszichológia „tudományos módszerei”. A valláspszichológia sajátos természete megkívánja, hogy ismét helyet kapjanak benne a régebben alkalmazott – és szellemtudományinak nevezett – eljárásmodszerek is, mint a vizsgált személy közlései, a biográfiai interjúk, a személyes iratok elemzése, a kifelé is megnyilvánuló és bizonyos fókig ellenőrizhető intro-spekció stb.

A személyiség vizsgálatánál már ALLPORT (1980) sürgette, hogy tanulmányozni kell a személy egész életútját. Újabban pedig egyre többen mutatnak rá arra, hogy a pszichológia számos területén nem elegendő pusztán figyelembe venni az ember viselkedését és az ezt kiváltó külső, „kézzelfogható” (mérhető) körülményeket. Fel kell tárnunk azokat a belső folyamatokat is, amelyek a cselekvéshez vezetnek. A pszichológia mindaddig csonka vagy torz tudomány marad, amíg nem vizsgálja, nem veszi figyelembe a cselekvéshez vezető „benső” szándékokat, érzelmeket, döntéseket. Csupán a külső (megelőző és kísérő) körülmények ismerete ritkán ad teljes felvilágosítást az emberi cselekvésről. Az emberi tevékenység jelentős része szándékos, vagyis megismerést, érzelmi reakciókat és állásfoglalást tételez fel: tudatos döntéseken alapszik (JÜTTEMANN, 1983; JÜTTEMANN, THOMAE, 1987).

Nem mindegyik megközelítési módszer egyformán alkalmas minden vallásos megnyilvánulás vizsgálatára, az egyes területeken végzett kutatások száma sem azonos. Mindenesetre ez a sokrétűség csak úgy érthető meg, és csak akkor nem vetjük el eleve az így elért eredményeket, ha ténylegesen elfogadjuk, hogy az ember „összetett egységet” alkot. Akkor járunk helytelen úton, ha a személyiség egyik vagy másik összetevőjét, vagy magát a személy egységét eleve kizárnánk, illetve mindent csak egyetlen dimenzióra akarnánk redukálni. A pszichológia kiépülésének kezdetén azért kerülhettek zsákutcába a valláspszichológiai próbálkozások, mivel eleve kizárták, redukálták az egyik sajátosan emberi „összetevőt”.

Több mai valláspszichológiai iránynak egyik hiánya pedig az, hogy a vallást csak egyetlen, az érzelmi oldalról, illetve a vágy irányából közelíti meg. Megfelelnek az értelem és a személyi döntés jelentőségéről az ember életében, és ezeknek a tényezőknek a befolyásáról a világnézet és a vallás terén. Ezekkel az irányokkal szemben hangsúlyozza WIKSTRÖM (2000), hogy ily módon pszichológusként vajmi kevés az esélyünk arra, hogy a valóság „mint olyan” közelébe férközzünk. A lélek-tan inkább a lelki valóságként átélt élményeket tanulmányozza egy érthetővé tételüket célzó, többé-kevésbé fejlett, dogmatikus vagy misztikus rendszerben. Wikström szerint is a pszichoanalitikus (egyéni), a szociálpszichológiai (kulturális), valamint egzisztencialista (értelmi) megközelítés egyaránt nélkülözhetetlen a vallásosság pszichológiai megközelítésében. Csak ilyen többdimenziós úton világíthat rá elegendő tárgyilagossággal a tudós az emberi élet legmélyebb és legdöntőbb megnyilvánulásának, az ember Istenhez való kapcsolatának módozataira.

IRODALOM

- ALBRECHT, C. (1951) *Psychologie des mystischen Bewusstseins*. Schönemann, Bremen
- ALLPORT, G. W. (1950) *The Individual and His Religion*. MacMillan, New York
- ALLPORT, G. W. (1980) *A személyiség alakulása*. Gondolat Kiadó, Budapest
- ASANGER, R., WENINGER, G. (1994) *Handwörterbuch Psychologie²*. Beltz, Psychologie -Verlag-Union, Weinheim
- ASSAGIOLI, R. (1988) *Psychosynthese²*. Astrologisch-Psychologisches Institut, Adliswil-Zürich
- BÁNLAJKY É., KARCZUB GY., szerk. (1999) *A nevelésről ... A szabadságról ... A Szentről ...* Faludi Akadémia – Katolikus Pszichológusok Baráti Köre, Budapest
- BÁNLAJKY É., KARCZUB GY., szerk. (2000) *A hitről*. Faludi Akadémia – Katolikus Pszichológusok Baráti Köre, Budapest
- BÁNLAJKY É., KARCZUB GY., szerk. (2001) *A családról*. Faludi Akadémia – Katolikus Pszichológusok Baráti Köre, Budapest
- BATSON, D. C., SCHOENRADE, P., VENTIS, W. L. (1993) *Religion and the Individual. A Social-Psychological Perspective.²* Oxford University Press, New York–Oxford
- BAUMGARTNER, I. (1990a) *Pastoralpsychologie. Einführung in die heilende Seelsorge*. Patmos, Düsseldorf
- BAUMGARTNER, I., Hrsg. (1990b) *Handbuch der Pastoralpsychologie*. Pustet, Regensburg
- BEIRNAERT, L. (1966) *Expérience chrétienne et psychologie*. L'Épi, Paris
- BEIRNAERT, L. (1987) *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*. Seuil, Paris
- BEIT-HALLAMI, B., ARGYLE, M. (1997) *The Psychology of religious behavior, belief and experience*. Routledge, London–New York
- BELZEN, J. A., CORVELEYN, J. (1999) The Quest for Relevance. Clinical Psychology of Religion and its Way of Knowing. In Belzen, J. A., Corveleyn, J. (eds) *Crossing Boundaries in Psychology of Religion*. Åbo Akademi University
- BENKŐ A., NUTTIN, J. (1956) *Examen de la personnalité chez les candidats à la prêtrise*. Nauwelaerts – Publ. Univ. de Louvain, Paris–Leuven
- BENKŐ A. (1998) A személyiség erkölcsi és vallási fejlődése. In Horváth-Szabó K. (szerk.) *Lélekvilág*. 11–74. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, BTK, Piliscsaba
- BENKŐ A., SZENTMÁRTONI M. (1981) *Testvéreink szolgálatában*. Prugg Vlg., Eisenstadt
- BODROG M. (1999) *Izgalmas lélektan*. Paulus Hungarus: Kairosh, Budapest
- BUBER, M. (1991) *Én és te*. Európa Kiadó, Budapest
- CARVER, C. S., SCHEIER, M. F. (1998) *Személyiségpszichológia*. Osiris, Budapest
- CORVELEYN, J. (1996) Clinical Psychology of Religion between Pastoral Psychology and General Psychology of Religion. In Demarinis, V., Wikstrom, O. (eds) *Clinical Psychology of Religion*. 96–105. FRN, Stockholm
- DALBIEZ, R. (1936) *La méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne*. DDB, Paris
- DIETERICH, M. (2000) *Pszichológia és lelkipáztorkodási kézikönyv*. SZIT, Budapest
- ERIKSON, E. H. (1991) *A fiatal Luther és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest
- EYSENCK, M., KEANE, M. T. (1997) *Kognitív pszichológia*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest
- FLOWER, J. W. (1991) *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloher Vlgshaus, Gütersloh

- FRAAS, H.-J. (1990) *Die Religiositaet des Menschen. Ein Grundriss der Religionspsychologie.*² Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- FRANKL, V. E. (1997) *Orvosi lélekgondozás.* ÚR, Budapest
- FREUD, S. (1987) *Mózes, az ember és az egyistenhit.* Európa Kiadó, Budapest
- FREUD, S. (1990) *Totem és tabu.* Göncöl Kiadó, Budapest
- FREUD, S. (1991) *Egy illúzió jövője.*² Párbeszéd Kiadó, Budapest
- FROMM, E. (1955) *A pszichoanalízis és a vallás.* Akadémiai Kiadó, Budapest
- GINS, K. (1961) Studien zur Mystik: „Vormystische Erscheinungen”. *Zeitschrift für Menschenkunde*, 25, 15–41.
- GINS, K. (1967) Experimentell untersuchte Mytik- fragwürdig? *Archiv für Religionspsychologie*, 9, 213–253.
- GIRGENSOHN, K. (1921) *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Bertelsmann, Gütersloh
- GODIN, A., ed. (1957) *Recherches et réflexions.* Lumen Vitae, Bruxelles
- GODIN, A., ed. (1961) *Adulte et enfant devant Dieu.* Lumen Vitae, Bruxelles
- GODIN, A., ed. (1964) *De l'expérience à l'attitude religieuse.* Lumen Vitae, Bruxelles
- GODIN, A., ed. (1967) *Du cri à la parole.* Lumen Vitae, Bruxelles
- GODIN, A., ed. (1971) *Mort et présence.* Lumen Vitae, Bruxelles
- GODIN, A. (1986) *Psychologie des expériences religieuses.* Centurion, Paris
- GODIN, A., HALLEZ, M. (1964) Images parentales et paternité divine. In Godin, A. (ed.) *De l'expérience à l'attitude religieuse.* 81–114. Lumen Vitae, Bruxelles
- GÖRRES, A. (1958) *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse.* Kösel, München
- GÖRRES, A. (1978) *Kennt die Psychologie den Menschen?* Piper, München-Zürich
- GROF, ST. (1985) *Geburt, Tod und Transzendenz. Neue Dimensionen in der Psychologie.* Kösel, München
- GROF, ST. (1994) Das Heilungspotential aussergewöhnlicher Bewusstseinszustände. Beobachtungen aus der psychodelischen und holotropen Therapie. In Zundel, E., Loomans, P. (eds) *Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Konzepte und Methoden transpersonaler Psychotherapie.* 159–204. Herder, Freiburg
- GROM, B. (1992) *Religionspsychologie.* Kösel-Vandenhoeck & Ruprecht, München-Göttingen
- GROM, B., HELLEMEISTER, G., ZWINGMANN, CH. (1996) *Münchener Motivations-psychologisches Religiositäts-Inventar (MMRI).* Hochschule für Philosophie, Philos. Fak. S. J., München
- GRUEHN, W. (1960) *Die Frömmigkeit der Gegenwart: Grundtatsachen der empirischen Psychologie.*² Fr. Bahn, Konstanz
- GYÖKÖSSY E. (1996) *Magunkról magunknak.* Szent Gellért Kiadó, Budapest
- HÉZSER G. (1996) *A pásztori pszichológia kézikönyve.* Kálvin Kiadó, Budapest
- HOOD, R. W., ed. (1995) *Handbook of Religious Experience.* Religious Education Press, Birmingham, Alabama
- HOOD, R. W., SPILKA, B., HUNSBERGER, BR., GORSUCH, R. (1966) *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*², Guilford Pr., New York
- JAMES, W. (1982) *The Varieties of Religious Experience.* Penguin Books, New York
- JELENITS I., TOMCSÁNYI T., szerk. (1988) *Tanulmányok a vallás és a lélektan határterületeiről.* Kiadja a Római Katolikus Szeretetszolgálat Ifjúság- és Családsegítő Csoportja, és a Szege-d-Csanádi Püspökség

- JELENYI I., TOMCSÁNYI T., szerk. (1990) *Egymás közt – egymásért*. A XIII. Ker. Híd Családsegítő Központ és a Szeged-Csanádi Püspökség
- JUNG, C. G. (1991) *Psychologie und Religion*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München
- JUNG, C. G. (1993) *Mélységeink ösvényein*. Gondolat Kiadó, Budapest
- JÜTTEMANN, G., Hsrg. (1983) *Psychologie in der Veränderung*. Beltz, Weinheim
- JÜTTEMANN, G. THOMAE, H., Hsrg. (1987) *Biographie und Psychologie*. Springer, Berlin
- KRIZ, J. (1994) Transpersonale Psychologie. In Asanger, R., Wenninger, G. (Hrsg.) *Handwörterbuch Psychologie*.⁵ 797–802. Beltz, Psychologie-Verl.-Union, Weinheim
- KURTINEZ, W. D., AZMITIA, M., GERWITZ, J. L. (1992) *The Role of Values in Psychology and Human Development*. J. Wiley, New York
- MASLOW, A. H. (1968) *Toward a Psychology of Being*.² Van Nostrand, New York
- MEISSNER, W., S. J. (1984) *Psychoanalysis and Religious Experience*. Yale University Press, New Haven
- MEISSNER, W., S. J. (1987) *Life and Faith. Psychological Perspectives on Religious Experience*. Georgetown University Press, Washington
- NUTTIN, J. (1950) *Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme*. Nauwelaerts – Publ. Université De Louvain, Paris–Leuven
- NUTTIN, J. (1976) *Human Motivation and Time Perspective*. Manuscript. University of Leuven, Department of Psychology, Leuven
- OSER, FR., GMÜNDER, P. (1992) *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*. Gütersloher Verlag G. Mohr, Gütersloh
- PLÉH, CS. (1992) *Pszichológiatörténet*. Gondolat Kiadó, Budapest
- POTEMPA, P. R. (1958) *Persönlichkeit und Religiosität*. Hogrefe, Göttingen
- RIZZUTO, A.-M. (1979) *The Birth of The Living God*. Univ. Chicago Press, Chicago
- RULLA, L. M. (1975) *Psicologia del profondo e vocazione*. Marietti, Torino
- SAJGÓ SZ., KARCZUB GY., szerk. (1996) *Az emberről ... A bűnről ...* Faludi Akadémia–Katolikus Pszichológusok Baráti Köre, Budapest
- SCHARFENBERG, J. (1985) *Einführung in die Pastoralpsychologie*. Vandenhoeck, Göttingen
- SCHORSCH, Ch. és munkatársai (1997) New Age. In Gasper, H., Müller, J. Valentin, Fr. *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*.⁵ 753–761. Herder, Freiburg–Wien
- SCHWEITZER, FR. (1999) *Vallás és életút*. Kálvin Kiadó, Budapest
- SCOTT PECK, M. (1997) *A járatlan út*. Park Kiadó, Budapest
- SPERRY, R. W. (1988) Psychology's Mentalist Paradigm and the Religion/Science Tension. *American Psychologist*, 43, 8, 607–613.
- SPRANGER, E. (1924) *Psychologie des Jugendalter*. Quelle und Meyer, Leipzig
- SPRANGER, E. (1950) *Lebensformen: Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*.⁵ Neomarus, Tübingen
- SUNDÉN, H. (1966) *Die Religion und die Rollen*. A. Töpelmann, Berlin
- SÜLE F. (1997) *Valláspatológia*. Gyúró Art Press, Szokolya
- SZENTMÁRTONI M. (1997) *Pasztorálpszichológia*. PPKE HK, Budapest
- SZENTMÁRTONI M., BENKŐ A. (1984) *A lelkiélet lélektanához*. Prugg Vlg., Eisenstadt
- TOMCSÁNYI T., CORVELEYN, J., CSÁKY-PALLAVICINI R. (2001) Az európai valláslelektan az ezredfordulón. *Pszichoterápia*, 10, 3, 197–204.

- TÓTH B. (1996) A valláslélektan szempontjai. Elméleti megfontolások a pasztorálszichológia létjogosultságához. *Pszichoterápia*, 5, 251–277.
- UTSCH, M. (1998) *Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*. Kohlhammer, Stuttgart
- VERGOTE, A. (1987) *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*. P. Mardaga, Bruxelles
- VERGOTE, A. (2001) *Valláslélektan*. Semmelweis Egyetem TF., Budapest
- VERGOTE, A., TAMAYO, A., eds (1981) *The Parental Figures and the Representation of God*. The Hague, Mouton
- VETŐ L. (1966) *Tapasztalati valláslélektan*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest
- WEISSL, A. (2000) *Mythos und Religion in der Völkerpsychologie von Wilhelm Wundt*. Diss. Univ. Wien
- WEISSMAHR, B. (1999) Hit és tudomány a katolikus teológia szemszögéből. A keresztény teológia tudomány jellege. *Magyar Tudomány*, 106 (új folyam), 514–526.
- WICKS, R. J., PARSONS, R. D., CAPPS, D. E. (1985) *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*. Paulist Pr. New York–Mahwah
- WICKS, R. J., CAPPS, D. E. (1993) *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*. Volume 2, Paulist Pr. New York–Mahwah
- WIKSTRÖM, O. (2000) *A kifürkészhetetlen ember. Létkérdések, Pszichoterápia, Lelkipásztorlás*. Animula Kiadó, Budapest
- WILBER, K. (1977) *The Spectrum of Consciousness*². Quest, Wheaton
- WULFF, D. M. (1997) *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*². J. Wiley, New York
- WUNDERLE, G. (1922) *Einführung in die moderne Religionspsychologie*. Kösel – Pustet, München
- WUNDT, W. (1905) *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Bd. II/1 Mythos und Religion*. Engelmann, Leipzig
- WUNDT, W. (1915) *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Bd. II/3*². *Mythos und Religion*. A. Kröner Verlag, Leipzig

FROM THE PSYCHOLOGY OF RELIGION TO THE PSYCHOLOGY OF RELIGIOUSNESS

BENKŐ, ANTAL

W. Wundt and W. James, founders of modern and scientific psychology published their study on religion about a hundred years ago. It was almost at the same time that S. Freud became explicitly concerned with religion. In a short time, however, religion almost completely disappeared from the bibliography of psychology. It was treated as a peripheral phenomenon for decades, while it once again became a significant field of research after the 60's. Why is that change? Who were the significant psychologists of religion in the past century? What important methodological questions are there in the foreground of psychology of religion today? The study attempts to shed light on these questions.

Key words: *history of psychology of religion, religion, religiousness*

ATTRIBÚCIÓ, SZEREPEK, VALLÁS

SUNDÉN VALLÁSOS SZEREPELMÉLETÉNEK TEORETIKAI ELEMZÉSE ÉS A VALLÁSOS ÉLMÉNYEK ATTRIBÚCIÓS MEGKÖZELÍTÉSE

WIKSTRÖM, OWE

Uppsala University, Svédország
E-mail: owe.wikstrom@ted.un.se

Hjalmar Sundén [1908] 1967-től 1975-ig volt az Uppsalai Egyetem Valláspszichológiai Tanszékének tanára. Tudományos karrierjét az Ótestamentum és az Újtestamentum tanulmányozásával kezdte, majd a vallástörténettel foglalkozott; doktori disszertációját Henri Bergsonról írta 1940-ben. Előadásain és tanítása során többször is kiemelte, mennyire fontos, hogy a vallás pszichológiai értelmezésének nézőpontja túllépjen a kulturális és történelmi kereteken.

Koherens elméletet alakított ki a vallásos élmények dinamikájáról és strukturájáról, amelyben különös hangsúlyt fektet a vallásos élményre mint perceptuális folyamatra. Ugyanakkor nyitott az alternatív elméleti modellek irányába, mint a pszichoanalízis vagy a tudásszociológia. Fő elméleti művei (1966, 1967, 1974) mellett hozzájárult olyan személyiségek jobb megértéséhez is, mint svédországi Szent Brigitta (1973), vagy ávilai Teréz (1971).

Továbbá elmélete segítségével ma már jobban megérthetünk olyan történelmi alakokat, mint Wesley (KÁLLSTAD, 1974) és Newman (CAPPS, 1982a), vagy jobban látjuk a glosszológia élményét (HOLM, 1976; MALONY, LOVEKIN, 1985), Isten útmutatását (WIKSTRÖM, 1975), az „Isten unokái” konfliktust (HOLMBERTH, 1980), a meditációt (VAN DER LANS, 1985), a vallás pszichopatológiáját (WIKSTRÖM, 1980, 1982a, 1982b). Sundén szerepelméletével kapcsolatban UNGER (1976) és PETERSSON (1977) végzett elméleti és kísérleti kutatásokat.

Jelen cikkem célja, hogy bemutassa Sundén elméletének alapfogalmait, és rámutasson, mennyiben járult hozzá a vallás pszichológiájához az attribúciós elmélet és a szerepátvétel-elmélet (role-taking theory) által (SPILKA, SHAVER, KIRKPATRICK, 1985). Befejezőként olyan filozófiai kutatási eredményeket szeretnék bemutatni a miszticizmusról, amelyek szerint az intenzív vallási élményt meghatározzák a kulturálisan kialakított referenciakeretek.

Kulcsszavak: szerepelmélet, szerepátvétel, attribúció, misztikus élmények

SUNDÉN SZEREPÁTVÉTELI ELMÉLETE

SUNDÉN (1974, 22) saját szavaival élve a szerepátvétel-elmélet a válasz arra az alapvető kérdésre, hogy „...hogyan lehetséges bármilyen vallási élmény pszichológiai értelemben vett létezése?”

A vallásos élmények elméletének kialakításakor a probléma megoldására három elméleti területből is merített. Először is abból, amely később *tudásszociológia* néven vált ismertté, és ennek is különösen azon kijelentéséből, hogy a kultúra kínálja nyelvi rendszerek meghatározzák, kiformálják a valóság szociálisan meghatározott szemléletét. Egy ilyen sajátos nyelvrendszernek tekinthető a vallási mítosz is, amelyben történetek sora hangzik el az isten/istenek és az ember közötti interakciókról.

Másodszor ezt a szociokulturális perspektívát kombinálja a *szociálpszichológiai* megfigyelésekkel a szerepek funkciójáról a társas interakciókban. A szerepek nemcsak viselkedési mintázatokat, hanem perceptuális mintázatokat is tartalmaznak, hiszen a szerepek elvárásokat alakítanak ki az emberben arról, hogy hogyan fog „a másik” irányukban viselkedni egy társas diádban vagy triádban. Sundén elméletében a kétszemélyes szerepsituációk állnak a figyelem fókuszában. Ezek a szerepek lehetnek olyan társas szerepek, amelyeket papok, a vallásos szülők vagy egyéb vallásos „jelentős mások” Istennel való kapcsolata alakít ki bennünk, vagy lehetnek – Sundén szavaival élve – „a vallási tradíciók rögzült szerepei” is. Ezekre a tradicionális szerepekre szolgálhatnának példaként a bibliai személyek, akik Istennel érintkeznek az Ótestamentumban, vagy Krisztussal az Újtestamentumban. Harmadrészt ezt a szerepelméleti modellt kombinálja egy *pszichológiai percepció*s modellel. A vallásos élmény mint percepció szükséges feltétele, hogy dinamikus interakció jöjjön létre a külső ingerek és a szerepelvárásban található készenlét között.

Ezek után vizsgáljunk meg részletesebben néhányat ezek közül az alapállítások közül.

MÍTOSZ, PERSPEKTÍVA, NÉZŐPONT ÉS PERCEPCIÓ

SUNDÉN írásaiban kritizálta az általa „naiv realizmus”-ként emlegetett jelenséget. Hangsúlyozza azt a tényt, hogy a valóság – legyen az tudományosan megalapozott vagy vallásos – mindenképpen szociális megegyezés (1966, 48). Mind a valóság tudományos modellje, mind az alapvető vallásos szövegekben található mítoszok és fogalmak alkotják az alapját a szociálisan meghatározott élményeknek és valóság-észlelésnek. Nézetét olyan klasszikus szövegekre alapozza, mint például Geertzé:

„...a vallás fontossága abban a képességében rejlik, hogy az egyén vagy a csoport számára általános, de mégis megkülönböztető erejű fogalmak forrását képezi, egyrészt a világról és az énről, valamint ezek kapcsolatáról (nézőpont), másrészt a személyben gyökerező, nem kevésbé disztinktív mentális diszpozíciókról (modell a nézőpontról). A vallásos fogalmak átlépik meghatározott metafizikai kontextusukat, és általános ismeretkeretet adnak, amelynek segít-

ségével a tapasztalatok széles sávjának – az intellektuálistól az érzelmin keresztül a morálisig – értelmet tudunk adni.” (GEERTZ, 1973, 123.)

Sundén azonban egy lépéssel tovább halad, és ezt az elgondolást párosítja azokkal a néprajzi megfigyelésekkel, melyek szerint – pszichológiai szempontból nézve – a vallásos mítoszok, modellek és szerepek általában meghatározott perceptuális „készenlétet” (perceptual set) hoznak létre (HALLOWAY, 1951), és hogy egy csoport perspektívái megerősíthetik, legitímálhatják és fenntarthatják ezt a referenciakeretet.

A perspektívák folyamatos valóságtesztelés alatt állnak. Minden percepció alapvetően feltételezés. Mivel az egyes nézetek alapján bizonyos dolgokat magától értetődőnek veszünk, minden egyes szituációt egy elvárásnyalábbal közelítünk meg; s ha az események elvárásaink halmazának nagy többsége szerint történnek, akkor maga a perspektíva is megerősödik. A perspektívák alapvető pillérei tehát a megerősítő válaszok (SHIBUTANI, 1955, 569).

A szerepátvétel-elmélet egyik kulcsszava a „mintázat” (pattern). Más írásaiban Sundén a „referenciakeretek” vagy „referenciarendszerek” kifejezéseket használja (SUNDÉN, 1966, 69). A perceptuális folyamatokat a következőképpen írja le:

1. érzékelési megkülönböztetés;
2. érzékelési folyamatok;
3. a perceptuális (észlelési) mintázat keresése és felfedezése, amelynek segítségével az érzékelési folyamatokat értelmezni tudjuk; és
4. a megtalált mintázat strukturálja a tartalmat, és jelentést ad a perceptuális tartalomnak (SUNDÉN, 1974, 21).

A vallásos referenciakeret tartalmaz bizonyos szerepeket, melyeket pszichológiai nézőpontból perceptuális mintázatoknak is tekinthetünk. A szerepátvétel azt jelenti, hogy eléggé a másik helyébe tudjuk helyezni magunkat ahhoz, hogy bejósoljuk, hogyan fog reagálni a másik (SUNDÉN, 1967). A szerep tehát részben viselkedési modell, részben pedig elvárás arra nézve, hogy hogyan fog a „másik” egy kétszerepes rendszerben viselkedni. A vallásos szerep által meghatározott *elvárás megerősítésre kerülhet*, és ez az, ami az olyan vallásos élményekben történik, melyek interakcionális természetűek („a másik beszélt vagy cselekedett, Isten nem csupán fogalom, hanem élő személy”).

A percepció szempontjából összefoglalván a fentieket: a szerep, az ezzel kapcsolatos elvárások és azok megerősítései szorosan összefonódnak.

SZEREPA TVÉTEL

Kezdjük talán egy jellemző idézettel:

Az emberi lény kulturális eszkörendszere nagyrészt szerepekből áll, melyeket a környezettől vesz át. Ebbe a társadalom vallásos hagyományában való rész-

vétel is beletartozik; ez utóbbit azonban pszichológiai szempontból tekinthetjük úgy is, mint szerepek halmazát. Végző soron ez a hagyomány az istenekre és az emberekre vonatkozik, és arra, ahogyan ezek egymással kapcsolatban, interakcióban állnak. Annak kimondása tehát, hogy ez valójában szerepek összessége, igazából nem más, mint egy közismert tény terminus technicus megfogalmazása. A megfogalmazás azonban mégsem jelentéktelen. Ha megfigyeljük, hogy milyen mértékben épülnek fel még saját pszichikus aktivitásaink is szerepátvételtől (roll-taking) és szerepfelvételtől (roll-adopting) vagy mások szerepeinek az elővételezéséből, valamint azt a tényt is, hogy a perceptuális folyamat fent említett tulajdonságai miatt megengedi bármely és minden egyes perifériális neurális folyamat feldolgozását, amelyek ezért értelmes motivációmintázattá állnak össze, akkor ennek alapján egy isten vagy egy lélek megtapasztalása funkcionális szempontból olyan természetes kellene hogy legyen, mint bármely tárgyé; azzal az előfeltételezéssel élve, hogy az istenek és a lelkek pszichológiai nézőpontból valójában szerepek, és hogy jelentőségük van a csoport számára, amelyben az illető él (SUNDÉN, 1966, 54).

Így hát bevezettük a pszichológia fogalmait a vallás területére, hogy tudományosan is megragadhatjuk a vallásos élményeket. A szerepek interakciós jelenetek az isten/istenek és az ember között, ahogyan azokat a bibliai vagy mitológiai narratív szövegek írják le. Ezek a szerepek strukturáló perceptuális mintázatként működnek a papot, a gurut vagy a swámit hallgató vagy a szent szövegek olvasója számára, vagy amikor az egyén az írásokból emlékezetébe idéz egy bizonyos személyt.

A keresztény hagyományban sok jelenetet találhatunk a Bibliában, amelyben a személyek úgy írják le élményeiket, mint akik Istennel kapcsolatban vannak. Ezen emberek mindegyikének a beszélgetőtársa a „másik” (Isten vagy Krisztus). Isten – mint a történelem istene is – feltűnik a Bibliában, és ilyenkor az emberekkel való bánásmódja és interakciója nem jelent semmi rendkívüli eseményt vagy történést. Ezért van az, hogy (az Isten beszélgetőpartnere szerepét felvállaló) a totalitást, melynek definíciója: „minden, mi neki megfelel” (SUNDÉN, 1974, 35), úgy látja, mint Istentől eredő jelet vagy cselekedetet, és nem úgy tekinti, mint véletlen eseményt vagy a sors esetleges játékát.

Ha valaki azonosítja magát az Írások valamely szereplőjével, akkor elvárja, hogy az ő jelenete is a bibliaihoz hasonlóan alakuljon. Sundén szavaival élve, amikor valaki átveszi az írásbeli ember szerepét, akkor felveszi vagy feltételezi a „másik” szerepét is. Azt várja el, hogy Isten úgy bánjon vele is abban a szituációban, mint ahogyan azzal a személlyel bánt, aki az Írásban szerepelt (SUNDÉN, 1970).

Más szavakkal: egy szereplővel való azonosulás vagy az Isten-beszélgetőtárs szerepének a felvétele feltételezi azt is, hogy a személyben megvan a készenlét arra, hogy Isten jelenlétének tudatában legyen. Amikor a vallásos referenciakeret aktív, akkor az egyén hajlandóságot mutat a valóság alternatív észlelésére (SUNDÉN, 1970).

A vallásos hagyományt Sundén szerint tekinthetjük úgy is, mint egy nyelvet. Ha a személy már magáévá tette ezt a hagyományt és ezeket a belsővé vált mintá-

zatokat rendszeres bibliaolvasással, mise- és prédikációhallgatással fenntartja, akkor kielégítően teljesülnek a feltételek Isten perceptuális élményének megéléséhez. Ha a referenciakeret aktiválódik, akkor az olyan ingereket, amelyeket egyébként figyelmen kívül hagynánk, nemcsak hogy megfigyeljük, hanem kombináljuk is, és egy élő és cselekvő „másiknak”, Istennek tulajdonítjuk azokat.

Ebből az is következik, hogy amik Istent „élő” valósággá teszik, valójában mindennapi jelenségek, amelyek a belső vagy külső világban mennek végbe. Ugyanezeket az eseményeket technikai vagy világi fogalmakkal is leírhatnánk, de ilyen esetekben az ember ezeket úgy észleli, mint valószínűség, a sors keze vagy véletlen egybeesések, netán esetlegességek, netán mint üres szándék. A kettős szerepben azonban aktiválódik az „Isten cselekedetei” attribúció. A szerepelmélet értelmében a vallás definíciója: „a kapcsolat mint dialógus a létezés egésze felé, ám ez a kapcsolat a szerepek által strukturált, és a szerepek nélkül eltűnik” (SUNDÉN, 1974, 34).

A vallásos élményt tehát tekinthetjük úgy is, mint egy perceptuális figura-háttér váltást; gondoljunk a Rubin-serleg kísérletben a váza és az arcok közötti fázisváltásra. Sundén állítása szerint ez a struktúraváltás akkor következik be, ha az egyik értelmezési keret (a világi) helyét elfoglalja a vallásos értelmezési keret, vagy éppen fordítva (SUNDÉN, 1966, 119). Az elméletből nem derül ki tisztán, hogy az ilyen újraértelmező átstrukturálásnak mik is a feltételei (és itt lehet a segítségünkre az attribúcióelmélet), de mindenképp szükséges, hogy a vallásos referenciakeret a személy számára hozzáférhető legyen. Ha a perceptuális tartalom a vallásos struktúra formáját veszi fel, akkor a központi feldolgozás (mintakeresés és illesztés) a vallásos szerep szerint megy végbe. Ha azonban a perceptuális tartalom technikai-mechanikai struktúrát vesz fel inkább, akkor a központi feldolgozás a technikai vagy világi rendszeren keresztül megy végbe.

Sundén írásaiból nem derül ki egyértelműen, hogy ezek a folyamatok hogyan kezdődnek és folynak le. Alapvetőnek tűnik azonban az olyan helyzetek szerepe, amelyeknél a mechanikai-technikai mintázatok „nem elégségesek” (1970, 26), vagy az olyan helyzetek, amelyekben az egyén hajlamos arra, hogy a valóság változatosságát egyként mint totalitást tekintse.

Nos, a vallásos mítoszok szerepének a funkcióját leírhatjuk úgy is, hogy segítenek az embereknek megtalálni az univerzális, mindent magukba foglaló mintázatokat, s hogy az egység gondolatát hozzákapcsolják a változatossághoz. (Más szövegekben ezt Sundén totalitásnak, egységnek, egésznek, „minden”-nek, kozmosznak és hasonlónak nevezi.)

Az ő szavaival élve: ez megmutatja, hogy két különböző és egymást kölcsönösen kizáró értelmezési struktúráról van szó. Az egyik a mechanikus szintű, amely a „természeti törvények megváltoztathatatlanságával” foglalkozik; másrészt ott a szándék szintje. A fázisváltás nemcsak a mechanikus fázisból az intencionális fázisba jutást, hanem a sokoldalúságból a totalitásba, egységességbe fordulást is jelenti.

Ami a fázisváltást illeti, nagyon érdekes megvizsgálni a létrejöttét az attribúció fényében, valamint meghatározni a situációs és diszpozicionális faktorok szerepét a fázisváltás létrejöttében.

SZEREPÁTVÉTEL ÉS ATTRIBÚCIÓ

Először is láthatjuk, hogy SPILKA és munkatársai 1985-ös írásával ellentétben Sundén nem szentel figyelmet az attribúciónak, s nem is tekinti azt úgy, mint a vallásos élmény pszichológiailag meghatározó faktorát. Ehelyett elméletét, a vallás mint párbeszéd elméletet a különböző vallási hagyományok elbeszélő történeteinek szerepfunkcióival köti egybe. Csupán mint egyszerű ténynt említi meg, hogy az emberben megvan a hajlam, hogy még magának a világnak mint egésznek jelentést tulajdonítson. Ebből következik, hogy mindazok az alapvető folyamatok, amelyeket az attribúcióelmélet az attribúció hátterében feltételez – a „világ jelentéssel való telítettsége” felfogásnak a szükséglete, az események bejósolásának és irányításának a szükséglete, az önkép és az önmegebecsülés megtartásának és megvédésének a szükséglete (SPILKA és munkatársai, 1985) – fontos kiegészítői és kiterjesztései Sundén szerepátvétel-elméletének.

Másodsorban Sundén az attribúció oldaláról tekintve a problémának csak az egyik oldalára hívja fel a figyelmet. A vallásos élményt mint pusztá perceptuális jelenséget írja le, és nem kapcsolja a perceptuális szerepek elméletét a soknak, a kognitív fogalmi mintázatoknak a funkciójához, amelyeket a rendszeresen gyakorolt vallás és a teológia tanulmányozása alakít ki. Ellenkezőleg, Sundén következetesen azt állítja, hogy a rendszeres skolasztikus teológia nehezítheti vagy akár meg is akadályozhatja, hogy az egyén valódi perceptuális élményt éljen át a „másik”-kal való interaktív találkozásról. Mivel elméleti fogalmait arra építi, hogy a vallás maga is egy dialógus tapasztalása, szükségessé vált a szerepnek mint pszichológiai fogalomnak a bevezetése.

Harmadszor Sundén kritizálja Rudolph Otto, Schleiermacher és mások azon feltevéseit, mely szerint létezik egy speciális „minőség” (a rettenetesnek és az elbűvölőnek, valamint a teljes függőségnek az érzése), amely csakis és kizárólag alapvetően vallási természetű, és lehetetlen pszichológiai vagy társas fogalmakkal meghatározni.

Ehelyett ő azt állítja, hogy nincs egyszerű „nyers” tapasztalat, amelyet később értelmezzünk. Azt hangsúlyozza, hogy nincsen az inger és az értelmezés között rés, „köztes tér”. A vallásos élmény (Krisztus vigasztalása, Isten közelsége stb.) sokkal inkább egy „perceptuális kör” következménye (NEISSER, 1967), vagy más szavakkal: egy különleges attribúciós folyamat. Ez azt jelenti, hogy a referenciakereteket nemcsak a külső és belső ingerek hívják elő, hanem ők maguk kialakítanak vagy generálnak egy interakcionális tapasztalatot. Sundén nem állítja, hogy az ember készenlétben tart néhány keretet és aktívan keresi, hogy hol tudná azokat felhasználni, hanem a „felgyülemlett” általános beszélgetőtárs-szerep készenléti állapotot hoz létre. Ez a készenléti állapot vagy „set” az az alapvető feltétel, amely arra készíti az embert, hogy bizonyos helyzetekben attribúcióit a „mindenség” felé irányítsa, mely egy új gestalt, egész lesz, melyet a teljesség és a szándékosság jellemez, vagy vallásos fogalmakkal élve: Isten kegyelme, Isten cselekedetei.

ISTEN BESZÉLGETŐTÁRS-SZEREPE

Doktori disszertációmban Sundén szerepteóriáját használtam fel, hogy jobban megértsem, milyen szerepe van a vallásnak az idősök életében (WIKSTRÖM, 1975). Vizsgálódásomat formális kérdőíves módszerrel kezdtem, amely igen kevés adattal szolgált, ezért áttértem a mélyinterjú adatgyűjtési módszerre, hogy az alanyok ($N = 27$) oly szabadon fejezhessék ki magukat, amennyire csak lehetséges. A cél az volt, hogy bepillantást nyerhessünk az „Isten beszélgetőtársa” szerepbe – ahogyan az életükre visszatekintve strukturálták életnézetüket –, sőt, hogy a percepciójukat strukturáló elemet levétítve az életük akkori konkrét eseményeire analizálhassuk az Isten beszélgetőtársa szerepet.

A fő kérdés, amelyre az interjúanyagok alapján szerettünk volna válaszolni, az volt, hogy vajon befolyásolta-e – és ha igen, mennyiben – a bibliai referenciakeret és az abban található szerepek az egyén Istennel való interakciós élményét, vagy saját szavaikkal élve: „az Isten általi vezetést”. A tekintélyes méretű adathalmaz kétfajta szerepátvételi folyamatra derített fényt. Az elsőt röviden így írhatnánk le: mikor egy személy, *A* azt találja, hogy egy bibliai szituáció hasonló az övéhez, akkor felveheti az elbeszélésben szereplő *B* személy szerepét, és ezzel egyetemben Isten szerepét is magába építi: vagyis ezzel előfeltételezi, hogy Isten úgy fog bánni vele, mint ahogyan a történet szereplőjével bánt. Ezáltal aktuális helyzetét ennek megfelelően újrastrukturálja. Ez a fajta szerepátvétel vigaszként szolgál, az Istenhez való közelségérzetet fokozza, és nem feltétlenül kelti Isten aktív beavatkozásának az érzését.

A másik módot így írhatnánk le: *A* fenyegető szükeghelyzetben találja magát, amely hasonló a szövegben valamely szituációra, amikor is *B* interakcióba lép Istennel. Ilyenkor *A* felveheti *B* szerepét az előzőtől teljesen eltérő elvárással együtt, mely része ennek a szerepnek. Később – amikor valami történik, amely megfelel annak, amit *A* elvárt – *A* úgy fogja azt értékelni, mint Isten aktív közbeavatkozását. Ebben az esetben az eseménylánc utolsó szemét úgy értékeli, mint Isten útmutatását.

Összefoglalván: ha a személy internalizálja, magáévá teszi az Isten partnertársa szerepet és az ennek megfelelő Isten-szerepet, akkor ez perceptuális alapot ad ahhoz, hogy egyfajta akaratsnyilvánításnak tulajdonítson bizonyos szituációkat, akkor ennek következményeként

- egyes, nem meghatározott szituációkra Isten akaratának a kifejeződéseként tekint, főleg Isten jelenlétére és közelségére hivatkozva;
- bizonyos meghatározott szituációk, vagyis olyanok, amelyek strukturálisan erősen hasonlítanak a vallásos szövegben valamely meghatározott szerepszituációra, a szerepátvétel három tipikus fázisát idézik elő: 1. szituáció, 2. elvárás és 3. megerősítő közbeavatkozás, ahol az utolsó fázis olyan esemény, amely beleillik az elvárások mintájába. Ez az interakciós tapasztalat drámai, mivel ekkor Isten nemcsak van, hanem cselekszik is. („...egy kissé hitetlen Tamás voltam, de egy napon azt vettem észre, hogy Krisztus rám szegezte a tekintetét. Olyan voltam, mint Ábrahám, aki kész volt rá, hogy felajánlja a fiát, de ahogyan segített Ábrahámnak, úgy segített nekem is” WIKSTRÖM, 1975, 87, 97.)

Ezeknek az interjúknak az elemzése tehát alátámasztja a szerepátvétel-elmélet teoretikus feltevéseit: Isten vezetésének az élményét tekinthetjük úgy, mint dinamikus interakciót az egyedi internalizált vallásos világnézet (és az azzal együtt járó szerepek) és a mindennapi világ történései között.

Ahogy láthattuk, Sundén elmélete sokkal inkább tartozik a szociálpszichológia és a kontextuális elméletek körébe, mint a kognitív elméletek közé. A személyes, ámde láthatatlan tárggyal való kapcsolat megtapasztalásának leírása – amelyet a vallás definíciójában feltételez – a szerepet tartja a magyarázatra legmegfelelőbb pszichológiai fogalomnak.

JELENTÉS, KONTROLL ÉS ÖNBECSÜLÉS

Láthattuk, hogy Sundén alapvető elméleti nézőpontja közel áll Spilka és munkatársai nézőpontjához, akik szerint: „A legjobb magyarázat a pszichológiai érvényességre egyszerűen az, hogy a kultúrák készen a kezünkbe adják őket” (SPILKA és munkatársai, 1985, 7). Kijelentik azt is, hogy az attribúciókat meghatározza a jelentés, a kontroll és az önbecsülés. Az az önkép, amely szerint „Én Isten partnere/gyermeke vagyok”; s ez az önkép mint a szerepátvételi folyamat feltétele és eredménye tekinthető úgy is, mint ami jelentést ad és az önzonosság érzését, valamint az önbecsülést erősíti.

Az események bejósolására és közben tartására/kontrollálására való igény szerepe a vallásos attribúciós folyamat megindításában értelmezhető a szerepelmélet keretein belül. A szerepátvételt és a szerepfelvételt úgy is leírhatjuk, mint egyfajta önátadást és bizalmat, amely „a másik” akaratának ismeretén alapul. Ebben a folyamatban a szerepátvétel lehet a kontroll igényének a kifejeződése is.

Pszichodinamikus perspektívából a vallásos embert a tudattalan és a kultúra által szankcionált regresszióra irányuló vágy hajtja, hogy átadhassa a felelősséget egy láthatatlan és védelmező Istennek. Bizonyos helyzetekben azonban pontosan az irányítás, a másik feletti kontroll feladására való *képtelenség* teszi lehetetlenné az egyén számára, hogy interakcionális párbeszédben vegyen részt. Több példát is találtam az általam gyűjtött anyagban, ahol hithű emberek a kontroll feladásával próbálkoztak, mert ha ez nem történt volna meg, akkor nem érezhették magukat úgy, mint akik Isten kezében vannak. A HOLM által összegyűjtött anyagban (1976) ugyanezt a folyamatot figyelhetjük meg: a tudatos erőfeszítést arra, amire már jó ideje várnak (vagyis a nyelveken beszélést) elodázza vagy akár meg is akadályozza a szerepátvételt.

A szerepelmélet alapján készített vizsgálatok közvetetten megerősítik, hogy e kettős szerep megtapasztalása értelmet ad, megerősíti az önbecsülést és részben a kontroll érzetét (WIKSTRÖM, 1975, 1982a; VAN DER LANS, 1985). Fontos azonban megjegyezni, hogy vannak olyan bibliai vagy mitológikus szövegek, amelyek egyáltalán nem funkcionálisak leszűkített tartalommal, vagyis a vallás mint „eszköz” értelmében, hanem sokkal inkább konfliktusokat szülnek. Ezek a lázadó – a profetikus és hithirdető – szerepek nem a szükségletek kielégítésére szolgálnak, hanem inkább a valláskényszerhez kapcsolódnak, inkább a vallás, mint „a cél” sémába illenek.

A VALLÁSOS VAGY VILÁGI OKTULAJDONÍTÁST (ATTRIBÚCIÓT)
MEGHATÁROZÓ TÉNYEZŐK

Ahogy láttuk, Sundén elmélete hasonlít Spilka felvetéseire, mely szerint „az oksági attribúciók a korábbi elvárások vagy »hit« sémáinak, valamint a különböző környezeti hatásnak és a kiváltó ingerek interakciójának a függvénye” (SPILKA és munkatársai, 1985). Szerintük az egyének a világhoz két alapvető jelentésrendszeren keresztül kapcsolódnak: egyik a vallásos, másik a világi jelentésrendszer. Ezek az alapvető feltételezések rokonságot mutatnak Sundén kijelentésével, melyben egy esemény világi és vallásos percepciója közötti fázisváltásról beszél. De vajon mik a szükséges feltételei egy ilyen gestalt-váltásnak? Spilka és munkatársai munkája ebben alapvető fontossággal bír. Azt állítják, hogy a nem vallásos és a vallásos attribúció a faktorok négy fő kategóriájától függ: 1. az oktulajdonító személy tulajdonosságai, 2. az oktulajdonító személy környezete, 3. az esemény jellegzetességei, és 4. az esemény környezete.

Sundén nagyrészt az oktulajdonító személyre koncentrálna, annak szocializációjára, a vallásos nyelvet pedig bibliaolvasáson, vallásos találkozókon való részvételen és egyéni imádság, illetve meditáció útján próbálja megközelíteni.

Több tanulmány is bizonyítja, hogy mekkora fontossággal bír az *elsődleges szocializáció* az Isten beszélgetőpartnere szerep kialakulásában és ennek megfelelően Isten közelsége és Isten irányítása érzésének kialakításában (WIKSTRÖM, 1975). Más tanulmányok a másodlagos szocializáció szerepére mutatnak rá, amely kialakítja a „megmaradni a szentlélek keresztségében” szerepet és a nyelveken való beszélés képességét, mint a fenti szerep megerősítésnek a visszavonhatatlan jelét (HOLM, 1976; MALONY-LOVEKIN, 1985).

A másik fontos meghatározó az oktulajdonító személyen belül – Spilka írása szerint – a *vallásos nyelv* birtoklásával kapcsolatos. Kísérletileg kimutatták, hogy a nyelv megléte szükséges feltétele annak, hogy egy meditációs élményt valaki misztikusnak vagy vallásosnak címkézzen (VAN DER LANS, 1985). Az az attribúció, hogy „meg van szállva” – ahogyan azt klinikai mélyinterjúkban (WIKSTRÖM, 1980, 1982a) vagy egy modelláló kísérletben (WIKSTRÖM, 1982b) elemezték –, alátámasztotta azt az elképzelést, mely szerint a szerepátvétel és szerepfelvétel a vallásos nyelv elérhetőségétől függ (BATSON-VENTIS, 1982, 124–132).

A szerepelmélet csak közvetetten foglalkozik a környezet fontosságával mint az egyén önbecsülését fenyegető tényezővel. Ebben tehát az attribúcióelmélet fontos kiegészítője lehet. Az isteni vezetést kutató interjúim anyaga alapján azt lehet mondani, hogy a külső faktorok által kiváltott általános érzelmi feszültség úgy működik, mint pisztolyon a ravasz. Előhívja és elindítja a szerepátvételi folyamatot. A Biblia különböző szereplőinek belső állapotai jutnak az alany eszébe, és ennek alapján újrastrukturálja a valóságot. Ez vagy Isten jelenlétének, vagy az Istennel való interakciónak az érzését kelti bennünk. Idézem: „Emlékszem, nagyon izgatott voltam, amikor a műtetre várva feküdtem az operáló asztalon, de akkor egyszer csak eszembe jutott Izsák a kés alatt, és minden megváltozott, nyugodt lettem, és megéreztem, tudtam, hogy Isten kezében vagyok” (WIKSTRÖM, 1975, 129).

Holm megmutatta, hogy a glosszológia¹ tapasztalata az esetek nagy többségében tekinthető úgy, mint egy környezet által előhívott szerepátvétel. A glosszológiáról szóló egyik új könyvben az is megjelent, hogy „a glosszológia megértésére szolgáló leginkább használható paradigma, ha azt strukturált szerepjátszásnak tekintjük” (MALONY-LOVEKIN, 1985, 127).

Ami a harmadik faktort, az *esemény tulajdonságait* illeti, az általam gyűjtött anyagban erős bizonyítékokat találunk arra a kijelentésre, hogy a szerepátvétel s a szerepfelvétel és az ezeknek megfelelő attribúciós folyamatok akkor lendülnek működésbe, ha intenzív stressz van jelen, vagy ha az adott szituációra nem alkalmazhatók a korábbi referenciakeretek. A fázisváltás csaknem mindig akkor jött létre, amikor az esemény jellege kihívást jelentett a személy jelentésrendszere és önbizalma számára. Ezekben a helyzetekben, ahol az egyénnek szélsőséges magára hagyatottsággal és tehetetlenséggel kell szembenéznie, a vallásos szerepek alternatív paradigmának tűnnek. Újfajta percepcióik „érzem a kezét” (WIKSRÖM, 1975, 82) és mindenekelőtt új önképük, önpercepciójuk „Ő szeret engem” (WIKSRÖM, 1975, 84) helyreállította nyugalmaikat és önuralmaikat, sőt meg is erősítette azt. Ez azt a feltevést támasztja alá, hogy a szerepfüggő attribúció olyan események eredményeként jön létre, amelyek az önbecsülést fenyegetik.

SZEREPÁTVÉTEL MINT INGER- ÉLŐLÉNY-VÁLASZ REAKCIÓ

Unger doktori disszertációjában, Malony pedig egy cikkében foglalkozik a vallásos élményekkel az inger-élőlény-válasz (IÉV) értelmezési keretben. Malony Sundénhez hasonlóan határozza meg a vallásos élményt, úgy mint percepciót és mint kogníciót. Malony nagy hangsúlyt fektet az ingerek fontosságára, ami emlékeztet Sundénnek a szerepfelvételhez szükséges feltételek fogalmára. Malony egyik szükséglete (vagyis az ingerek csoportjának egy tagja) a *szokás*, melyet így határoz meg: „az a mód, ahogyan a kultúra a személyt kondicionálja különböző nyelveken keresztül az események értelmezésére és az istenek észlelésére bizonyos világnézeti szűrőkön keresztül nézve” (MALONY, 1985, 116). Egy másik szükséglet a *megértés*, amely – úgy tűnik – az attribúciófogalom kifejezésének más módja. Számunkra inkább az az érdekes, hogy Malony a *kapcsolatot*, vagyis szerepátvételt az ingerváltozók egy újabb tagjának tekinti. A szerepet inkább mint kapcsolatot tekinti, és nem annak perceptuális oldalát emeli ki, amely egy a szerepelméletben nem túl mélyen tárgyalt kérdést vet fel. SUNDÉN a „Gyerekek és vallás” (*Barn och Religion*, 1970) című könyvében leírja, hogy a felnőttekhez való kötődés képessége igen korán kialakul a gyermek korai képességei közül, és ez a létalapja a későbbi általános kapcsolatoknak is. A szocializáción keresztül ez a képesség később megerősödik, és más irányba terelődhet: egy láthatatlan, ámde a vallásos csoport számára hiteles és észlelhető „másik”, Isten felé.

Malony egy kísérletében kimutatja, hogy úgy tűnik, egy esemény vallásos attribúcióját jobban befolyásolja a személy vallásos háttere és szokásai, mint magának

¹ Nyelveken beszélés a Szentlélek közreműködésével.

az eseménynek a helyzeti jellemzői. Ilyen értelemben alátámasztja Sundén elméletét, hiszen ő az attribúciót főleg az oktulajdonító személytől teszi függővé.

VALLÁSOS SZEREPEK A MISZTIKUS ÉLMÉNYEKBEN

A cikket annak a bemutatásával szeretném zárni, hogy a vallásos élmények pszichológiai kérdései jelentőséggel bírhatnak egy másik tudományág számára is: nevezetesen a miszticizmus filozófiai kutatásában.

Katz például nem ért egyet azokkal a filozófusokkal és a vallás fenomenológusaival, akik azt állítják, hogy a misztikus élményeknek van egy csak rájuk jellemző minősége, és nem vezethetők vissza pszichológiai állapotokra. Ellenkezőleg, a misztikus élményeket is úgy kell értelmeznünk, mint az érzékelt világ jelentésének boncolgatását, és így a vallásos hagyomány nem csupán olyasvalami, melyet a misztikus arra használ, hogy kifejezze érzéseit, hanem annak, hogy egyáltalán ilyen élménye lehessen, feltétele is e hagyomány:

A hindu misztikusnak nincs X élménye, melyet ő a saját számára ismert nyelven és hindu szimbólumokkal leír; vagyis ez az élmény nem egy közvetlen tapasztalása X-nek, hanem – legalábbis részben – a hinduktól elvárt és előre kialakított élménye Brahmannak... Nekem meggyőződésem a rendelkezésre álló bizonyítékok alapján, hogy Brahman megtapasztalása a hindu világban és Isten tapasztalása a keresztény világban nem ugyanaz. [...] Amit olvasunk, tanulunk, tudunk, akarunk és megtapasztalunk az élet során, azok előrejelzik számunkra, hogy milyen tapasztalataink lehetnek egyáltalán, és ezek aztán valóban manifesztálódhatnak. Vagyis intim és szükségszerű kapcsolat van a tanulmányozott és asszimilált misztikus vagy vallásos szöveg, valamint az átélt és az elbeszélte misztikus élmény között, tehát a tapasztalat előre kialakított. Az, amit a rabbi misztikus látott, nem független attól, amit azért tanult, hogy »lát-hasson«. [...] Nyomatékosan kiemelem: *ahogyan átélük, és nem az, ahogyan visszamenőleg értelmezzük*. Vagyis a zsidók szeretőként élék meg Istent” (KATZ, 1983, 20).

Vagyis még a valláspszichológia határterületén is megfigyelhetjük a pszichológiai folyamatoknak és a perceptuális készenlétnek, az elvárásoknak és azok megerősítésének kapcsolatát a misztikus szövegek tanulmányozása és a misztikusok önéletrajzainak és életrajzainak a tanulmányozásakor.

Katz szerint egy adott kulturális és történelmi környezetben a vallásos hagyományok akár ki is alakíthatnak egyfajta istenélményt, -tapasztalatot. Attribúciós pszichológiai vagy a szerepelméleti nézőpontból tekintve a kultúra egy előre gyártott ontológiai mátrixszal lát el minket:

„A nyelvben és az ítéletekben megjelenő ontológiai struktúrák előre berajzolják tapasztalataink kontúrját, és emiatt a »tisztá tapasztalat« nem is lehet más, csak illúzió. A nyelv és az ítéletek is hozzátartoznak, sőt elválaszthatatlanok a társas élettől. Ez a strukturális mátrix elhelyezi a tapasztalatot és a tapasztalót (a

misztikust) egy megadott szociális-történelmi fogalmi hálóban, amelynek problémáit a tapasztaló magáévá teszi, és megpróbálja azokat megoldani” (KATZ, 1983, 41; BARBOUR, 1974; ROTTSHAFFER, 1985).

Katz gyakran használja a „modell” szót mint egy mátrixot, amelyet a tapasztalat generál. Azt hiszem, hogy a pszichológiai nézőpontból a szerepfogalom kapcsolatjellegénél fogva erősebben járulhat hozzá az intenzív élmények megértéséhez, legalábbis a teisztikus vallásoknál. A modell fogalmában beleépített, mechanikus asszociációk vannak. A szerep fogalma azonban képes a misztikus „találkozás Istennel” élményre fókuszálni, és ezáltal megragadja a tapasztalatnak mind interakciós, mind dinamikus jellegét, amely éppúgy a valóság – egy személyes Istené –, mint az én attribúciója is.

KÖVETKEZTETÉSEK

Sundén szerepelmélete tiltakozásként született az idealisztikus és introspektív pszichológia ellen. Az elmélet a vallásos hagyományok szerepének kiemelt hangsúlyozására épít, amelyet egyetlen feltételének tart. Az attribúcióelmélet és az általános pszichológiai háttér nézőpontjából vizsgálva elmondhatjuk, hogy Sundén olyan feltételre mutatott rá, amely az élményekhez szükséges, de nem elégséges. Az attribúcióelmélet tehát hozzájárulhat ahhoz, hogy jobban megismerjük a szerepátvételi folyamatot.

Ez azonban korántsem gátol meg bennünket abban, hogy kimondjuk: Sundén olyan elméletet alkotott, amely megfelelő módon megválaszolja azt a kérdést: miért van az, hogy némely emberek önmagukat és az őket körülvevő világot nem természetes folyamatok láncolatának vagy véletlenek sorozatának látják, hanem egy személy akarata megnyilvánulásának, és ezt az akaratot egy személyre vezetik vissza. Ott vagyunk hát, ahonnan elindultunk: ahhoz, hogy megértsük, miért tulajdonítunk sokszor a világ okának egy személyt, az a jó módszer, ha ezt úgy tekintjük, mint egy szerep irányította viselkedést. Ez a szerep meghatározza a „másik” és a „self” élményét is.

(Fordította Ivády Rozália)

IRODALOM

- BARBOUR, I. (1974) *Myths, Models and Paradigms*. SCM Press, London
- BATSON, C. D., VENTIS, L. W. (1982) *The religious experience: A social-psychological perspective*. Oxford University Press, New York
- CAPPS, D. (1982a) The psychology of petitionary prayer. *Theology Today*, 39, 130–141.
- CAPPS, D. (1982b) Sundén's role-taking theory: The case of John Newman and his mentors. *Journal for Scientific Study of Religion*, 21, 58–70.
- GREETZ, C. (1973) Religion as a cultural system. In *The interpretation of cultures: Selected essays*. 87–125. Basic Books, New York

- HALLOWAY, A. I. (1951) Cultural factors in the structuralization of perception. In Rohrer, J., Sherif, M. (eds) *Social psychology at the crossroads*. Books for Libraries Press, Freeport, New York
- HOLM, N. G. (1976) *Tungotal och andedop. (Glossolalia and baptism in the Holy Spirit.)* Almquist and Wiksell, Uppsala
- HOLMBERG, N. G. (1980) *Inmanför eller utanför? (Inside or outside?) A social psychological study of the questioning of religious tradition and group belongingness.* Almquist and Wiksell, Uppsala
- KÅLSTAD, Th. (1974) *Johns Wesley and the Bible: A psychological study*. Nya Bokförlaget, Stockholm
- KATZ, S. T. (1983) The conservative character of mystical experience. In Katz, S. T. (ed.) *Mysticism and religious tradition*. 3–60. Oxford university Press, New York
- MALONY, H. N. (1985) An S-O-R- model of religious experiences. In Brown, L. B. (ed.) *Advances in the psychology of religion*. 113–134. Pergamon Press, London
- MALONY, H. N., LOVEKIN, A. A. (1985) *Glossolalia: Behavioral science perspectives on speaking in tongues*. Oxford University Press, New York
- NEISSER, U. (1967) *Cognitive psychology*. Appleton-Century-Crofts, New York
- PETTERSSON, T. (1977) *The retention of religious experience*. Almquist and Wiksell, Stockholm
- ROTTSCHAFER, W. A. (1985) Religious cognitions as interpreted experience: an examination of Ian Barbour's comparison of epistemic structures of science and religion. *Zygon*, 20, 265–286.
- SHIBUTANI, T. (1955) Reference groups as perspectives. *American Journal of Sociology*, 60, 562–569.
- SPIILKA, B., SHAVER, PH., KIRKPATRICK, L. A. (1985) A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 1–20.
- SPIILKA, B., HOOD, R. W., GORSUCH, R. L. (1985) *The Psychology of Religion*. Englewood Cliffs, Prentice Hall
- SUNDÉN, H. (1940) *La theorie Bergsonienne de la religion*. Dissertation. University of Uppsala
- SUNDÉN, H. (1965) What is the next step to be taken in the study of religious life? *The Harvard Theological Review*, 58, 445–451.
- SUNDÉN, H. (1966) *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmkeit*. Topelmann, Berlin
- SUNDÉN, H. (1967) Bedingungen religiöser Erfahrung. *Archiv für Religionspsychologie*, 8, 41–49.
- SUNDÉN, H. (1968) Meditation and perception: Some notes on the psychology of religious mysticism. In Hartman, S., Edsman, D. (eds) *Mysticism*. 34–46. Almquist and Wiksell, Stockholm
- SUNDÉN, H. (1970) *Barn och Religion*. Verbum, Stockholm
- SUNDÉN, H. (1971) *Teresa av Avila och Religionspsykologin*. Studia Historico Ecclesiastica Upsaliensia, 20.
- SUNDÉN, H. (1973) *Den Heliga Birgitta: Örnungens moder som blev Kristi brud*. Wahlstrom, Stockholm
- SUNDÉN, H. (1974) *Religiöpsykologi: Problem och Metoder*. Proprius, Stockholm
- SUNDÉN, H. (1975) Exegesis and psychology of religion: Some remarks on the interpretation of the parables of the Kingdom. *Temenos*, 11, 148–162.
- UNGER, J. (1976) *On religious experience: A psychological study*. Almquist and Wiksell, Stockholm

- VAN DER LANS, J. (1985) Frame of reference as a prerequisite for the induction of religious experience through meditation: An experimental study. In Brown, L. B. (ed.) *Advances in the psychology of religion*. Pergamon Press, London
- WIKSTRÖM, O. (1975) *Guds ledning. En psykologisk studie av andrandets Fromhet (God's guidance: A psychological study of the religiosity of the age)*. Almqvist and Wiksell, Uppsala
- WIKSTRÖM, O. (1980a) A case of possession: Genesis and therapy. *Archiv für Religionspsychologie*, 14, 212–226.
- WIKSTRÖM, O. (1980b) *Stöd eller Bärda? Religionens Roll i Psykiatri och Psykoterapi. (The role of religion in psychiatry and psychotherapy.)* Verbum, Stockholm
- WIKSTRÖM, O. (1982a) Hypnosis in psychology of religion: Possessional experience as interaction of emotion and cognition. An experimental study. Pp. in *Proceedings of the Second European Symposium on Psychology of Religion*
- WIKSTRÖM, O. (1982b) Possession as a clinical phenomenon. A critique of the medical model. In Holm, N. G. (ed.) *Religious Ecstasy*. 87–102. Almqvist and Wiksell, Stockholm

ATTRIBUTION, ROLES AND RELIGION

A THEORETICAL ANALYSIS OF SUNDÉN'S ROLE-THEORY OF RELIGION AND THE ATTRIBUTIONAL APPROACH TO RELIGIOUS EXPERIENCE

WIKSTRÖM, OWE

Hjalmas Sundén (born 1908) was professor of the Psychology of Religion at the University of Uppsala 1967–1975. He started his academic career with studies of the Old and New Testament and with the history of religion and wrote his doctoral dissertation on Henri Bergson (1940). In his teaching and lectures, he always underlined the importance of the transcultural and transhistorical aspects of the psychological understanding of religion.

He has created and developed a coherent theory of the structure and dynamics of religious experience, in which emphasis is placed upon religious experience as a perceptual process. At the same time, he is open to alternative theoretical models such as psychoanalysis and sociology of knowledge. Besides his main theoretical works (1966, 1967, 1974) he has contributed to new understanding of historical religious figures like St. Bridget of Sweden (1973), Therese from Avila (1971).

Further, his theory has been used to gain a deeper understanding of historical figures like Wesley (KÄLLSTADT, 1974) and Newman (CAPPS, 1982a), the experience of glossolalia (HOLM, 1976; MALONY, LOVEKIN, 1985), the experience of God's guidance (WIKSTRÖM, 1975), "grandchildren of God" the conflicts (HOLMBERTH, 1980), meditation (VAN DER LANS, 1985), psychopathology of religion (WIKSTRÖM, 1980, 1982a, 1982b). Theoretical and experimental research on Sundén's role-theory have been carried out by UNGER (1976) and PETERSSON (1977).

The purpose of the present article is to present some of the basic concepts found in Sundén's theory and to discuss the contribution made by the attribution theory and the role-taking theory to the psychology of religion (SPILKA, SHAVER, KIRKPATRICK, 1985). I will conclude with results taken from philosophical research on mysticism that claim that intense religious experience is determined by culturally provided frames of references.

Key words: role-theory, role-taking, attribution, mystic experience

A valláspszichológia kiemelt kérdései

A FELNŐTTKOR VALLÁSOSSÁGA

SZENTMÁRTONI MIHÁLY

Instituto di Scienze Religiose
Pont. Univ. Gregoriana, Olaszország
E-mail: szentmartoni@unigre.urbe.it

A tanulmány ismerteti a felnőttkor vallásosságának fontosabb dimenzióit. Rámutat arra, hogy a pszichoanalitikus megközelítés sokszor egyoldalú marad a vallásosság fejlődésének vizsgálatánál, mivel csak az érzelmi dimenziót veszi figyelembe. A felnőttkori vallásosság helyes értelmezése többdimenziós megközelítést kíván. Ahhoz, hogy megérthessük a vallásosság felnőtté válását, nélkülözhetetlen a kognitív, a szociális, valamint a személyes dimenzió elemzése is.

Kulcsszavak: *felnőttkori vallásosság; istenkép; a vallásosság érzelmi, szociális, személyes és kognitív dimenziói; érett vallásosság*

BEVEZETŐ

A mindennapi élet és a történelem figyelmes vizsgálata tanúskodik arról, hogy a vallásosság az ember egyik sajátos kísérője és jellegzetes meghatározója. Ami a valláspszichológiát illeti, a nehézség elsősorban talán nem is gyakorlati síkon adódik, hiszen ismerünk nagyon sok olyan vallásos embert, akiről nyugodtan elmondhatjuk, hogy érettek, hivatkozhatunk esetleg köztünk élő „vallásos géniuszokra”, mint például Teréz anyára, hanem elméleti szinten: mi jellemzi a felnőttkor vallásosságát? Tanulmányunk célja, hogy áttekintést nyújtson az idevonatkozó problematikáról, valamint az újabb keletű kutatásokról. Ugyanakkor azonban szeretnénk előrebecsátani, hogy tanulmányunknak van egy alig burkolt tézise is, amelyet esetleg így fogalmazhatnánk meg munkahipotézis gyanánt: a felnőttkori vallásosságot nem lehet levezetni azokból a fejlődés-lélektani modellekből, amelyek csak az érzelmi dimenziót veszik számításba, hanem előzetes követelményként feltételezni kell a kognitív, társadalmi és individuális, mi több, spirituális dimenziókat is. E kereten belül elemezzünk néhány klasszikus és újabb keletű elméletet.

A FELNŐTTKORI VALLÁSOSSÁG ÉRZELMI DIMENZIÓJA, A PSZICHOSZEXUÁLIS STÁDIUMOK

A klasszikus valláspszichológia nagy teret szentelt a gyermekkor vallásosságának tanulmányozására, valószínűleg abból a feltevésből kiindulva, hogy annak alapján értelmezhetővé válnak a felnőttkori vallásosság alapvonásai is. A VERGOTE (1967, 283) szerint a vallásosság kibontakozása azonban nem lélektani állandó, amely pontosan megfigyelhető törvényszerűségeket követ. Ugyanakkor lehetséges feltérképezni néhány alapvető pontot, amelyek – különösképpen a nyugati civilizációs hagyományban – meghatározzák az ember vallásos kibontakozását.

A pszichoszexuális stádiumok szerepe

A legbefolyásosabb fejlődés-lélektani elemzések a pszichoanalízis alaptételeire támaszkodtak. Feltételezzük, hogy mindenki számára ismertek Freud pszichoszexuális stádiumai és az azokból levezetett személyiség típusok, illetve jellemrajzok, ezért nem bocsátkozunk ezek részletesebb ismertetésére (Freud valláspszichológiájáról lásd BENKŐ, 1979). A sok példa közül álljon itt Heijja Faber holland pszichológus modellje, aki a felnőttkor vallásosságában felismerni véli az orális, anális, illetve fallikus vallásosságot (vö. FABER, 1973). Kiindulópontja az a tézis, hogy minden egyes stádiumban más-más vezérlő kép (Leitbild) alakul ki, amely a későbbi években is uralkodhat az ember vallásosságán. Az orális vallásosságra jellemző az anyától való függőség; a szerző itt felismerni véli a primitív vallásokat, a hinduizmust és a vallásos humanizmust. Az anális vallásosság alapvonásait viszont típusokban ismeri fel: a farizeus, akinek vezérlő képe a státusgondolkodás; továbbá a puritanizmus, de ide sorolja a szekularizmust is. Az ödipális fázisban az újdonság az apához való kapcsolat, majd az általa felszabadított vezérlő kép következtében fejlődésnek indul az én-te viszony és az ezzel kapcsolatos etikai követelmények. Ide sorolhatók a nagy történelmi vallások, amelyek feltételezik a személyes viszonyt Istennel (vö. FABER, 1973, 139–263, passim).

Amíg Faber igyekszik „neutrális” beállítottságban alkalmazni a pszichoanalízis stádiumait a vallásosság kibontakozásában, Giacomo Dacquino olasz valláspszichológus a vallásos éretlenség elemzéséhez talál bennük értelmezési kulcsot. Az orális stádiumban fixálódott felnőttkori vallásosságot jellemzi annak szüksége, hogy az ember úgy bízza rá életét egy „mágikus oltalmazóra”, amint a kisgyermek igényli anyja jelenlétét. Ez azután megnyilvánulhat animizmusban vagy babonában: az istenkép összemosódik az anyaképpel, amelynek szerepe a törékeny én megsegítése. Az anális stádiumban megrekedt vallásosságot a mazochizmus és exhibicionizmus, valamint a perfekcionizmus és az aggályosság jellemezné. Végül a fallikus stádiumban megrekedt vallásosságnak az a jellemzője, hogy vallásosságát az ember valamiképpen „díszként” viseli, hogy ezáltal magára vonja mások érdeklődését (vö. DACQUINO, 1980, 127–140).

Megemlíthetjük még J. J. GLEASON (1975) munkásságát, aki E. Erikson nyolcstádiumú elméletéből kiindulva elemzi a vallásosság fejlődését, de az ő javaslata

sem tűnt időtállóknak. Erikson a vallásosság megalapozását az ösbizalomra vezeti vissza, ami kialakítja a gyermekben a „szent jelenlétének érzését”. MILANESI és ALETTI (1974, 108) az anya vallásformáló szerepét csak szimbolikus jelenlétként hajlandó elfogadni azzal a pontosítással, hogy ez a jelenlét csupán előkészíti és fogékonyra teszi, „prediszponálja” a tulajdonképpeni vallásos fejlődést, amely további sokrétű módosításon megy keresztül. Ez a megfontolás visszhangra talált Frank LAKE (1966) „pszicho-teológiájában” is, csak ő ezt az alapot „ontológiai szorongásnak” nevezi. (A vallásosság fejlődésére vonatkozó vizsgálatokat ismerteti BENKŐ, 2001).

E modellek közös nevezője, hogy lényegében a vallásosság érzelmi elemeire támaszkodnak. A vallásosság azonban ennél sokkal több, amint azt később látni fogjuk. A pusztán érzelmi dimenzióra épített vallásosság felnőttkorban végül is vagy infantilis, vagy patológiás vallásossághoz vezet.

A felnőttkori vallásosság pszichoanalízise

Szeretnénk itt kitérni egy újabb keletű jelenségre, amely különösen német nyelvterületen vált divatossá: a vallásosság, illetve vallásos személyek, mi több, intézmények pszichoanalízise. Az elemzések közös nevezője, hogy a felnőttkori vallásosságot majdnem kizárólagosan annak érzelmi dimenzióján keresztül közelítik meg. Az alábbi néhány könyv ismertetése elsősorban nem a tartalmi szintre vonatkozik, hanem a módszerre, amelyet alkalmaznak. Alaptézisüket illetően két csoportot lehet megkülönböztetni: a legtöbbször a vallásosság patogén természetéből indul ki, mások viszont a vallásosságot normális jelenségként tekintik.

Az első csoportra jellemző, hogy a szerzők (SCHAETZING, 1955; ZELLNER, 1995) abból a feltevésből indulnak ki, miszerint az egyház belső szerkezetében valami nincs rendjén, ami negatív kihatással van az emberek pszichéjére, tehát neurózist vagy más lelki gubancot okoz a hívőben. Ezzel kapcsolatban szeretnénk előrebocsátani néhány pontosítást, illetve megjegyzést. Az első megjegyzés az ilyen elemzések értelmére vonatkozik. Sok mai pszichológiai iskolát jellemez a redukcionizmus, vagyis az a törekvés, hogy bonyolult pszichikai jelenségeket egyetlen kiváltó okra vezessenek vissza. A legismertebb redukcionizmus a „radikális behaviorizmus”, amely szerint a viselkedés „nem más”, mint a stimulus és reakció összjátéka, és amelyet végső soron a vallásos lélek elleni harc jellemez (vö. PLÉH, 1992, 148). Egyéb formái a genetikai, a neurológiai és a szociológiai redukcionizmus. Minket itt ez utóbbi érdekel: jogos-e pszichoanalizálni egy társadalmat vagy társadalmi struktúrát, például az egyházat? Személyes véleményem szerint ez nem jogos, mert egyetlen intézményre sem lehet minden további nélkül alkalmazni olyan fogalmakat, amelyeket az egyének vizsgálatára dolgoztak ki, és amelyek feltételezik a személyi szabadságot. Továbbá, szabad-e csak lélektani eszközökkel megközelíteni olyan jelenségeket, amelyek természetüknél fogva magukban hordozzák a misztériumot, például az egyház és a vallásosság? Arra is fontos rákérdezni, vajon milyen pszichológiát tükröznek ezek az elemzések? Ez utóbbi kérdés kapcsán lenne egy kritikus megjegyzésünk. Ha megnézzük a szerzők rövid életrajzi adatait, meg-

tudjuk, hogy majdnem kivétel nélkül teológusok, akik „belekóstoltak” a pszichológiába, leginkább a pszichoanalízisbe. Jogosan felmerül a kérdés, kompetensek-e ezek a szerzők ahhoz, hogy tudományos fokon le tudják mérni a pszichológiai elemzések jogosultságát, esélyeit és határait? Ellenkező esetben a pszichológiára való hivatkozás ideológiává válik. Iskolapéldái ennek az ideologizált pszichológiának E. Drewermann elemzései, aki teológus, de megkérdőjelezhető, hogy mennyire is ért ő tulajdonképpen a pszichológiához (vö. DREWERMANN, 1990).

Lorenz ZELLNER (1995) teológus és filozófus, aki pszichoterápiás kiképzéssel rendelkezik, volt lelkipásztor („25 év aktív lelkipásztori tevékenység után nem találtam többé tisztességes helyet magamnak az egyházi szolgálatban”, vallja a bevezetőben). Zellner arra a kérdésre keres választ, miért és hogyan alakul ki az „Isten-mérgezés”, és véleménye szerint ebben három tényező játszik közre: a vallásos hagyomány, a nevelés és az egyén pszichikai-lelki alapstruktúrája. A hagyományos istenkép alapvető veszélye az ambivalencia (Isten jó/rossz) és az önkényesség, aminek romboló következménye, hogy elhomályosítják az élet értelmét. A könyv alapüzenetének, amelyet nem vonunk kétségbe, tudniillik hogy lehetséges az elferdült istenkép, nem tesznek jót az önkényes általánosítások, mint például: „A sötét vallásos örökség, amit a kereszténység évszázadok során áthagyományozott...” Ugyancsak rossz benyomást keltenek helyenkénti túlságosan egyoldalú, szinte durva megfogalmazásai, mint például a következő tétel: „Isten beteg – és sok vallásos ember pszichéje úgyszintén. A keresztény istenképnek szerepe van a klasszikus neurózis kialakulásában. Isten gyakran úgy jelenik meg, mint kényúr, mint kiszámíthatatlan hisztérikus, mint önkényes pátriárka, mint szkizoid és többarcú alak.” A könyv jó oldala, hogy személyes tapasztalatból indul ki, és konkrét eseteken keresztül mutatja be az elferdült istenkép módosítási lehetőségeit.

Yorick Spiegel, a pszichoanalízis professzora a Frankfurti Egyetemen és Peter Kutter, az evangélikus teológia professzora ugyanott, Jézus szenvedéstörténetét „pszichoanalizálják” (SPIEGEL, KUTTER, 1977). A szerzők alaptétele, hogy a pszichoanalízis képes megtisztítani az istenképet. Véleményük szerint a teológia és a pszichoanalízis között azért nehéz a dialógus, mivel a teológia dogmákra épít, ezért az egyháznak felül kellene vizsgálnia dogmáit, hogy képessé váljon a pszichoanalízissel való párbeszédre. Nevezetesen, a teológiának négy tételt kellene elfogadnia és beépítenie fogalmi apparátusába, nemcsak elméleti, hanem lelkipásztori szinten is: az apa-anya-gyermek konfliktust, vagyis nagyobb hangsúlyt kellene fektetnie Isten anyai jellegére; a fejlődési stádiumokra, vagyis elfogadni azt, hogy a vallásosság is fokozatosan kibontakozó valóság; az elfojtás mechanizmusaira, azaz felkutatni az istenkép tudattalan gyökereit, amelyek esetleg démonikus elemeket tartalmaznak. Furcsának tartjuk ezt a megjegyzést. A szerzőknek eszébe sem jut megkérdőjelezni a pszichoanalízis „dogmáit”: ezeket elfogadják minden kritikus megfontolás nélkül.

Spiegel és Kutter szerzők újraelemzik a szenvedéstörténet kulcseményeit. A szkéma mindegyiknél azonos: a szerzők minden egyes evangéliumi eseményt teológiai értelmezéssel kezdenek, majd pszichoanalitikus magyarázattal folytatják. Mindegyiknél, természetesen, megjelennek a már jól ismert pszichoanalitikus té-

telek: Jézus testének felkenése szexuális szimbólummá válik, az utolsó vacsora elhelyezhető a totemikus szertartásban stb. A szerzők „kényszerzubbonyba” kényszerítik a kereszténység alapigazságait, rájuk erőszakolva a pszichoanalízis dogmáit. Véleményünk szerint a szerzők, lefokozva a vallásosságot tudattalan funkcióra, szem elől tévesztik annak igazi lényegét: a *hódoló magatartást* (vö. KEILBACH, 1973).

Jó példa a pozitív irányvételű pszichológiai elemzésekre J. SUDBRACK jezsuita teológus és pszichológus újabb könyve a misztikus megtapasztalásról (1998), amelyben szaktudással párosult szerénységgel vizsgálódik olyan kényes jelenségek világában is, mint amilyen a megszállottság, Neumann Teréz esete, Kis szent Teréz neurózisa stb. Külön helyet foglal el ebben a témakörben a személyiségstruktúra és a természetfeletti megtapasztalás viszonya, amelyeket szükséges megkülönböztetni a pszichikai elferdülésektől. Sudbrack mindenki számára érthető stílusban végigpásztazza ismert misztikusok (Avilai Teréz, Folignói Angela, Christine von Stommel) rendkívüli tapasztalatait, rámutatva arra, hogy annak ellenére, hogy ha nem alkalmazhatók is rájuk a hagyományos lélektani ismérvek, azok nem fakadnak beteges lelki alkatból. Külön fejezetben foglalkozik az istenkép fontosságával, majd pedig kitér a megszállottság kérdésére. Említésre méltó Sudbrack könyvében az is, hogy nem általában beszél a pszichológiáról, hanem mindig néven nevezi a szóban forgó iskolát vagy irányzatot, mert más a pszichológia és más a pszichoanalízis, nem mindegy, hogy valaki a pszichiátriára hivatkozik vagy a transzperszonális pszichológiára.

Az Eugen Drewermann által kiváltott konfliktus csupán csúcsa annak a jég-hegységnek, amely megingatni látszott a hagyományos teológiát, ha az nem vált irányt. A mélylélektan és teológia közötti viszony már jó ideje sorskérdéssé éleződött. W. OBRIST (1993), a zürichi C. G. Jung Intézet nyugalmazott docense úgy véli, elérkezett annak az ideje, hogy leépüljenek az előítéletek. A mélylélektan ismereteit lehet úgy alkalmazni, hogy ezáltal ne kerüljön veszélybe a hit lényege. A szerző mindenekelőtt áttekinti a mélylélektannak azokat a területeit, amelyek gyakran képezik vita tárgyát a teológia részéről, majd pedig rámutat a párbeszéd-ből adódó következményekre az egyház, illetve lelkiség számára. Alaptétele, hogy ott, ahol a mélylélektant úgy élik meg, mint a vallást és hitet gazdagítani képes területet, ebből új öntudat képes megszületni.

Az ismertett könyvek közös nevezője a pszichoanalízis. Akaratlanul is W. James figyelmeztetése jut eszünkbe, aki utal arra, hogy mennyire fontos a vallásosság elemzésénél a módszertani kiindulópont. Ha valaki – mint például Freud – abból a feltevésből indul ki, hogy a vallásosság természeténél fogva neurotikus jelenség, akkor természetesen a végkövetkeztetés is ezt a hipotézist tükrözi vissza. James szerint ellenben, ha meg akarjuk érteni a vallásosság mibenlétét, akkor a vallásos géniuszokat, illetve misztikusokat kell elemeznünk.

Összefoglalóként azt kell mondanunk, hogy a pszichoanalitikus irányzatú stádiumelméletek kiindulópontja majdnem kizárólagosan az érzelmi dimenzió, amely – A. VERGOTE szerint – nem sok teret hagy a személyes Isten fogalmának kibontakozásához (vö. 1967, 174). Ezzel nem tagadjuk az érzelmi dimenzió fontosságát, amely véleményünk szerint „színezi” a személy vallásosságát, de nem determinálja.

A FELNŐTTKORI VALLÁSOSSÁG KOGNITÍV DIMENZIÓJA, A TIPOLOGIÁK

A felnőttkor vallásosságának elemzésében tekintetbe kell venni a kognitív dimenziót is. Ehhez jó kiindulópontnak ígérkeznek a különféle multidimenzionális valláspszichológiai elméletek, amelyekről jól sikerült áttekintést nyújtanak HOOD és munkatársai (2001, 14–16). A faktoranalízisre hivatkozva a szerzők leginkább öt dimenziót említenek, jóllehet úgy érezzük, egy hatodikra is szükség lenne. Ez az öt dimenzió a következő: ideológiai, rituális, megtapasztalási, értelmi és következményi, amihez – mint említettük – odakívánkozik a közösségi, szociális dimenzió is. Nem célunk még csak dióhéjban sem bemutatni ezeket a dimenziókat; tanulmányunk szempontjából csak arra szeretnénk reflektálni, hogy ezen dimenziók alapján megszületett egy érdekes tipológia, amelynek célja a felnőttkori vallásosság vonásainak feltérképezése (vö. SCOBIE, 1975, 8).

Brown multidimenzionális tipológiája

1. BROWN (1994) szerint az *ideológiai dimenzió* dominálja a „próféta” vallásosságot, amely közvetlen Isten-tapasztalaton alapul (Izajás 6,1–14; vagy Pál damaszkuszi élménye), és határozott küldetéstudatban kristályosodik ki. A prófétát mindezekelőtt az élet erkölcsi tisztasága érdekli, ezért erőteljesen elítél minden igazságtalanságot. Vallásossága eredeti. Ha azonban kizárólagossá válik az ideológiai dimenzió, a személy vallásossága magára öltheti a fanatizmus jegyeit egészen az integralizmusig, azaz szelektív módon sajátít el bizonyos hitigazságokat, és azokat könnyörtelen szigorral alkalmazza erkölcsi, társadalmi és politikai téren.

2. A *rituális dimenzió* uralma következtében alakul ki a „papi” típusú vallásosság, ami nem jelent szükségszerűen szolgálati papságot, hanem egy olyan lelki beállítottságot, amely előszeretettel viseltetik a szertartások, általában a szent tárgyak és cselekmények iránt. Jellemző rá, hogy nem első kézből történő vallásos tapasztalatból táplálkozik, hanem a hagyományból, ezért inkább konzervatív, semmint alkotó. Amennyiben kizárólagossá válik a rituális dimenzió, kialakul a formalista vallásosság, amelyet a rituális merevség és a külsőségekhez való ragaszkodás jellemez.

3. A *tapasztalati dimenzió* előtérbe helyezése eredményezi a „misztikus” vallásosságot, amelynek legelemibb ismertetőjegye a kontemplatív lelkiség. A tapasztalati dimenzió kizárólagossága viszont az egzaltált vallásosságot alakítja ki, amelynek jellemzője a csodahajhászás és a túlfűtött érzelmi jámborság.

4. Az *intellektuális dimenzió* felülkerekedése jellemzi a „teológus” típust, a vallásosság teoretikusát. A teológust a vallásos igazságok önmagukban érdeklik – úgy, mint elvont igazságok –, amelyeket tudományosan tanulmányozni lehet. Az intellektuális dimenzió kizárólagossága ideológiává fajulhat, s ilyenkor a vallásosság doktrinális agytornává zsugorodik.

5. A *konzekvenenciális (következményi) dimenzió* dominációja alkotja a „vallásos professzionista” arcélét, azaz a szerzetest, aki a vallást életcéljává teszi. Ha elburjánzik,

megszületik a moralista típus, amelyet az erkölcsi rigorizmus (szigor – vö. CLARK, 1985, 292–296) jellemez.

E dióhéjban ismertetett tipológia alapján is levonhatunk egy következtetést, amely alátámasztja tanulmányunk tézisé, miszerint a felnőttkor vallásossága nem vezethető le minden további nélkül a gyermekkor érzelmi alapokra épülő vallásosságából, hanem szükségszerűen igényli a kognitív dimenziót is. Ennek a tipológiának azonban van két igen gyakorlati alkalmazási területe. Az egyik a vallásos érettség kérdése: ha nem egyforma arányban is, valamiképpen minden egyes dimenzióknak jelen kell lennie a felnőtt ember vallásosságában. A másik alkalmazási terület a vallásos nevelés, amelynek tekintetbe kell vennie minden egyes dimenziót (vö. SZENTMÁRTONI, 2001, 9–12).

Kwilecki istenképre alapozott tipológiája

Susan Kwilecki, a Radford Egyetem vallástudományok tanára négy csoportba sorolta a felnőttkori vallásos típusokat aszerint, hogy milyen istenkép vezérli, illetve milyen állást foglal el a személy Istennel szemben. Minden egyes típus bibliai Isten-ember viszonyt kifejező nevet visel: a „szubmisszív” a mindenható és megbízható Istenre hagyatkozik; a „bűnbánó” reszketve áll a szigorú bírónak, Isten előtt; a „pásztor” elnyugszik a türelmes gondviselő Isten karjában; a „felkent” képviseli az Urat az idegen, ellenséges területen. Ezek a típusok – figyelmeztet a szerző – az ő elnevezései, nem pedig a kísérleti személyek saját magukra alkalmazott képei. A tipológia azt a tézist tükrözi, amely szerint a vallásos elkötelezettség az egyének szelektív Istenre vonatkozó jelzőkőin alapszik, és amelyek valamiképpen megfelelnek az egyének lelki és pszichikai szükségleteinek (KWILECKI, 1999, 55–56).

a) *A szubmisszív (engedelmes, alázatos)*. A Bibliában sorozatosan találkozunk olyan szereplőkkel, akik alapdilemmája az egocentrikus ambíciók követése, illetve az Isten iránti engedelmisség (például Ádám és Éva, Jónás). Minden egyes esetenél kitűnik, hogy az Isten elleni lázadás katasztrófához vezet, ellenben akaratának elfogadása megváltást hoz. A lelki életben ez úgy mutatkozik meg, mint Isten akaratának keresése, elfogadása és követése. Pszichikai háttere a saját gyengeségünk percepciója, amely arra ösztönöz, hogy Istenben keressünk támaszt. A szubmisszív lelkiség megfelelne az E. Fromm által kidolgozott „autoritér” vallásosságnak, melynek alapvető erénye pontosan az engedelmisség (FROMM, 1950). Frommhoz hasonlóan más szerzők is, mint például K. HORNEY (1950), az engedelmes típust patológiás személyiségstruktúrára igyekeztek visszavezetni, nevezetesen egy bizonyos fokú szorongásra és frusztrációra. Kwilecki alanyai esetében azonban az is megmutatkozott, hogy az ilyen vallásosság egyidejűleg pozitív hatással volt a személyekre olyan értelemben, hogy ellenállóbbá és megelégedettebbé tette őket. Ezt a tézist megerősíti K. RAHNER (1982) teológiai megfontolása is, miszerint a keresztény életvitel logikája pontosan abban nyilvánul meg, hogy az ember ráhagyatkozik Istenre. Mi több, ilyen ráhagyatkozás nélkül az ember megmarad saját egoizmusának rabja, és a szorongás elhárítására bevetett védekező mechanizmusain keresztül önmegsemmisítő kelepéjébe kerül.

Érdekes körülmény, hogy a legjellegzetesebb ráhagyatkozó típusok nők voltak, és pedig határozottan nőies jelleggel (hyper-feminine). Kimagasló példája ennek a vallásos típusnak Teréz anyja, aki „második meghívásként” hagyta ott korábbi szerzetesközösségét és szentelte további életét a kisémmizettek megsegítésének. Az Isten iránti engedelmisség azonban korántsem hozta konfliktusba az egyházi teinkintély iránti engedelmisséggel. Maga Teréz anyja így összegezte életét: „Életem értelme Isten szeretete. Én magam semmi sem vagyok, Ő minden. Semmit sem teszek magamtól, Ő tesz mindent.”

b) A *bűnbánó*. A bűnbánó típus lélektani dinamizmusa az örök kárhozattól való menekülés (lenne). A gyökereket itt is bibliai képekben kell keresnünk. A Szentírás gyakran beszél úgy az emberről, mint bűnösről, Isten iránti engedetlenségéről. Egyes pszichológusok a félelem szülte vallásosságot menekülésnek minősítették. Ugyanakkor olyan kimagasló példák állnak előttünk, mint Avilai szent Teréz, aki, jóllehet határozottan tanítja, hogy az Istentől való félelmen alapuló vallásosság kevésbé tökéletes, mint az, amely Isten iránti szeretetből táplálkozik, mégis megvallja önéletrajzában, hogy az örök kárhozattól való félelme nem szűnt meg misztikus elragadtatásai után sem. A bűnbánó vallásosság típus igen gyakran párosul az introvertált személyiséggel, aki a külvilággal inkább mentális konstrukciók, semmint erős érzelmi stimulusok révén kommunikál (KWILECKI, 1999, 145).

c) A *pásztor*. Az ebbe a kategóriába tartozó személyek számára a vallásosság lényege a megértő, gondviselő Istenre való ráhagyatkozás. Ugyanakkor nem pusztán passzivitásról van szó, mivel az ilyen lélek kötelességét érzi annak, hogy mások felé szintén a pásztor szerepében közeledjék, vagyis mások gondját viselje. Vagyis jellemzi a proszociális viselkedés, a szükséglet szenvedőkért érzett felelősség, általában a társadalmi aktivitás. Lélektanilag ezeket a személyeket az önbizalom jellemzi. Náluk minden esetben pozitív istenkép figyelhető meg. A kutatások csak azt nem tudták egyértelműen kimutatni, hogy melyik variábilis az ok, és melyik a következmény: a pozitív énkép vezet-e pozitív istenképhez, vagy fordítva? Az azonban világos, hogy a pozitív istenkép valamiképpen biztosítja a pozitív énkép tartósságát, folyamatosságát.

d) A *fölkent*. A „fölkent” számára a vallásosság lényegében az isteni hívás meghallását és elfogadását jelenti. Akár „próféta” típusnak is nevezhetnénk őket, mivel tekintélyük személyes hivatástudatukból táplálkozik, úgy tudván, hogy Isten speciális képességekkel ruházta fel őket. A bibliai képek közül talán a leghatásosabb Mózes személye, akit Isten arra választott ki, hogy kivezesse népét az egyiptomi rabságból. Az Újszövetségben Péter beszél Jézusról, mint akit az Isten „fölkent” (ApCsel 2,1–13), majd pedig hasonló módon az első keresztényekről, akik különleges karizmákkal rendelkeznek, hogy ezáltal tegyenek tanúságot Jézusról.

Ezek a tipológiák talán nem is annyira önmagukban érdekesek, hanem inkább elméleti síkon, amit a szerző így foglal össze: Minden elmélet, amelyik a vallásos fejlődéssel, kibontakozással foglalkozik, szükségszerűen visszamutat a személyiség élettörténetére. A másik körülmény pedig az, hogy a vallásos elkötelezettséget nem lehet visszavezetni pusztán tudattalan pszichikai dinamizmusokra, hanem minden esetben megfigyelhető a figyelem és energia tudatos és szabad bevetése (vö. KWILECKI, 1999, 263–264).

Még valamire fontos felhívni a figyelmet: a szerző szerint a valláspszichológiai kutatások túl nagy hangsúlyt fektetnek a fejlődés-lélektani adatokra. Ennek egyik sajnálatos következménye az volt, hogy elhanyagolták a felnőttkori lelkeséget a gyermekkor tanulmányozásának túltengése miatt. A legtöbb valláspszichológus Piaget, Freud és Erikson műveiből kiindulva aprólékosan végigkísérte az 5–9 évesek vallásos fejlődését, de nem fordított figyelmet a felnőttkori vallásosság meglepő változatosságára (KWILECKI, 1999, 264). Legyen bármennyire legitim is a fejlődéspszichológusoknak a gyermekkor iránti érdeklődése, ott még nem mutatkozik meg az érett vallásosság. A kora gyermekkorban még nem beszélhetünk hiteles vallásos elkötelezettségről, mivel hiányzik mind a fogalmi apparátus, mind az életpaszta, amely megköveteli a mindent átfogó hit jelenlétét és kultiválását. Minden nagy vallási hagyomány: a zsidó profétizmus, a buddhista miszticizmus, akárcsak a jézusi etika olyan valóságok, amelyeket csak felnőttek képesek teljesen értékelni.

A fenti megfontolásokból kiindulva a szerző kritikusan elhárítja a szélsőséges pszichoanalitikus elméleteket, amelyek a vallásosságot az Ödipusz-komplexusra akarják visszavezetni. Ezt a tételt látszik igazolni J. MALTBY (1999, 631–641) tanulmánya is, amelyben kimutatta, hogy valójában elhanyagolható korreláció létezik a pszichotikus pólus és személyes vallásosság, valamint a kényszeres személyiségvonások és vallásosság között. A két alkalmazott modell Eysenck introvertáló-extrovertáló, illetve Freud projekcióelmélete volt. GOLSWORTHY és COYLE (1999, 21–41) tanulmánya pedig pozitív korrelációt tudott kimutatni például a partner halála és a vallási alapokra építő értelem utáni kutatás között.

Az értelemkeresés dimenziójának a felnőttkori vallásosságban elfoglalt szerepével és fontosságával J. F. HAUGHT is foglalkozik könyvében (1980, 23). Ő határozottan állítja, hogy minden leírásnak támaszkodnia kell a tudatos megismerésre is, ha a felnőtt ember vallásosságát értelmezni akarjuk. Nem tagadja azt, hogy a vallásosságnak vannak esetleg nem tudatos vagy pusztán érzelmi gyökerei is, de szívesen tagadhatatlan az, hogy a felnőtt vallásosságának egyik alapmotívuma a megismerés utáni vágy.

A fejlődés-lélektanból kiinduló vallásosságra vonatkozó elméletek gyakran azért is hiányosak, mert nem veszik tekintetbe a nagy vallásos hagyományokat. Ezek tanítása természetesen a felnőttekre gyakorol nagy hatást, nem a gyerekekre. Röviden, a felnőttkori vallásosságot nem lehet pusztán érzelmi háttérre visszazsorítani, hanem figyelmet kell szentelni a kognitív elemeknek is, valamint a vallások objektív tanításainak. Ezzel viszont egy újabb dimenziót érintünk, nevezetesen a vallásosság társadalmi, institucionális valóságát. A vallásosság ugyanis nem velünk született képesség, hanem mint minden embert alapvetően meghatározó sajátosság (például beszéd, kulturális alkotás), társadalmi közvetítésen át fejlődik ki. Ezzel eljutottunk a vallásosság kibontakozásának harmadik eleméhez: a szociális dimenzióhoz.

A FELNŐTTKORI VALLÁSOSSÁG SZOCIÁLIS DIMENZIÓJA, AZ ÁTHAGYOMÁNYOZOTT IGAZSÁGOK SZEREPE

A felnőttkor vallásossága vonásainak feltérképezéséhez sokan alapvető műnek tekintették W. JAMES (1945, 238–241) híres megkülönböztetését, miszerint léteznek „egyszer született” lelki alkotók, akiknek nincs szükségük megtérésre és akik vallásos fejlődése valamiképpen lineáris, és vannak „kétszer születettek”, azaz „beteges lelkialkatok”, akiknek szükségük van megtérésre. Az első kategóriában leginkább Lisieux-i Szent Terézt emlegették példaként. Nos, nemrégén egy doktori értekezésben sikerült kimutatnunk, hogy Kis Szent Teréznek is volt serdülőkorában egy erőteljes megtérési élménye, minek következtében későbbi lelkisége nem vezethető le pusztán gyermekkori vallásosságából (vö. KITENGE OWANDJI, 1999).

James másik, sokakat ihlető tézise, intuíciója egy megkülönböztetés a belsőleg megélt és a csupán külsőleg elfogadott vallásosság között. Egyik legrangosabb tanítványa, Gordon W. Allport pontosan ebből a megkülönböztetésből kiindulva kidolgozta az érett vallásosság „térképét”, és hat címszóba tömörítette a felnőttkor vallásosságának jellegzetes vonásait, amit a maga részéről „vallásos érzésnek” nevez, és amelyek, úgy véljük, ma is aktuálisak.

Az érett vallásos érzés tartalmilag gazdag, érdekkörében nagykiterjedésű (differenciált). A különböző érdekkörök azonban nem elszigetelt egységekként élnek az ember tudatában, hanem hierarchikus módon felépített mentális szkémába fűződnek. A „hierarchia” itt azt jelenti, hogy a személy képes megkülönböztetni a lényeges tartalmakat a járulékosoktól. Itt jegyezzük meg, hogy ez a meglátás visszhangot talált a modern teológiában is, például Karl Rahner a „hitigazságok hierarchiájáról” beszél (RAHNER, 1982).

Az érett vallásosság önmagában hordozza saját dinamikáját (autonóm), vagyis nem pusztán funkcionális, eltekintve attól, milyen gyökerekből fakad. Valaki találoán ezt így fogalmazta meg: a felnőtt vallásosság „nem szolgál semmire”, egyszerűen az ember életstílusává lesz (MILANESI, ALETTI, 1974).

A felnőttkori vallásosság további ismertetőjegyei a koherencia, azaz hogy az érett vallásosság kihat az ember erkölcsi, világnézeti, mi több, politikai nézeteire is; a globalitás, azaz az érett vallásosság világnézetté és értelmezési horizonttá válik. Allport szerint minden „laikus” világnézet alacsonyabb szinten mozog, mint a vallásos; az integráció, azaz az érett vallásosság elősegíti a személy beilleszkedését a világmindenségbe; végül a heurisztikus készség, azaz a felnőttkori vallásosság állandóan nyitott az újabb kérdések, problémák felé, keresve az újabb megoldásokat (vö. ALLPORT, 1972).

Allport összegező leírásának jelentős újdonsága, hogy az érett vallásosságba beépítette a kognitív elemeket is. A kritikusok csak azt a megjegyzést fűzik hozzá, hogy a vallásosságból nem lehet kiiktatni annak társadalmi vonatkozásait, azaz nem elégséges csak a „vallásos szentimentumot”, „érzést” elemezni. Pontosán erre mutat rá Charles Taylor, a McGill Egyetem nyugalmazott filozófia tanára. William James kutatásait elemezve 100 év tükrében arra a következtetésre jut, hogy – jóllehet James nagyon sok meglátása tartós értékű, amelyeket átvett Allport is – a felnőtt vallásosságot nem lehet csupán individuális szinten értelmezni, amint azt

James tette, hanem kultúrtörténeti keretbe kell ágyazni. Érdekes módon, jegyzi meg a szerző, a modern „expresszív” individualizmus egészen új irányultságú vallásosságot eredményezett, amely előtérbe hozta a vallásosság közösségi formáit. Ez a vallásosság visszanyúl nagyon sok hagyományos formához, és határozottan arra irányul, hogy a vallásos személy aktív szerepet vállaljon a társadalom módosításában. Mindebből arra kell következtetnünk, hogy a vallásosság szerepét új alapokra kell helyoznünk (vö. TAYLOR, 2002).

A törzsi vallásosságtól a személyi vallásosságig

Antony FERNANDO (1998, 24–31), a vallások közötti párbeszéd elismert szakértője érdekes megkülönböztetést javasol: a „beleszületett vallásosság” (born-to) és a „ráébredt vallásosság” (awakened-to) között. Ez utóbbit talán „ráeszmélt”-nek is mondhatnánk. Mindkét vallásossági stílus értékes, de nem azonosak. Az első inkább a törzs (clan), család, a csoport, a „hová tartozási tudatot” hordozó közösség vallása, amire büszkék vagyunk, és amely bizonyos fokig beletartozik önmagunkról alkotott képünkbe, amikor így nyilatkozunk: „katolikus, református stb. vagyok”. A második stílus a személyes vallásosság kategóriája, amit Jézus az „újjászületés” fogalmával jelölt meg, például Nikodémus esetében, de a számariai aszszonnyal folytatott párbeszédében is, aki csoportjának vallásosságára hivatkozott. A második stílusú vallásosságot a szerző még „világnézeti vallásosságnak” is (life-vision form or adult religion) nevezi; ez a felnőttkor vallásossága, mert döntés kimenetele. Mindkét forma fontos szerepet tölt be az ember életében, de vannak jelentős különbségek is közöttük, amelyeket a szerző az alábbi tartalmi csoportokon keresztül ismertet:

A vallásosság célja. A törzsi vallásosság abból az alapszükségletből fakad, hogy az ember biztos hovatartozási tudattal rendelkezék. Ennek érdekében az egyénnek alkalmazkodnia kell nemzeti csoportja normáihoz, így vallásához is. Sok esetben e kettő szinte szinonimává vált, például a zsidó jelent vallást is meg nemzeti öntudatot is, a szerb kifejezhet vallást és nemzeti öntudatot is. A felnőtt vallásosság célja viszont abból az alapigényből táplálkozik, hogy a személy kifejezésre juttassa legégyénibb egyedi jellegét. Az egyén nemcsak egy csoport tagja, hanem teljesen független egység, aki egyedül született és egyedül is hal majd meg. Ahhoz, hogy az egyén szembe tudjon nézni egyéni problémáival, életének értelmével, szükséges, hogy rendelkezék személyi méltóságának mély érzelmével, aminek feltétele az élet értékének és gazdagságának észlelése. Itt lép színre a felnőttkori vallásosság, amelynek pontosan az a célja, hogy segítse az egyént, hogy felnőtté váljon, ami feltételezi a független ítélő- és felelősségteljes döntési képességet.

A hit. Belső és külső világunkra egyaránt érvényes, hogy életünk sok olyan jelenséget tartalmaz, amelyet csak értelemmel nem lehet megfogni, például az élet eredete, a halál misztériuma, az élet értelme ide tartozik (az ún. egzisztenciális kérdések). Ezeket a tartalmakat a hit közelíti meg. A régi időkben ezeket a valóságokat a mítoszok és regék költői nyelvezete foglalta egészbe. Az így felfogott hit mindkét vallásossági formában azonos, de a megközelítési módok különböznek.

A törzsi vallásosságban a hit a csoport egységének, uniformitásának és stabilitásának szavatolója. Minden egyes tagnak ugyanazt a hitet kell vallania akkor is, ha ezzel talán személyes szinten nem egyezik. A hit itt nemcsak arra vonatkozó próbálkozás, hogy megértsük a misztériumot, hanem lényegében beleegyezés a törzsi hitvilágába. A felnőtt vallásosságban a hit viszont próbálkozás arra, hogy kilépve az önközpontú énből betekintést nyerjen a hit tartalmába. A hit itt úgy jelentkezik, mint a hiteles értékekre való odafigyelés. A felnőtt hitet nem lehet lefokozni a hit-tételek elfogadására, hanem azokon túl kreatív és örömteli világnézetet jelent.

A rítusok. Mivel az életben sok mindent nem lehet racionálisan kifejezni, az ember rítusokhoz folyamodik. A törzsi vallásosságban a rítusok lényegében a csoport tevékenységére összpontosulnak, és arra irányulnak, hogy erősítsék egységét. A rítusok rigid formákat követnek, amelyekért a papok a felelősek. A felnőtt vallásosságban a rítusok személyessé válnak. A kifejezésformák – mint például a fejhajtás, a térdelés stb. – spontán formát öltenek. Ezen a szinten a rítusok sohasem mechanikus cselekmények, hanem belső indíttatások alapján módosulnak.

Vallásos közösség, illetve egyház. A vallásosság fogalma elválaszthatatlan a közösségtől, de a közösséghez való tartozás módja lehet különböző. A törzsi vallásosságban a „hovatartozás”, ha nem is kizárólagosan, de igen erősen etnikai alapokon nyugszik, amelybe az ember beleszületik. A felnőtt vallásosságban a hovatartozás nem beleszületés útján történik, hanem személyes meggyőződésen alapszik. Így jöhet csak létre az olyan megtérés, amely valamiképpen kiszakítja az embert törzsi kötelekeiből. Ezt látjuk például Edith Stein, Husserl egykori asszisztense esetében, akit – amikor katolikus, majd pedig Terezia Benedikta név alatt karmelita apáca lett – édesanyja tulajdonképpen „kitagadott”, azzal vádolva, hogy elárulta zsidó gyökereit. Edith Stein azonban írásaiban is kifejtette, hogy sohasem akarta megtagadni „törzsi” hovatartozását, és vértanú lélekkel vállalta a gázhalált az auschwitzi koncentrációs táborban, amiért 1998-ban II. János Pál pápa a szentek sorába iktatta. Felnőtt vallásosságát a gyermekkori úttól eltérő, más úton valósította meg.

Életszentség és emberi tökéletesség. Minden vallásosság célja az élet megszentelése, az életszentség. A törzsi vallásosságban az életszentség csupán néhány kiválasztott előjoga. Három jellegzetességet lehet ebben a formában megfigyelni: az életszentség igen gyakran bizonyos szerephez vagy tisztséghez kötődik, mint például a papok, a tisztségviselők esetében, amikor eltekintenek a személyek tényleges vallásos érettségétől; igen gyakran csak azokat tekintik szenteknek, akik lemondtak a családi életről a vallás nevében: a szerzetesek és szerzetesnők, akiket úgy mutatnak be, mint a lelki élet modelljeit; az így felfogott életszentség kivételes helyzetekkel jár együtt. – A felnőtt vallásosságban az életszentség mindenkire vonatkozik, általános emberi ideál, amelynek alapfeltétele, hogy az ember kilépjen zárt önző világából, és Istenre irányítsa életét, bármilyenek legyenek is életkörülményei.

A szerző hangsúlyozza, hogy itt általánosan vallásosságról van szó, vagyis hogy a fenti megkülönböztetések érvényesek minden vallásra. Ezért elképzelhető a törzsközpontú keresztény, buddhista stb., akárcsak a felnőtt vallásosságot megelő keresztény vagy buddhista.

A FELNŐTTKORI VALLÁSSÁG SZEMÉLYES DIMENZIÓJA,
A VALLÁSTÓL A LELKISÉGIG

Elgondolkodtató tanulmányt írt a fiatal felnőttek vallásosságáról Kathleen CHESTO (2001, 12–18) amerikai valláspedagógus és családi lelki tanácsadó. A szerző reflektál azoknak a felnőtteknek (szülőknek) az aggodalmára, akik úgy vélik, a felnőttkor küszöbén álló gyermekeik elidegenedtek a vallástól. A helyzet azonban nem egészen ilyen – mondja. Mi gyermekeinket ugyanis már a II. Vatikáni Zsinat szellemében neveltük vallásosságra, arra biztatva őket, hogy olvassák a Szentírást, imádkozzanak saját szavaikkal, ébredjenek rá társadalmi felelősségükre. Ennek lett az a pozitív következménye, hogy a fiatalok felfedezték a vallásosság személyes voltát, vagy még pontosabban: a lelkiséget, ami viszont sokszor kimaradt a szülők vallásos világából. A fiatalok többsége olyan, aki keresi a különféle lelki vezetőket, aki lelkesen vesz részt a lelkiségi mozgalmakban, aki nagy számban van jelen az önkéntes akciókban. Mindez egy új dimenzió visszatükröződése, nevezetesen a „megélt vallásosság” igénye.

Korunkban pontosan a „közösségi szentség” került válságba, amiért a mai felnőttek is sokban felelősek. Gyakran vétkesnek érezzük magunkat, hogy a „közös jó” mögé bújunk, mintegy átruházva valaki másra az „életszentséget”, legjobb esetben a „jó ügy” anyagi támogatásával igyekszünk könnyíteni lelkiismeretünkön. Korunk nagy „prófétái” (Teréz anya és sokan mások) pontosan arra figyelmeztetnek bennünket, hogy az életszentséget „első személyben” kell megélni. E nélkül nincs érett felnőtt vallásosság.

A szerző végezetül így zárja eszme-futtatásait: Ha fiataljaink elhagyták is templomainkat, korántsem fordítottak hátat Istennek. Az ő személyesen vállalt, „egyéniesített” lelkiségük kihívásként áll előttünk éppen azokra a pontokra vonatkozóan, ahol mi túl kényelmesen „nőttünk bele” vallásosságunkba. Ezért nem nekik, hanem nekünk, felnőtteknek kell felülvizsgálni a hitünket, amely gyakran kevés személyes felelősségvállalással párosult szertartásokra szűkül le.

A felnőttkori vallásosság e dimenzióját nevezhetnénk „lelkiségnek” is. Nagyon jó tanulmány e szempontból Robert COLES könyve (1990). A szerző orvos és gyermekpszichiáter, aki éveken át tanulmányozta a gyermekek vallásosságát, és felfigyelt arra, hogy a vallásos megnyilvánulások már náluk is jelen vannak. A sok példa közül megemlíthetjük egy 11 éves fiú tapasztalatát, aki paralízisben szenvedett, és aki így vallott vallásosságáról: „Tony, mondtam saját magamnak, te nem vagy képes megváltani saját magadat és senki más nem teheti ezt, tehát életed Isten kezében van; ő tart majd életben, vagy ha másként dönt, akkor hamarosan nála teszel látogatást” (COLES, 1990, 125). Arról a képességről van szó, hogy a személy már fiatalon is személyes kapcsolatba léphet Istenrel, amely azután meghatározóvá válik a felnőtt vallásos érettségénél. A személyes vallásosság fontosságára mutat rá GILLESPIE is (1988, 127). A felnőttek esetében ez a személyes vallási dimenzió azután különböző módokon jut kifejezésre.

R. WUTHNOW (2000, 125–140) azt tanulmányozta, hogyan segíti elő a személyes vallásosság a megbocsátás folyamatát, és arra a következtetésre jutott, hogy a különféle imacsoportok elősegítik a kibékülés folyamatát. D. ABBOTT és M. BERRY

(1990, 443–449) kutatásai arra irányultak, hogy feltérképezzék a vallásosság pozitív szerepét a családi élet dinamikájában. A szerzők szerint a vallásosság öt módon segítheti elő a családi élet belső egyensúlyát.

a) A vallásosság képes „társadalmi” támaszt nyújtani, aminek következtében a családtagok tágabb keretben is elfogadottnak érzik magukat, és a válságos helyzetekben tudják, kihez fordulhatnak tanácsért. b) A család vallásos bekapcsolódása, aktivitása a vallási közösségekben sok olyan lehetőséget biztosít, amelyekben a családtagok együttműködhetnek másokkal. c) A családi oktatás szintén pozitív tényező, mivel a tagok számos olyan elvet sajátíthatnak el, amelyek erősítik a családi kapcsolatokat, például az elv, hogy a „szeretet otthon kezdődik”, vagy az önfeláldozás, önzetlenség vallásos elvei stb. d) A családi szolgáltatások szintén pozitív tényezők: vallásos keretbe ágyazott tanácsadás, esetleg anyagi támogatás is a közösség részéről. e) Az isteni beavatkozásba vetett hit elősegítheti a megnyugvást, és erőt adhat, például ihletet, útmutatást, kitartást stb. A megkérdezett személyek közül mindenestre 32% pozitívnak ítélte meg vallásosságának szerepét a családi dinamikában.

Bernard GROM (1992) német jezsuita és valláspedagógus szintén a vallásosság pozitív szerepét vizsgálja, amikor így kérdez: „Mennyiben és hogyan éli meg valaki a vallásosságot úgy, mint önmaga értéktudatának támpontját?” Mások tanulmányára is hivatkozva a szerző elfogadja, hogy a vallásosság és önértékelés között általában jelentős pozitív korreláció mutatható ki. A megkérdezett személyek ezt a pozitív önértékelést pontosan a „természetfeletti partner” pozitív hatásaként ítélik meg. Természetesen a viszony nem egyértelmű, mivel a már meglévő pozitív önértékelés is elősegítheti az érett vallásosság kibontakozását.

A fenti elemzések utalnak arra, hogy fontos a vallásosság mibenlétének a meghatározása. G. FLICK (1972, 165. skk.) tömör megfogalmazása jó keret minden valláspszichológiai kutatáshoz: „A vallásosság személyes viszony a személyes Istennel.” A keresztényekben e viszony konkrét elemei a személyes Isten fogalma, Jézus Krisztusnak mint Isten Fiának történelmi valósága, valamint az Egyház, amely folytatja Jézus művét. Az összehasonlító valláspszichológiai tanulmányok alapján úgy tűnik, hogy minden vallásban – de főleg a kereszténységénél – a felnőttkori vallásosság elengedhetetlen feltétele az, hogy az egyén személyesen reflektáljon a felkínált igazságokra, majd pedig, az életkor ritmusából kifolyólag, kritikusan állást foglaljon velük szemben.

A kritikus reflexió, amely arra irányul, hogy az egyén személyesen is elfogadja a felkínált igazságokat, jelentős kognitív aktivitást igényel, amely két mozzanatra bontható fel: mindenekelőtt általános készségre van szükség, vagyis érdeklődésre és nyitottságra. A fiatal nem érdeklődik a vallásos igazságok iránt, vagy ha nem látja szükségét annak, hogy problémáit vallásos távlatokban igyekezzen megoldani, a vallásosság nem válik személyessé. A másik mozzanat az objektív ismeretek elsajátítása. A vallásos ismeretek elsajátítását párhuzamba hozhatjuk a más ismeretek elsajátításának folyamatával, például a tudományok terén szintén objektív ismeretanyagra van szüksége, hogy beépíthesse azokat személyiségébe. Merném állítani, hogy több szisztematikus teológiára lenne szükségük a fiatal felnőtteknek, de nem polemizáló információk formájában, hanem elmélyült, objektív tanulmányozás szintjén.

VÉGEZETÜL

Tanulmányunk célja áttekintő jellegű volt. A felsorakoztatott újabb keletű tanulmányok alapján azonban talán levonhatunk néhány egyszerű következtetést. A vallásosság kibontakozása nem követi az általános fejlődés-lélektani törvényeket. Az érzelmi alapok valószínűleg színezik a felnőttkor vallásosságát, de nem elégségesek annak értelmezéséhez, mivel a felnőttkor vallásossága minőségi átváltást igényel, amelynek elengedhetetlen feltétele a kognitív dimenzió, mi több, a társadalmi felelősségvállalás. A felnőttkori vallásosság szinonimája azonban mégiscsak a „lelkiség”, ami viszont személyes elkötelezettséget is kifejez. Hogy ez mit jelent, azt egy kölcsönvett gondolattal próbáljuk érzékeltetni.

Ronald A. Knox, angol vallásos publicistának van egy érdekes megjegyzése a felnőttkor vallásosságára vonatkozóan: „Az ember úgy érzi, hogy nem ő birtokolja vallásosságát, hanem megfordítva, vallásossága birtokolja őt.” Azt hiszem, ez igen fontos jegye a felnőttkor vallásosságának. Megmarad nyitott kérdésnek: mikor és hogyan történik ez az „átváltás”, de tény az, hogy vallásos emberek megnyilatkozása pontosan erről tesz tanúságot.

IRODALOM

- ABBOTT, D., BERRY, M. (1990) Religious belief and practice: A potential asset in helping families. *Family Relations*, 39, 4, 443–449.
- ALLPORT, G. W. (1972) *L'individuo e la sua religione*. La Scuola, Brescia
- BENKŐ A. (1979) *Bevezetés a valláslélektanba*. TKK, Róma
- BENKŐ A. (2001) A valláspszichológia irányjai. In Török I. (szerk.) *Mi végett vagyunk? Emlékkönyv Bolberitz Pál hatvanadik születésnapjára*. 21–50. Ecclesia, Budapest
- BOOTH, L. (1999) *Wenn Gott zur Droge wird. Missbrauch und Abhängigkeit in der Religion. Schritte zur Befreiung*. Kösel, München
- BROWN, L. B. (1994) *The human side of prayer: The psychology of praying*. Religious Education Press, Birmingham
- CHESTO, K. (2001) This is NOT your father's religion. *U. S. Catholic*, 66, 7, 12–18.
- CLARK, H. W. (1985) *The Psychology of Religion*. Macmillan, New York
- COLES, R. (1990) *La vita spirituale dei bambini*. Rizzoli, Milano
- DACQUINO, G. (1980) *Religiosità e psicoanalisi*. SEI, Torino
- DINGES, W., HOYE, D. R. és munkatársai (1998) A faith loosely held. *Commonweal*, 125, 13, 13–19.
- DREWERMANN, E. (1990) *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. Walter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau
- FABER, H. (1973) *Religionspsychologie*. Gerd Mohn, Gütersloh
- FERNANDO, A. (1998) *Christian Path to Mental Maturity*. Inter-cultural Book Promoters, Eldeniya, Kadawata, Sri Lanka
- FLICK, G. (1972) *Psicodinamica del comportamento religioso e morale*. Dehoniane, Bologna

- FROMM, E. (1950) *Psychoanalysis and Religion*. Yale University Press, New Haven
- FULLER, A. R. (1994) *Psychology and Religion. Eight Points of View*. Littlefield, London
- FUNKE, D. (1995) *Gott und das Unbewußte. Glaube und Tiefenpsychologie*. Kösel, München
- GILLESPIE, V. B. (1988) *The Experience of Faith*. Religious Education Press, Birmingham (Al)
- GLEASON, J. J. JR. (1975) *Growing Up to God. Eight Steps in Religious Development*. Abingdon, Nashville
- GOLSWORTHY, R., COYLE, A. (1999) Spiritual beliefs and the search for meaning among older adults following partner loss. *Mortality*, 4, 1, 21–41.
- GROM, B. (1992) *Religionspsychologie*. Kösel Verlag, München
- HAUGHT, J. F. (1980) *Religion and Self-Acceptance. A study of the relationship between belief in god and the desire to know*. University Press of America, Lanahm
- HOOD, R. W. JR., SPILKA, B., HUNSBERGER, B., GORSUCH, R. (2001) *Psicologia della religione. Prospettive psicosociali ed empiriche*. Centro Scientifico Editore, Torino
- HORNEY, K. (1950) *Neurosis and human growth. The struggle toward self-realization*. W. W. Norton & Co., New York
- JAMES, W. (1945) *Le varie forme della coscienza religiosa*. Bocca, Milano
- KEILBACH, W. (1973) *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie, und Psychopharmakologie*. Schöningh, Paderborn
- KITENGE OWANDJI, F. (1999) *La théologie de l'abandon et sa valeur psycho-spirituelle. Sur les traces de Sainte Thérèse de Lisieux*. PUG, Roma
- KWILECKI, S. (1999) *Becoming Religious. Understanding Devotion to the Unseen*. Associated University Presses, Cranbury
- LAKE, F. (1966) *Clinical Theology. A Theological and Psychiatric Basis Clinical Pastoral Care*. Longman and Todd, London
- MALTBY, J. (1999) Personality Dimensions of Religious Orientation. *Journal of Psychology*, 133, 6, 631–641.
- MILANESI, G., ALETTI, M. (1974) *Psicologia della Religione*. LDC, Torino–Leumann
- MILLER, A. S., HOFFMAN, J. P. (1995) Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 1, 16–29.
- OBRIST, W. (1993) *Tiefenpsychologie und Theologie. Aufbruch in ein neues Bewusstsein*. Benziger, Zürich
- PARGAMENT, K. L. (1997) *The Psychology of Religion and Coping*. The Guilford Press, New York
- PLÉH CS. (1992) *Pszichológiatörténet. A modern pszichológia kialakulása*. (2. kiadás.) Gondolat Kiadó, Budapest
- RAHNER, K. (1982) *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*.¹² Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien
- SCHAETZING, E. (1955) Die ekklesiogenen Neurosen. *Wege zum Menschen*, 7, 3, 97–108.
- SCOBIE, E. W. (1975) *Psychology of Religion*. Batsford, London
- SPIEGEL, Y., KUTTER, P. (1997) *Kreuzwege. Theologische und psychoanalytische Zugänge zur Passion Jesu*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin–Köln

- SUDBRACK, J. (1998) *Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche. Zu Grenzfragen von Religion und Psychologie, von Heiligkeit und Krankheit, von Gott und Satan*. Matthias-Grünewald Verlag, Mainz
- SZENTMÁRTONI M. (1991) Hit illúziók nélkül. *Távlatok*, 2, 26–35.
- SZENTMÁRTONI M. (2001) *A vallásoktatás akkordjai. A hitoktatás technikája és művészete*. Agapé, Szeged
- TAYLOR, C. (2002) *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- UTSCH, M. (1998) *Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart
- VERGOTE, A. (1967) *Psicologia religiosa*. Borla, Torino
- WALTER, T., DAVIS, G. (1998) The religiosity of women in the modern West. *British Journal of Sociology*, 49, 4, 640–660.
- WULFF, D. M. (1991) *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*. John Wiley & Sons, New York
- WUTHNOW, R. (2000) How Religious Groups Promote Forgiving: A National Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, 2, 125–140.
- ZELLNER, L. (1995) *Gottestherapie. Befreiung von dunklen Gottesbilder*. Kösel, München

ADULTS' RELIGIOSITY

SZENTMÁRTONI, MIHÁLY

The study presents the most important dimensions of adult religiousness. It points out that psychoanalytic perspective often remains biased concerning the study of religious development, since it considers only the affective dimensions. A correct interpretation of adult religiousness requires a multidimensional approach. For understanding the growing-up in religiousness it is essential to analyse the cognitive, social and personal dimensions as well.

Key words: *adults' religiousness; image of God; mature religion; emotional, cognitive, social, personal dimensions of religion*

A VALLÁS PSZICHOLOGIÁJA ÉS A SZEMÉLYISÉG AZ ÖTFAKTOROS MODELL NÉZŐPONTJÁBÓL

SAROGLOU, VASSILIS–JASPARD, JEAN-MARIE

Université Catholique de Louvain, Department of Psychology and Education
Centre for Psychology of Religion, Belgique
E-mail: vassilis.saroglou@psp.ucl.ac.be

A cikk célja, hogy megvizsgálja, mennyiben lehet érdekes az Ötfaktoros modell (Five Factor Model [a későbbiekben FFM] – más néven a „nagy ötök”) a valláspszichológia szempontjából. Először áttekintjük az eysencki taxonómiát használó empirikus kutatásokat. Másodsor, az FFM rövid bemutatása után hipotéziseket fogunk felállítani arra, hogy milyen kapcsolatok létezhetnek az öt faktor és a vallásosság között, részben az eysencki keretekben végrehajtott kutatásokra, részben pedig a vallás pszichológiájának általános eredményeire alapozva. Harmadrészt szeretnénk kihangsúlyozni a vallás és személyiség kapcsolatának vizsgálatában a nemek meghatározó szerepét. Negyedrészt áttekintünk majd olyan vizsgálatokat, amelyek a vallásos személyiséget az FFM szempontjából vizsgálták meg. Végül pedig a vallás tanulmányozásában a személyiségtaxonómiák (nevezéktanok) fontosságára fókuszálunk, s az FFM hasznos voltára ebből a szempontból.

Kulcsszavak: *vallásosság, nemi különbségek a vallásosságban, ötfaktoros modell, vallásos attitűd*

BEVEZETÉS

A vallás és a személyiség kapcsolatának kutatása kissé elhanyagolt területnek látszik a vallás pszichológiáján belül. Természetesen a különféle személyiségváltozók keltettek némi érdeklődést ezen a területen, az ilyen tanulmányok nagy részét azonban nem a személyiségpszichológia inspirálta (a pszichoanalízisből jöttek például a neurotikus struktúrák, a szociálpszichológiából a kognitív stílus: a zárt vagy nyílt gondolkodás). Kevés érdeklődés mutatkozott azonban a személyiség felé, és különösen kevés a személyiségtaxonómiák irányába.

Természetes tehát, hogy érdeklődünk a személyiség és vallásosság, vagy a személyiség és az eltérő vallásossági módok kapcsolata iránt. Más szavakkal élve, együtt csodálkozunk Beit-Hallahmi-val és Argyle-lal, hogy „ugyanazon körülmények között és ugyanolyan háttérrel rendelkező személyek közül egyesek vallásosabbak, mint mások” (1997, 163).¹

Eysenck taxonómiája (*pszichoticizmus, extroverzió és neuroticizmus*) az a személyiségtaxonómia, amelyet eddig csaknem kizárólagosan használtak a vallás pszichológiájában. Összefoglaló fejezetében FRANCIS (1992b) arra a következtetésre jutott, hogy vallásossághoz egyedül a pszichoticizmus kapcsolható hozzá, míg a neuroticizmusra és az extroverzióra vonatkozó eredmények ellentmondásosak.

Pontosabban megfogalmazva, a vallásosság – úgy tűnik – alacsony pszichoticizmussal kapcsolható össze. Habár ez az eredmény nem mutatkozott meg minden kutatásban, de szisztematikusan megjelent legalábbis ott, ahol: 1. az impulzivitás komponensét az extroverzió helyett a pszichoticizmus alá vonták és 2. azokban a vizsgálatokban tekintjük, amelyek a Francis-féle Kereszténység iránti attitűdskálát (Francis Attitude Towards Christianity Scale) használták. Francis ezt az eredményt a vallásos emberek légyszívűségével magyarázta: a pszichoticizmus ugyanis, különösen, ha az impulzivitás komponensét is tartalmazza, alapvető fontosságú a kondicionálhatósághoz, következésképp a keményszívűség. Eysenck fogalmai alapján, Francis a magasabb pszichoticizmus pontszámmal rendelkezőket, úgy írta le, mint „hideg, személytelen, ellenséges, szimpátia nélküli, barátságtalan, bizalmatlan, furcsa, érzelemtelen, nem segítőkész, belátás nélküli és különös” emberek, akikből hiányzik az empátia és a büntudat (FRANCIS, 1992b, 153). Ezzel szemben a vallás a légyszívű társas attitűdök körébe tartozik.

¹ A vallásos emberek személyiségbeli temperamentuma különös érdekességgel bír a vallásos személyiség veleszületettségére vagy környezeti meghatározottságára nézve. Beer, Arnold és Loehlin például ikrek, örökbefogadottak és rokonok vizsgálata során felmerült különbségeket tárgyalva azt mondják, hogy „elképzeltető, hogy a Vallási ortodox skálában (Religious Orthodox Scale, [MMPI]) megtalálható egy tradicionálisra utaló személyiségkomponens, amely lehetséges, hogy inkább genetikai befolyás alatt van, és egy ortodox keresztény hit vagy viselkedés személyiségkomponens, amelyben a nevelő környezet hatása érvényesül” (826). Egy korábbi tanulmányukban a Minnesota Egyetem kutatói, WALLER, KOJETIN, BOUCHARD és munkatársai (1990) beszámoltak időközben híressé vált, több ezer ikerpárt megvizsgáló kutatásukról, és azt találták, hogy a *vallási attitűdök, értékek és érdeklődés közötti különbségeket mind genetikai, mind környezeti tényezők befolyásolják*, pontosabban a genetikai faktorok a megfigyelt variancia mintegy 50%-át magyarázzák a vizsgált változóban. HOOD, SPILKA, HUNSBERGER és munkatársai ezt a következtetést úgy értelmezték, miszerint a „genetika befolyásolhat néhány intellektuális vagy temperamentumbeli tényezőt, amelyből a vallásosság meríti forrásait” (1996, 15).

Az *extroverzió* dimenziót tekintve a különböző vizsgálatok eredményei nem voltak összhangban azon jó öreg feltevés ellenére, mely szerint a vallásosak bizonyára befelé fordulóbbak, introvertáltabbak. Francis áttekintése szerint, néhány kutatásban pozitív, másokban negatív, megint másokban pedig egyáltalán semmiféle korrelációt sem találtak a vallásosság és az extroverzió között. A legutóbbi eset különösen gyakorivá vált, miután az impulzivitás komponensét az extroverzióból kivonva a pszichoticizmus körébe vonták. FRANCIS és PEARSON (1985) például azt találták, hogy az extroverzió és a vallásosság közötti negatív korreláció csökkent, ha az Eysenck-skálának egy újabb változatát használták, amelyből az impulzivitásra vonatkozó elemek már hiányoztak.

Végül, ami a *neuroticizmust* illeti, Francis rámutat, hogy az elméleti irodalomban két ellentmondásos pszichológiai magyarázattal találkozunk. Az első szerint a vallás vagy elősegíti, vagy pedig egyfajta kifejeződése a lelki instabilitásnak, és ezért pozitív korrelációt jósol a vallás és e személyiségvonás között. A második magyarázat szerint a vallásosság növeli az érzelmi stabilitást, és ezáltal egy negatív korrelációt jelez előre. Az idevágó irodalom áttekintése után FRANCIS (1992b) arra a következtetésre jutott, hogy a kutatások eredményei nem egybeváogók, és hogy a neuroticizmus és a vallásosság közötti pozitív kapcsolat legalábbis néhány esetben a nemek közötti különbségek műterméke. (A nők ugyanis egyaránt vallásosabbak és neurotikusabbak is.) Ennek ellenére észrevehetjük, hogy a Francis által áttekintett tanulmányok szerint a minta összetételének és a vallásosság típusának is van hatása az eredményekre: a felnőtt templomba járók (FRANCIS, 1991) és a belső indíttatású (intrinsic) vallásosságú emberek esetében a neuroticizmussal egy negatív korreláció figyelhető meg (vagyis az emocionális stabilitásra való hajlam), vagy legalábbis nincsen kapcsolat ezzel a dimenzióval (WATSON, MORRIS, FOSTER és munkatársai, 1986). Ezzel szemben a neuroticizmus pozitív korreláció felé hajlik a külső motiváltságú (extrinsic) vallásossággal, és a kereső orientációval (quest) (JOHNSON és munkatársai, 1989; WATSON és munkatársai, 1986).

Vajon változatlan maradt-e a vallásos személyiség eysencki taxonómiai profilja azóta (1992)?

AZ EYSENCKI TAXONÓMIA JEGYÉBEN KÉSZÜLT ÚJABB KUTATÁSOK (1992–1998) ÁTTEKINTÉSE

Az 1. táblázat 25 eysencki vagy azzal megegyező taxonómiát alkalmazó tanulmányt mutat be részletesen, amelyek 1992 óta készültek² (ami a Francis végezte vonatkozó irodalom áttekintésének dátuma, 1992b).

² A jelenlegi áttekintésben nincsenek benne azok az 1992-es vizsgálatok, amelyeket már maga Francis is összefoglalt, mint ahogyan azok a vizsgálatok sem, amelyek ugyan a papságot célozták meg, de nem a személyiséget vizsgálták a vallásosság intenzitásának vagy az általános normáknak a függvényében, hanem munkájuk különböző oldalával foglalkoztak (például az elégedetlenség a lelkesítő pályával, FRANCIS, RODGER, 1994).

1. táblázat. Vallásosság és személyiség kapcsolata Eysenck modelljében (áttekintés 1992–1998 vizsgálatairól)

Tanulmányok	Minták	Vallásosság mérő- eszköze	Eredmény	Nemi külön- ségek kontrollja
Jones és Francis, 1992	39 ffi; metodista lelkészek; UK	összehasonlítás az általános normákkal	E-	nem
Francis, 1992b	92 ffi + 20 nő, lelkészek; UK	Francis skála	P-, N-	igen
Francis és Katz, 1992	190 nő tanárok; Izrael	Katz Vallásosság skálája (Katz's Religiosity Scale)	P-	
Francis, 1993	31 ffi + 91 nő egyetemi hallgatók; UK	Francis skála	P-	igen
Francis és Wilcox, 1994	230 nő; egyetemi hallgatók; UK	imádság gyakorisága; templomba járás gyakorisága	P- P-	
Francis és Joseph, 1994	42 ffi + 108 nő; egyetemi hallgatók; Észak-Írország	Francis skála	P-	nem
Francis és Kay, 1995	259 ffi, 105 nő pünkösdista papjelölt; UK	összehasonlítás az általános normákkal	P- (ffi) N-	külön keretek választották a mintát
Lewis és Maltby, 1995	58 ffi, 106 nő felnőtt; USA	Francis skála	P-	külön keretek választották a mintát
Maltby, 1995	92 nő egyetemi hallgatók; USA	imádság gyakorisága; templomba járás gyakorisága	P- P-	
Lewis és Maltby, 1996	100 ffi egyetemi hallgatók; USA	imádság gyakorisága; templomba járás gyakorisága	P- n.s.	
Maltby és munkatársai, 1995	145 ffi, 179 nő felnőtt; USA	Francis skála; imádság gyakorisága; templomba járás gyakorisága	P- P- E+	külön keretek választották a mintát
White és munkatársai, 1995	78 ffi, 105 nő felnőtt; USA	Francis skála	P-	nem
Carter és munkatársai, 1996	29 ffi, 22 nő vallásos felnőtt; USA	Francis skála	P-	igen
Francis, 1996	395 ffi, 409 nő felnőtt templomba járók; UK	imádság gyakorisága	n.s.	igen
Francis és Thomas, 1996	222 ffi lelkész; UK	misztikus orientáció	E+	

Tanulmányok	Minták	Vallásosság mérő- eszköze	Eredmény	Nemi külön- ségek kontrollja
Francis és Thomas, 1997	222 ffi lelkész; UK	karizmatikus élmé- nyek	E+, N-	
Francis és Wilcox, 1996	263 nő serdülők; UK	imádság gyakorisága; templomba járás gyakorisága	P- P-	
Gillings és Joseph, 1996	58 ffi + 48 nő felnőtt; UK	Francis skála	P- P-	nem
Smith, 1996	93 ffi + 98 nő (11–15 év); UK	imádság gyakorisága; templomba járás gyakorisága	P- P-	igen
Dunne és munkatársai, 1997	4993 ffi + nő felnőtt templomba járók; Ausztrália	1 vizsgálat (templom- ba járás) 2 vizsgálat – után- követéses vizsgálat (8 évvel később)	P-, N-; N+ (akik már nem járnak templomba)	külön keretek választották a mintát
Francis, 1997b	1128 ffi + nő egyetemi hallgatók; UK	imádság gyakorisága; templomba járás	P- P-	igen
Maltby, 1997	92 ffi+ 124 nő felnőtt; Írország	Francis skála; imádság gyakorisága; templomba járás gyakorisága	P- P- P-	külön keretek választották a mintát
Francis és Bolger, 1997	50 nyugdíjas közal- kalmazott; UK	imádság gyakorisága; templomba járás gyakorisága	P- P-	
Francis és Jones, 1997	243 ffi + 125 nő vallásos elkötelezet- tek, felnőttek; UK	karizmatikus tapasztal- atok indexe (1–5 item)	E+ N-	nem
Robbins és munkatársai, 1997	373 ffi + 560 nő anglikán lelkészek; UK	összehasonlítás az általános normákkal	P- N- (ffi – n.s.)	külön keretek választották a mintát
Wilde és Joseph, 1997	31 ffi + 19 nő moszlim egyetemi hallgatók; UK	Moszlim vallásosság iránti skála	P-	igen
Hutchinson és munkatársai, 1998	101 ffi + 148 nő egyetemi hallgatók; USA	Vallási orientáció skála; Katolikus, Protes- táns, vs nem vallásos	(N, n.s.) N+	külön keretek választották a mintát

Jelmagyarázat: Francis skála = Francis-féle Kereszténység iránti attitűdskála (Francis Attitude Toward Christianity Scale);
+ vagy - : pozitív vagy negatív kapcsolat (korreláció, átlagkülönbségek vagy faktor-
analízis alapján);
ffi = férfi;
UK = Nagy Britanniai és Észak Írország Egyesült Királysága

Pszichoticizmus

Ahogy az *1. táblázat* is mutatja, a vallásosság következetes együttjárást mutat az alacsony pszichoticizmussal (HUTCHINSON és munkatársai tanulmányában az eysencki pszichoticizmust nem mérték). Ez az eredmény érvényes nőkre és férfiakra, felnőttekre és kamaszokra, különböző mintákra az Egyesült Királyságból, Írországból, Észak Írországból, az Egyesült Államokból, Izraelből, Ausztráliából, valamint különböző vallási felekezetekre (anglikán, protestáns, zsidó és moszlim). A tanulmányok nagy többségében a vallásosságot a Francis-féle Kereszténység iránti attitűdskálával mérték, azonban több tanulmány az imádság gyakoriságát, avagy a templomba járás gyakoriságát vette mércéül. Ezen utóbbi mérőeszközt tekintve, az ezt használó kutatások közül csak kettőben (a kilencből) hiányzott a szignifikáns kapcsolat a templomba járás gyakorisága és az alacsony pszichoticizmus között, és MALTY és munkatársai eredményei arra utaltak, hogy az belső (intrinsic) indíttatású vallásosság megbízhatóan bejósolta az alacsony pszichoticizmust, míg az külső (extrinsic) indíttatású vallásosság nem. A lelkészek személyiségét az általános normával összevető öt kutatásból csak kettőben nem volt jelentős a pszichoticizmus. A pszichoticizmus nem volt kapcsolható a misztikus-karizmatikus élményekhez sem a papság, sem az elkötelezett vallásos egyének körében.

Extroverzió

Az *extroverzió* az elkötelezett vallásos egyének és az átlagnépesség körében végzett vizsgálatok csaknem egyikében sem kapcsolódott a vallásossághoz: az egyetlen kivételt MALTY és munkatársai (1995) kutatása képezte, és ebben is csak az imádság gyakoriságának mértékével találtak kapcsolatot, a többivel mérve nem. Ami a papságot illeti, a férfi papság csak egy vizsgálatban mutatott az általános normáktól alacsonyabb extroverziót a négy közül. Azonban a misztikus-karizmatikus élmények a férfi papság (FRANCIS, THOMAS, 1996, 1997) és az elkötelezett vallásos egyének körében (FRANCIS, JONES, 1997) korreláltak a magas extroverzióval.

Neuroticizmus

Nagyvonalakban úgy tűnik, hogy a *neuroticizmus* nincs kapcsolatban a vallásossággal. Ha a vizsgálatban azonban mégis szignifikáns különbségeket találtak, az – egy eset kivételével – a vallásosságot és az alacsony neuroticizmus kapcsolatát jelezte. A lelkészek (az öt tanulmányból négyben) csakúgy, mint a vallásosakat a nem vallásosakkal és a magasabb karizmatikus élményekkel rendelkező személyekkel összevetve érzelmileg stabilabbnak bizonyultak. A DUNNE, MARTIN, PANGAN és HEATH (1997) által végzett vizsgálat érdekes jelenségre mutatott rá: a templomba járók érzelmileg stabilabbnak voltak, és azok, akik nyolc év múltán egy utánkövetéses vizsgálatban azt jelentették, hogy abbahagyták a templomba járást, magasabb neuroticizmust mutattak.

Következtetésképpen:

- a vallásosság nyilvánvalóan alacsony pszichoticizmussal függ össze;
- az elkötelezett vallásos emberek között a misztikus-karizmatikus élmények átélői magas extroverzióval rendelkeznek;
- van rá némi bizonyíték, hogy a lelkészek, a karizmatikus vallásos emberek és – több esetben – általában a vallásos emberek érzelmileg nagyobb stabilitást mutatnak;
- a lelkészeknél a személyiség nem mutat tiszta mintázatot: néha a lelkészek introvertáltabbnak bizonyulnak az átlagnépességnél, és nem alacsonyabbak az értékeik a pszichoticizmus terén. (Jelenleg is vita folyik az ellentmondó adatok értelmezéséről. Kérdés, hogy vajon a férfi lelkészek feminin jellemzőinek a növekedése mutatkozik meg ebben, vagy fordított tendencia jellemzi-e a lelkészeket? Lásd FRANCIS, KAY, 1995; valamint SAROGLU, 2001a a szerzetesrendek vizsgálatához.)

ALKALMAS-E AZ FFM A VALLÁSOS SZEMÉLYISÉG VIZSGÁLATÁRA? AZ FFM NÉHÁNY JELLEGZETESSÉGE

Az ötfaktoros modell (más néven a „nagy ötök”) jól megalapozott személyiségfaktor-taxonómia, amely a személyiségpszichológusok körében széles körben elfogadott. Ez a modell több mint egy rövid felsorolása az általános egyéni különbségeket alkotó változóknak: ez egy erősen strukturált taxonómia (GOLDBERG, 1993). A modell nemcsak egy stabil faktorszerkezettel rendelkezik, hanem kultúrközi érvényességét is kimutatták (MCCRAE és munkatársai, 1998). (A modellben elkülönített faktorok öröklődhetnek is, ami a faktorok biológiai gyökereiről való hipotézisek táptalaja lett – lásd MCCRAE és munkatársai, 1998). Az öröklés hatása a modell személyiségfaktoraira a faktorok biológiai eredetének feltételezését is megengedi.

Sok tanulmány mutatott rá lényeges kapcsolatokra az öt faktor és egyéb személyiségváltozók között (összefoglalásként lásd: például, GRAZIANO, EISENBERG, 1997; HOGAN, ONES, 1997; MCCRAE, COSTA, 1997; WATSON, CLARK, 1997). Az FFM kapcsolatban áll a pszichológiai értelemben vett jó közérzettel is (például: MCCRAE, COSTA, 1991), és a jelenlegi kutatások a faktorok alkalmazási lehetőségeit vizsgálják különböző területeken, mint például az egészség- és klinikai pszichológia terén (lásd: SMITH, WILLIAMS, 1992; kritikáját BUTCHER, ROUSE, 1996) és a fejlődéslélektanban (KOHNSTAMM és munkatársai, 1998). Az utóbbi időben bizonyítékok merültek fel, hogy az FFM hasznos az hosszútávra érvényes állapotváltozások leírására (BORKENOU, OSTENDORF, 1998).

E széleskörű elfogadottság ellenére az FFM-et sok kritika érte. A kritikusok táborában három ellenvetés emelkedik ki. Az első ellenvetés az, hogy a modell inkább elméleti leíró modell, mint magyarázó. Az öt faktort induktív módon találták meg, vagyis nem feltételezték, hanem felfedezték őket; a modell nem nyújt belátást azokra a pszichológiai elvekre és folyamatokra, amelyek a személyiséget alakítják. Ezzel szembeállíthatjuk azt az előnyét ennek a modellnek, hogy a jelenségeket mégiscsak egy elmélet által megalkotott rendszerbe foglalja, és azt, hogy az induk-

tív megközelítés nem feltétlenül gyengeség (lásd OSTENDORF, ANGLEITNER, 1994; OZER, REISE, 1994).

Második kritikai ellenvetés az, hogy a széles, magasabb rendű kategóriákban sok olyan kisebb részlet elvész, amely hasznos mind a leíráshoz, mind a bejósláshoz (lásd WIGGINS, 1992). Erre azt válaszolhatnánk, hogy ez az ár az, amit meg kell fizetnünk bármely jól strukturált személyiségtaxonómia kialakításaért. Hozzátehetnénk még BRIGGS (1992) érveit is, hogy egy mérőeszköz megválasztása az adott vizsgálat vezetőjének a kutatási céljától függ.

A harmadik kritika pedig, hogy egyes tanulmányokban a faktoranalízis nyomán egy hatfaktoros vagy akár hétfaktoros stuktúra is kialakult. Ezek azonban kevésbé fontosak a modell egyéb korlátait figyelembe véve. A NEO-PI-R öt faktora – amely az FFM elméleti keretei között alkotott kérdőívek közül legmegfelelőbb kérdőív – jó konstruktumvaliditást mutat. A NEO-PI-R faktorai egyenként hat vonásra oszlanak. Sajnos keveset tudunk a faktorokhoz tartozó egyes vonások differenciális validitásáról, egymástól való függetlenségéről (BRIGGS, 1992). E kritika jogosságát a NEO-PI-R alkotói elismerik (COSTA, MCCRAE, 1998), és hangsúlyozzák, hogy semmiképpen sem állítják, hogy az a hat vonás, amelyet a NEO-PI-R minden egyes faktorához hozzárendeltek, az egyetlen vagy akár a legjobb lehetséges kombinációt tükrözné.

Az öt faktor rövid leírása

A *barátságosság* (*Agreeableness*) faktora olyan tulajdonságokat tartalmaz, mint az altruizmus, a gondoskodás, az érzelmi támogatás, szemben az ellenségességgel, a mások iránti közömbösséggel, önközpontúsággal, rosszindulattal és féltékenységgel (DIGMAN, 1990). A NEO-PI-R-ban (*NEO Personality Inventory*, ahol az NEO jelentése neuroticizmus, extroverzió és openess [nyitottság]) a következő vonásokat találhatjuk a *barátságosság* faktorán belül: *bizalom, őszinteség, altruizmus, engedelmeség, szerénység és lágy szívűség*. GRAZIANO és EISENBERG (1997) megfigyelései szerint a *barátságosság* motivációs folyamatokkal, valamint az érzelmeikkel való kapcsolatának vizsgálata nagyon biztató kutatási távlatokat nyit meg. Az szerzők Wigginsre hivatkoztak, aki szerint „a barátságosságban tapasztalt egyéni különbségek forrása az a motivációrendszer is lehet, ami a saját csoporttal (vagy amelyhez az egyén tartozni szeretne) való intimitásra, egységre és szolidaritásra irányul” (GRAZIANO, EISENBERG, 1977, 816).

Az *extroverzió* faktora nagyban hasonlít az Eysenck elméletében leírt extroverzióhoz (DIGMAN, 1990). Beletartozik az egyénnek a társas interakciók iránti érdeklődése, valamint a lelkes, kalandos és aktív hozzáállás az élethez és a személyközi kapcsolatokhoz (DIGMAN, 1997). Az *extroverzió* NEO-PI-R-ban található vonásai: *melegség, társaságkedvelés, önérvényesítés, izgalomkeresés, aktivitás és pozitív érzelmek*. Egy hasonló elméleti keretben az *extroverzió* a *szociabilitással* és a *dominanciával* áll kapcsolatban (WATSON, CLARK, 1997). Ahogyan azt Watson és Clark is megjegyzik, az extroverzióról alkotott nézetek az idők folyamán megváltoztak. A korábbi elméletekben hangsúlyozták, hogy az extrovertált személyek könnyelműek, vak-

merőek, impulzívok és megbízhatatlanok, a mostani elméletek a társaságkedvelést, a felfelé törő társaságbeli felemelkedést, a hatékonyságot és a jó alkalmazkodást említik.

A *lelkiismeretesség* a rendet, rendszerességet, módszerességet jelenti, de a *teljesítményre való törekvést* is. A NEO-PI-R különböző vonásait a *kompetencia, rendszeretet, kötelességtudat, teljesítménykészletés, önfegyelem* és *megfontoltság* alkotják. Ebben a dimenzióban találhatóak az önkontroll, az impulzivitás kontrollja, a kívánatosság és a társakhoz való igazodás is (lásd HOGAN és ONEST, 1997). Ezenkívül sok, a személyiségen kívüli változóval is kapcsolatban áll, mint például a magas munkateljesítménnyel (BARRICK, MOUNT, 1993; BARRICK, MOUNT, STRAUSS, 1993) vagy a felsőbb tanulmányok választott szakjával. (Például egy hollandul beszélő belgiumi diákcsoportban a pszichológiát, filozófiát, nyelveket vagy történelmet tanulók nagyon alacsony pontszámot értek el ebben a faktorban, míg a mérnöki, jogi és közgazdasági karok hallgatói igen magasat; DE FURYT, MERVELDE, 1996.)

Az *érzelmi stabilitás* (vs *neuroticizmus*) megfelel az Eysenck-modell *neuroticizmus* dimenziójának. A NEO-PI-R által mért vonások ebben a faktorban: *szorongás, ellenesség, depresszió, éntudatosság, impulzivitás, sérülékenység*.

Végül a legkevésbé tisztázott faktor a *nyitottság/intellektus*. Az ötödik faktor szokásos elnevezése, az „intellektus” olyan melléknevekhez kapcsolódik, mint az intelligens, érdeklődő, jól tájékozott, és jellemző még rá az elemző képesség. A NEO-PI-R hagyományosan jobban kedveli a *nyitottság* vagy *nyitottság a tapasztalatokra* megnevezéseket. Az *intelligencia* ugyan összefügg a *nyitottsággal*, de ez utóbbi nemcsak a kognitív képességeket tartalmazza, hanem erős szükségletet is a tapasztalatok bővítésére (MCCRAE, COSTA, 1997). Ez a faktor kapcsolatban áll a nyílt gondolkodással és a dogmatizmus hiányával, de magában foglalja a tapasztalatok szükségletét is (MCCRAE, 1994; áttekintésként MCCRAE, COSTA, 1997). Következésképpen ez a dimenzió a liberális attitűdöt is tartalmazza (MCCRAE, 1996). A NEO-PI-R vonásai ebben a faktorban: a *fantázia, esztétikai érzék*, valamint a *nyitottság az érzelmekre, a tevékenységekre, a gondolatokra és az értékekre*.

Eysenck taxonómiája és az ötfaktoros modell közti kapcsolatok

A „nagy ötök” másik előnye, hogy könnyen összevethető más személyiség-leírásokkal, mivel azokat is többszörös kérdőívekkel vizsgálják (a 16PF, az Eysenck Személyiség-kérdőív, a Kaliforniai pszichológiai leltár, vagy az Edwards Személyes preferencia jegyzék).

Ami Eysenck három személyiség-leíró dimenzióját illeti, az *extroverzió* és a *neuroticizmus* megegyeznek az ötfaktoros modell megfelelő dimenzióival. Továbbá a *pszichoticizmus*ról úgy vélik, egyfajta keveréke a *barátságosságnak* és a *lelkiismeretes-ségnek*, s e feltételezést mára erős empirikus bizonyítékok is alátámasztják.³

³ Folyik a vita, hogy az ötfaktoros modell e két dimenziója valójában az eysencki pszichoticizmus-hoz hasonló egyetlen faktor-e. EYSENCK (1992) szerint az előbbi két faktor valójában nem „alap” faktor, hanem egy szinttel lejjebb vannak. GOLDBERG és ROSOLACK (1992) megkérdőjelezte Eysenck ezen

A vallásosság és a „nagy ötök” kapcsolata – néhány hipotézis

Érdekes, hogy az utóbbi időket leszámítva, a pszichológia nem érdeklődött a „nagy ötök” és a vallás kapcsolata iránt.⁴ Mi magunk is megpróbáltunk hipotéziseket felállítani a pszichológia és a vallás kapcsolatára vonatkozólag, amelyeket a vallásos személyiség múltbeli kutatásainak elméleti és empirikus eredményeire alapoztunk, valamint az öt faktorhoz tartozó dimenziók és tulajdonságok elemzésére.

Barátságosság

A korábbi kutatások a vallásosságot következetesen az alacsony pszichoticizmussal kapcsolták össze. Mivel a *barátságosságot* sok szál kapcsolja össze a pszichoticizmussal (lásd például a NEO-PI-R-ban a *lágyszívűség* és az *altruizmus* vonásokat), azt kellene hogy találjuk, hogy a vallásosság és a barátságosság is kapcsolatosak. Emlekezhetünk az önbeszámoló alapján felmért (de nem a valódi!) segítő viselkedés és a vallásos elkötelezettség közötti erősen megalapozott kapcsolatokra (lásd BATSON, SCHOENRADE, VENTIS, 1993 összefoglalóját).⁵ Továbbá utalunk néhány friss vizsgálatra, amelyben különféle felekezetű (zsidók, protestánsok, katolikusok és ortodoxok, összesen 3524 személy) mintákat használtunk, és amelyben a vallásosság korrelált a *jóindulat* magas értékével (SCHWARTZ, HUISMANS, 1995). Hasonló eredményt értek el a kereső (quest) skálával amerikai mintán (BURRIS, TARPLEY, 1998).

Lelkiismeretesség

A *lelkiismeretesség* a „nagy ötök” megfogalmazása alapján a rendhez, az impulzusok kontrolljához, a felelősségtudathoz és rendszeretethez, a jó benyomáshoz, az alacsony rugalmassághoz, a módszerességhez, a visszafogottsághoz és a társas konformitáshoz kapcsolódik (áttekintésként lásd COSTA, MCCRAE, 1998; valamint

feltevéseinek érvelését, és azt találták, hogy a *pszichoticizmus* valójában két merőleges faktor keveréke (a *barátságosság* és a *lelkiismeretesség*).

⁴ Az Amerikai Pszichológiai Szövetség 1997-es szimpóziumának témája ugyan a vallás és a nagy ötök voltak, de más nézőpontból vizsgálták azokat. A kérdés ugyanis az volt, hogy lehetséges-e, hogy a vallás a személyiség egy újabb, hatodik dimenziója lenne. El kell ismernünk, hogy nem tudjuk azt a merész kijelentést támogatni, miszerint a vallás egy univerzális emberi dimenzió, azon egyszerű oknál fogva, hogy ezt az empirikus bizonyítékok cáfolják.

⁵ Batson és munkatársai áttekintéséből megtudjuk, hogy az intrinzikus vallásos emberek segítőkészebbnek tűnnek fel önbeszámolóikban, azonban kísérleti helyzetben csak akkor bizonyultak valóban segítőkészebbnek, ha egyenes és alacsony befektetéssel járó kéréssel álltak szemben, és nem reagálnak a segítséget kérő személy kifejezett szükségletére. Ezzel szemben „a quest dimenziója nem kapcsolható össze az önbeszámoló alapján magas segítőkészséggel, vagy magas segítőkészséggel általában, azonban összekapcsolható magával a konkrét segítséssel, ami a segítséget kereső személy kifejezett szükségletére adott válaszként jelenik meg” (1993, 363). Batson és munkatársai következtetése, mely szerint az intrinzikus vallásos emberek segítőkészségét „nem az altruizmus, hanem az az önérdek motiválja, hogy magukat jó, kedves és törődő személyként mutassák be” (Ibid.), kritizálható, legalábbis a *manichean*-féle altruizmuspragmatika megkülönböztetés alapján.

HOGAN, ONES, 1997). Ezt a profilt tekintve a vallásosság kapcsolatban áll, ha nem is a megszállottsággal, kényszerességgel (lásd a freudi elméleteket a vallási rituáléről), de legalábbis a renddel, a rendszerességgel és az impulzusok kontrolljával. Egy összefoglaló cikkében LEWIS (1998) arra a következtetésre jutott, hogy habár az erősebb vallásos attitűd vagy a vallás kifejezettebb gyakorlása nem kapcsolható össze kényszeres (obszesszív) szindrómával, mégis kapcsolatban állhat a kényszeres személyiség egyes jegyeivel, mint amilyenek a rendszeresség, a merevség, a higiéné és az önkontroll fontosságának túlhangsúlyozása. A vallásosság az önbeszámolóknak szerint gyakran korrelál a magas konformitással is, izraeli zsidók, holland és német protestánsok, spanyol és német katolikusok és görög ortodoxok mintájára alapozva (SHWARTZ, HUISMANS, 1995), míg a vallásos keresés (quest) egy amerikai mintán alacsony konformitást jósolt be (BURRIS, TARPLEY, 1998).

A lelkiismeretesség összefügg a teljesítménykésztetéssel is, habár vita folyik arról, hogy a teljesítménykésztetés a lelkiismeretességnek egy vonása csupán vagy pedig a lelkiismeretességet két alacsonyabb rendű faktorra lehet osztani, a *rendszeresség-módszerességre* és a teljesítményre (JACKSON és munkatársai, 1996). Ettől a vitától függetlenül úgy tűnik, a vallásosság alacsony teljesítménykésztetést jósol. SCHWARTZ és HUISMANS (1995) vizsgálatában például mindegyik mintában ez az eset állt fenn, egyetlenegy kivéve (spanyol katolikusok). BURRIS és TARPLEY (1998) vizsgálatában már az *immanenciaskála* is bejósolta az alacsony teljesítménykésztetést, habár ez nem volt szignifikáns. (Ennek a skálának a célja, hogy az immanenciát a vallásos orientáció egyik dimenziójaként vizsgálja, amely méri a határok átlépésére irányuló motivációt, a tapasztalás tudatosságát és elfogadását, és a jelen pillanatra fekteti a hangsúlyt.)

Extroverzió

Az Eysenk modelljére épített régi vizsgálatokban semmiféle következetes kapcsolatot nem tudtak kimutatni a vallásosság és az extroverzió között. Azonban mostanra azt már bizonyosan tudjuk, hogy a vallásosság (ma már?) semmiképp sem jelent introverziót. Több tanulmány is kapcsolatot talált továbbá az extroverzió és a vallásosság vagy a karizmatikus-misztikus élmények között vallásosan elkötelezett embereknél. Ráadásul az *extroverzió* NEO-PI-R vonásai közül a *határozottság* fontos lehet a vallásosak személyiségstruktúrájában. Bizonyítékok vannak továbbá arra, hogy a vallásosság összefügg a magasabb önbecsüléssel. A vallásos elkötelezettség szintén kapcsolatban áll a magasabb önbecsüléssel (ELLISON, 1993). Ráadásul a belső indítatású (intrinsic) vallásosság következetesen kapcsolható a magasabb önbecsüléshez (BURRIS és munkatársai, 1996; NELSON, 1990; RYAN, RIGBY, KING, 1993). A külső (extrinsic) vallásosság és az önbecsülés kapcsolatáról szóló adatok valamelyest ellentmondások, néha pozitív (BURRIS és munkatársai, 1996), néha negatív (RYAN és munkatársai, 1993), esetenként pedig semmilyen kapcsolatot sem mutatnak ki a kettő között (NELSON, 1990). A „vallási értelemkeresés” (quest) orientáció, amely a népesség nagy részében a vallásos elkötelezettség hiányát is jelenti, lehet negatív (GENIA, 1996) kapcsolatban az önbecsüléssel, vagy nem áll fenn a kettő között a kapcsolat (BURRIS és munkatársai, 1996). Felmerült az a

gondolat is, hogy az önbecsülés utáni sóvárgás lehet az egyik motivációs alapja a vallásosságnak (HOOD és munkatársai, 1996).

Érzelmi stabilitás

A korábbi kutatások alapján azt feltételezhetjük, hogy ha valamilyen kapcsolat létezik az *érzelmi stabilitás* (vs. *neuroticizmus*) és a vallásosság között, akkor a kapcsolatnak pozitívnak kell lennie. Ez természetesen nem jelenti szükségszerűen azt, hogy a két szemben álló elmélet (a vallás kapcsolata a neuroticizmussal vs. a vallás és az érzelmi stabilitás kapcsolata) közül az empiria az utóbbit igazolta volna. A két elmélet kiegészítheti egymást, legalábbis bizonyos profilú személyiségrajzok esetén. Lehetséges, hogy a *vallás* vonzza (megtérők) vagy megtartja (hagyományos hívők) a neurotikus hajlamokkal rendelkező egyéneket, mert *érzelmi stabilitást* ajánl a rituálék, gondolkodásmód, a hit, az optimizmus és az alacsony impulzivitás révén.

Nyitottság/intellektus

SCHWARTZ és HUISMANS (1998) korábban emlegetett tanulmányában különböző felekezetben készült mintákon azt találták, hogy a vallásosság összekapcsolható az olyan értékekkel, mint a *biztonság*, a *hagyomány* vagy a *konformitás*. A szerzők mellett érvelnek, hogy ez a három érték az életben egyfajta biztonságérzetet ad és tart fenn. A szerzők továbbá hangsúlyozzák azt is, hogy a vallásosság mértéke – legalábbis részben – az illető bizonytalanságkerülési igényének intenzitását tükrözi vissza. Egyetértünk a szerzők következtetésével, miszerint „azáltal, hogy magyarázatot vagy választ ad az élet legalapvetőbb egzisztenciális titkaira, a vallás csökkentheti a szorongást, amelyet a halál, a betegség vagy az igazságtalanság és hasonló okozhatnak az egyén életében, és segítheti az egyéneket abban, hogy elfogadják és megbékéljenek azzal a szituációval, melyet az élet adott nekik” (92). Ugyanebben a vizsgálatban azt találták, hogy a vallásos emberek hajlamosak alacsony pontokat szerezni az *önirányítás* és az *izgalom*⁶ skálákon, mely értékek a szerzők szerint a *változás iránti nyitottságot* tartalmazzák.

Ehhez hasonlóan BURRIS és TARPLEY (1995) azt találták, hogy a bizonytalanság elfogadásával összekapcsolható három skála negatívan korrelál a Quest skálával. Ráadásul MILLER és HOFFMANN (1995) a skálákon mért eredményei szerint a vallásos emberek inkább kerülnek a kockázatokat, ellentétben azokkal, akik kedvelik a kockázatot és életükben nem tartják olyan fontosnak a vallás szerepét.

Elismert tény az is, hogy a vallásosság gyakran a konzervativizmussal jár együtt. Egy európai országokat átfogó nagy vizsgálat szerint a fiatalok között a vallásosság, úgy tűnik, konzervatívabb politikai attitűdökkel jár együtt (lásd CAMPICHE, 1997).

S végül, egy kutatássorozatban Hunsberger és kollégái azt találták, hogy a vallásos fundamentalizmus csakúgy, mint a keresztény ortodoxia, pozitívan korrelál

⁶ Az *önirányítás* meghatározása így hangzik: „cselekedeteinek és gondolatainak független megválasztása, alkotás és felfedezés”, míg az *izgalom*: „az életben az izgalom, az újdonság és a kihívás értéke” (SCHWARTZ és HUISMANS).

az autoriter személyiséggel, a dogmatizmussal és az előítéletekkel, ám negatívan korrelál a vallásos kétségekkel és a vallási témák területén (más témáknál nem) a gondolkodás integratív komplexitásával (ALTEMEYER, HUNSBERGER, 1992; HUNSBERGER, 1996; HUNSBERGER és munkatársai, 1992, 1994, 1996; PANCER és munkatársai, 1995; PRATT és munkatársai, 1992). Nem világos, hogy ezek az eredmények valóban csupán a vallásos fundamentalizmus/ortodoxia következményei vagy (legalábbis részben) magának a vallásosságnak a hatását tükrözik. A fent említett vizsgálatok legtöbbszörében a mintát egyetemi hallgatók átlagpopulációjából merítették, és nem egy meghatározott vallási közösségből, és az adatok analízisét gyakran a vallásos fundamentalizmus skálán legalacsonyabb vagy legmagasabb pontot elért egyéneken végezték (általában a normáeloszlás felső és alsó negyedével dolgoztak). Ettől függetlenül azonban ALTEMEYER és HUNSBERGER (1992) arra az eredményre jutottak, hogy a vallásos egyének a nem vallásosakkal összevetve, magasabb pontszámot értek el mind az autoritás, mind az előítélet skálákon. Ez az eredmény arra utalhat, hogy a pozitív vallási attitűd már magában is zárt gondolkodásmódú szociális attitűdökhöz vezet. Egy izraeli vizsgálatban RUBINSTEIN (1995) azt találta, hogy a nem vallásos személyek adták a legalacsonyabb pontszámokat az tekintélyelvűség skálán, őket követték a hagyománytisztelő vallásosak, majd pedig az ortodox vallásgyakorlók következtek.⁷

Egy ilyen eredmény hátterét figyelembe véve azt feltételezhetnénk, hogy a vallásosság negatívan korrelál az ötödik faktorial. Valóban a tapasztalatra való nyitottság negatívan korrelál az olyan tulajdonságokkal, mint az autoriter személyiségvonás, a konvencionizmus, a dogmatizmus, a keményszívűség és az ambiguitással (kétértelműséggel) szembeni intolerancia, és pozitívan korrelál a rugalmassággal, a xenofiliával (idegen, ismeretlen dolgok iránti vonzódás) és az élmények keresésével (összefoglalásként lásd MCCRAE, 1996).

VALLÁSI FUNDAMENTALIZMUS, DOGMATIZMUS ÉS ORTODOXIA, EGY SAJÁTOS SZEMÉLYISÉGRAJZ?

Van rá némi bizonyíték a jelenlegi vizsgálatok alapján, hogy a dogmatizmus (ROKEACH, 1969) kapcsolódik a magas neuroticizmushoz (FRANCIS, 1997a, 1998; THALBOURNE, DUNBAR, DELIN, 1995; idézi FRANCIS, 1998). A dogmatizmus és az extroverzió közötti kapcsolatok nem következetesek, olyannyira nem, hogy az elmúlt évtizedben már azt találták, hogy valójában egyáltalán nincsen kapcsolat a két fogalom között (lásd FRANCIS, 1998).

⁷ A vita az autoritás, a fundamentalizmus, az ortodoxia, valamint maga a vallás (per se) szerepéről az előítéletesség bejósolásában továbbra sem zárult le. KIRKPATRICK (1993) a többszörös regresszió módszeréhez folyamodva azt találta, hogy az általa vizsgált vallási csoportban a vallási fundamentalizmus bejósolta az előítéletességet, míg a vallásos ortodoxia nem. HUNSBERGER (1995) azonban parciális korrelációt használva arra jutott, hogy az előítéletesség bejósolja az autoritás, és nem a vallásos fundamentalizmus.

A fundamentalizmus kapcsolatban áll azonban az optimizmussal. SETHI és SELIGMAN (1993) egy olyan kategorizációt használtak, amelyben a mintát fundamentalistákra, mérsékeltekre és liberálisokra osztották. Azt találták, hogy a kérdőív alapján a fundamentalisták voltak a legoptimistábbak, utánuk következtek a mérsékeltek és végül a liberálisak. A NEO-PI-t használva, COSTA és munkatársai (1986) arra az eredményre jutottak, hogy az MMPI kérdőívvel mért vallási fundamentalizmus gyakran kapcsolódott magas *barátságosság*hoz (de nem feltétlenül alacsony *nyitottság*hoz). A vallási ortodoxia (melyet szintén az MMPI-al mértek) ezzel szemben azontúl, hogy kapcsolatban állt a *barátságossággal*, magasabb *lelkiismeretességgel* is együtt járt, csakúgy, mint alacsonyabb *értékek iránti nyitottsággal* (a *nyitottság* egyik vonása) és alacsonyabb *impulzivitással* (a *neuroticizmus* egyik vonása). Nemrég a NEO-FFI-t használva STREYFFELER és MCNALLY (1998) részben megerősítették a fenti eredményeket: az átlagos csoporttal összehasonlítva a fundamentalisták barátságosabbnak, érzelmileg stabilabbnak, extroverttebbeknek, ámde kevésbé nyitottnak bizonyultak. A lelkiismeretességgel kapcsolatban nem születtek egyértelmű eredmények ebben a vizsgálatban.

Nem volna helyén való, hogy ilyen kis számú kutatásból következtetéseket vonjunk le. Azonban két dolgot mégis ki kell emelnünk. Először is, a vallási fundamentalizmus és az ortodoxia – következetes eredmények alapján mondhatjuk – alacsony pszichoticizmussal és magas barátságossággal kapcsolódik, ahogy maga a vallásosság is. Másrészt a dogmatizmus, amely nem feltétlenül áll kapcsolatban a vallásossággal (FRANCIS, 1997a) – azonban kapcsolódik a vallási fundamentalizmushoz (HUNSBERGER és munkatársai, 1994) –, úgy tűnik, alacsony érzelmi stabilitással párosul, a vallásossággal ellentétben. Lehetséges tehát, hogy a vallási fundamentalizmus vallási összetevője maga is egy védekezés, és éppen a hozzá kapcsolódó dogmatikus struktúra negatív hatásai ellen? A kérdésre egyelőre még nem lehet igenlően rábólintani, azonban a felvetés mindenképpen érdekes.

Összefoglalva: az empirikus és elméleti bizonyítékok alapján tehát az Ötfaktoros modellnek van érvényes mondanivalója a vallásos személyiség kutatásában. Egészen pontosan feltehető hipotézisként az, hogy a vallásosság

- a) bizonyos, hogy pozitívan korrelál a *barátságossággal* és a *lelkiismeretességgel*;
- b) legalábbis nincs negatív korrelációban az *érzelmi stabilitással* és az *extroverzióval*; és
- c) negatívan korrelál a *nyitottság/intellektus* dimenzióval.

NEMI KÜLÖNBSÉGEK ÉS VALLÁSOS SZEMÉLYISÉG

Vallásosság és személyiség

Nagyvonalakban leírva igen gyakran azt találták, hogy a nők vallásosabbak, mint a férfiak, ami több területen is kimutatható: Isten fontossága az egyén életében, az

imádkozás gyakorisága, templomba járás, a vallás iránti pozitív attitűd, vallási és misztikus élmények (a magyarázó elméletek összefoglalására lásd FRANCIS, 1997c).

Egy érdekes megközelítés szerint a nemi orientáció (nőiesség vagy férfiasság) jobb bejósolója a vallásosságnak, mint maga a biológiai nem (például THOMPSON, 1991).

Ennek következményeként számolnunk kell azzal, hogy a vallásosságban a nemi különbségek befolyásolhatják a vallás és a személyiség, illetve a szociális attitűdök között kialakuló kapcsolatokat. Egy példa lehetne erre MILLER és HOFFMAN (1995) vizsgálata, amelyben azt találták, hogy a vallásos emberek kockázatkerülők, szemben a nem vallásos emberekkel, akik inkább kockázatotóak. Ezután megvizsgálták azt is, hogy nem lehet-e az, hogy ez az eredmény valójában a nemi különbségeknek köszönhető: a nők ugyanis vallásosabbak és egyúttal kockázatkerülőbbek is, mint a férfiak. Francis és kollégái – ahogyan azt már korábban is említettük – arra is fényt derítettek, hogy a neuroticizmus és a vallás között talált fantomkapcsolat szintén a nemek közötti különbségek következménye: a nők vallásosabbak, és ezzel együtt magasabb pontszámokat érnek el a *neuroticizmusban* is, mint a férfiak (lásd FRANCIS, 1992b). Hasonlóan SAROGLU és JASPARD (2001) azt találták, hogy a vallás és a humor között fennálló negatív korreláció valamelyest csökkent, ha a nem hatását kiszűrték. Tehát nagyon fontos, hogy megpróbáljuk kiszűrni a nemek közötti különbségek hatását a vallás és a személyiség, illetve a vallás és a társas attitűdök kapcsolatának vizsgálatakor, s sajnálkozva kell egyúttal megjegyezzük, hogy ez jelenleg nem kifejezetten jellemző a vallás pszichológiájára.

Vallásos fundamentalizmus, autoritás és dogmatizmus

Sajnálatos módon a legtöbb tanulmányban (legalábbis a mostanában megjelentek közül) a szerzők nem írják le a nemek közötti különbségeket a fundamentalizmus területén, főleg azokban nem, amelyek a *vallási fundamentalizmus skálát* használják (RF; ALTEMEYER, HUNSBERGER, 1992). Csak DANSO, HUNSBERGER és PLATT (1997) számoltak be arról, hogy nem találtak a nemek között különbségeket a *vallási fundamentalizmus skálán*. Ami az autoritást illeti, LIPPA (1995) a korábbi kutatások áttekintése kapcsán arra következtet, hogy az autoritás, az F skálával vagy újabban a Righth-Wing autoritás skálán mérve (Righth-Wing authoritarianism Scale – RWA; ALTERNEYER, 1981; lásd ALTERNEYER, 1998) sokszor nem mutat nemi különbségeket. Saját kutatásában azonban LIPPA (1995) azt találta, hogy a férfiak magasabb pontszámot érnek el az RWA-n, mint a nők. A dogmatizmusról pedig annyit, hogy a korábbi vizsgálatok vagy nem mutattak ki nemi különbségeket (KIRKPATRICK, SUTKER, SUTKER, 1970; MANGIS, 1995; SCHMITZ, 1985), vagy pedig a férfiak értek el magasabb pontszámokat (például FRANCIS, 1997a, 1998; GONZALES-TAMAYO, 1974; HEYMAN, 1997; lásd még ALTER, WHITE, 1966).

A vallás és az előítéletesség kapcsolata

A korábbi vizsgálatok nem mutatták ki egyértelműen, hogy vajon a nem befolyásolja-e a vallás és a diszkriminációs (előítéletes megkülönböztetési) attitűdök kapcsolatát.

Altermeyer, Hunsberger és kollégáik vizsgálatában, ahol korrelációs kapcsolatokat kerestek egyrészt a vallás, vallási fundamentalizmus, a dogmatizmus és a keresztény ortodoxia, másrészt a gondolkodás komplexitása, autoritás és az előítéletes diszkriminációs attitűdök között, a nem közvetítő szerepét nem vizsgálták meg, vagy legalábbis arra cikkükben nem utaltak.

McFARLAND (1989) arról számolt be, hogy eredményeinek nagy részében (melyekben a vallás és a diszkriminációs attitűdök kapcsolatát kutatta) a nem közvetítő szerepet töltött be. KIRKPATRICK (1993) azonban nem tudta a hatásokat saját vizsgálataiban kimutatni, s amikor a szignifikanciavizsgálatokat újraszámolta McFarland tanulmányából, az ott talált nemek közötti szignifikáns különbségek némelyike a szignifikanciaszint alá süllyedt.

Azt is meg kell jegyeznünk azonban, hogy Kirkpatrick megfigyelése a keresztény diákok teljes mintájának csupán egy részmintáján alapul. (A vizsgálatot azért korlátozta erre a részmintára, hogy az összehasonlítható legyen McFarland eredményeivel.) Ha Kirkpatrick teljes mintáján kezdünk a nemek közötti különbség keresésébe (amelyet a 2. táblázatban közöl), világossá válik, hogy a nemnek igenis van közvetítő szerepe: a nők vallásossága erős kapcsolatban állt a diszkriminációs attitűdökkel, míg férfiaknál ez a kapcsolat esetleges volt vagy teljesen hiányzott. Ugyanebben a tanulmányában Kirkpatrick a keresztény részmintán azt találta, hogy a vallásos embereknél az előítéletességet a fundamentalizmussal lehet magyarázni, és nem a keresztény ortodoxiával vagy a belső (intrinsic) vallásossággal. Lehetséges azonban módját ejteni annak, hogy ezeket az eredményeket összegegyeztessük. Először is, mivel az átlagpopulációban a nők vallásosabbak, mint a férfiak, úgy tekinthetjük, hogy a vallásosság önmagában a magas előítéletesség bejósolója (a férfiakban talán a fakóbb vallásos attitűdök nem jósolhatják be az előítéletességet). Ez magyarázná az átlagnépességben a nemek közötti különbségeket a vallás és a diszkriminációs attitűdök kapcsolatában. Másodszor, a vallásosan elkötelezett csoportokat vizsgálva, azt találjuk, hogy nem a vallásosság önmagában vagy az ortodoxia, hanem a fundamentalizmus (sőt talán még az sem, hanem a tekintélyelvűség) az, ami az előítéletességet bejósolja, s ez már egyenlő mértékben érinti a nőket és a férfiakat is.

Az Ötfaktoros modellre épülő vizsgálatok és értékelésük

Az utóbbi öt évben megnövekedett az érdeklődés a vallásos személyiség vizsgálata iránt az Ötfaktoros modell nézőpontjából. Nemrég SAROGLOU (2002a) végzett egy metaanalízist (a korábbi vizsgálatok mennyiségi újraelemzése) 13 korábbi vizsgálaton, amelyek a vallás és a személyiség („nagy ötök”) kapcsolatát vizsgálták. A vizsgálatok az utóbbi évek termései (egy 1986-ból való, a többi azonban 1996 és 2001 között született) és különböző országok (legfőképpen az USA, de Belgium, Kana-

da, Lengyelország és Taiwan is) diák és felnőtt mintáit használták. A statisztikai elemzés és a metaanalízis eredménye megtalálható SAROGLU (2002a) cikkében. A metaanalízis a következő vizsgálatokat tartalmazta: CHEN (1996); COSTA, BUSH, ZONDERMAN és MCCRAE (1986); KOSEK (1999); LEAK és FISH (1999); LEAK, LOUCKS és BOWLIN (1999); MACDONALD (2000); SAUCIER és GOLDBERG (1998); STREYFFELER és MCNALLY (1998); TAYLOR és MACDONALD (1999).

Barátságosság és lelkiismeretesség

Ez a metaanalízis rámutatott, hogy a vallásossághoz legjobban kapcsolódó faktorok a barátságosság és a lelkiismeretesség ($r_s = 0,22$ és $0,18$). Ez az eredmény egybevetés Eysenck háromdimenziós taxonómiája alapján végzett vizsgálatok eredményével: emlékezzünk, hogy a vallás rendszeresen alacsony pszichoticizmussal járt együtt (ahogy korábban is említettük, a pszichoticizmus faktor a barátságosságot és a lelkiismeretességet is tartalmazza). Ráadásul azt találtuk, hogy ezek a tulajdonságok nemcsak a belső (intrinsic) általános vallásossághoz kapcsolódnak, hanem a nyitott-érett vallásossághoz és spiritualitáshoz is. Az átnézett vizsgálatok azonban sajnos nem adták közre a férfiakra és a nőkre vonatkozó eredményeket külön-külön, ezért nem volt lehetőség megvizsgálni, hogy a nemnek van-e valamilyen szerepe a vallás és a *barátságosság/lelkiismeretesség* kapcsolatában.

Extroverzió

Azzal a gondolattal szemben, hogy a vallásosság nem kapcsolódik a többi faktorhoz (*extroverzió* és *neuroticizmus* Eysenck modelljében, plusz a *nyitottság* a „nagy ötök”-ben, amelyet implicit módon vizsgáltak és a vizsgálatok áttekintésének elemszám-láló módszerével végeztek, s ráadásul csak a szignifikáns statisztikai adatokat vették figyelembe), a mi metaanalízisünkben (amelyben a hatások nagyságát kombináltuk és a minták nagyságának megfelelően súlyoztuk a vizsgálatok eredményét) kiderül, hogy a vallást igenis fűzik kapcsolatok a többi faktorhoz is. Ez a kapcsolat azonban világosan a vallásosság vizsgált dimenziójától függött.

Először is a belső (intrinsic) általános vallásosság (átlag $r = 0,13$), valamint ennél erősebben a nyitott-érett vallásosság és spiritualitás (átlag $r = 0,16$) és az *extroverzió* közötti kapcsolat derült ki. Egy lehetséges hipotézis, hogy ma a vallásosság kifejeződése erősebb és extrovertébb formát ölt, mint a múltban. Figyeljük meg, hogy míg a régebben az elméletekben az extrovertéket úgy állították be, mint könnyelmű, vakmerő, impulzív és megbízhatatlan embereket, a mai tudósok inkább társasági, társadalomban felemelkedő, jól alkalmazkodó és hatékony egyénekként tekintenek rájuk (WATSON és CLARK, 1997). A NEO-PI-R egyes vonásai különös felelősséggel rendelkeznek a vallás és extroverzió összekapcsolásában, az olyanok, mint a *melegség*, a *társaságkedvelés* vagy a *pozitív érzelmek*. Nem zárhatjuk ki azonban a kultúrközi vagy vallások közötti különbségek hatását sem például a belga mintán

(SAROGLOU, 2001b), ahol a vallás nem volt kapcsolatban az extroverzióval, az USA mintákkal ellentétben.

Neuroticizmus

Másodszor a nyílt és érett vallásossággal rendelkező személyek csakúgy, mint a spiritualitás felé nyitott személyek, magas pontszámokat érnek el az *érzelmi stabilitás*ban (átlag $r = -0,10$). Ezzel szemben a külső (extrinsic) vallásosság összekapcsolható a *neuroticizmussal* (átlag $r = 0,11$). Első eredményünk egybevág azokéval a vizsgálatokéval, melyeket még Eysenck modellje alapján végeztek. Továbbá az eredmény azok közé a vizsgálatok közé is beillik, melyek (legalábbis napjainkban) nagyvonalakban a vallást mint a mentális egészség bejósólóját azonosították, vagy legalábbis a mentális egészség néhány jelzőjének bejósólóját (mint amilyen az alacsony szorongási és depressziós szint, vagy a szubjektív jólét – KOENIG, 1998). Az a tény azonban, hogy az extroverzió, a külsődleges vallásosságot mérő skála nem áll kapcsolatban a másik két, „vallásra jellemző” faktorról (*barátságosság és lelkiismeretesség*), felveti a kérdést, hogy ez a skála vajon vallási orientációt mér-e.

Nyitottság a tapasztalatok felé

A metaanalízis szintén rámutatott a vallás és a tapasztalatok iránti nyitottság közötti bonyolult, ámde világos kapcsolatokra. A nyitott és érett vallásosság, csakúgy, mint a spiritualitás, magas nyitottsággal áll kapcsolatban (átlag $r = 0,22$). Nem meglepetés, hogy a vallási fundamentalizmus alacsony nyitottsággal kapcsolható össze ($-0,14$). Érdekes, hogy a belső (intrinsic) általános vallásosság is gyengén bár, de szignifikánsan alacsony nyitottsággal párosul ($-0,06$). Ez egybevág azzal, amit SAROGLOU (megjelenés alatt [a]) kapott egy vizsgálatában, miszerint a vallásosság a klasszikus, hagyományos formájában (Isten fontossága, a vallás, az imádság, a rituálék, a felekezetek) és a mostanában megjelent értékek a spiritualitásban és a vallási dimenziókban (például érzelemtelenség, az értelem keresése, a közösség) különbözőképpen viszonyulnak a zárt gondolkodás szükségletéhez (WEBSTER, KRUGLANSKI, 1994). Konkrétan az első negatívan, míg az utóbbi pozitívan. Ez különösen fennáll akkor, ha a két vallási dimenzió közötti átfedéseket a vizsgálatból kiszűrjük.

A tapasztalatra való *nyíltsággal* kapcsolatban nem volt módunkban tisztázni, hogy a faktor egyes vonásai milyen kapcsolatban állnak a vallásossággal, mert a cikkekben az eredményeket csak a faktorok szintjén és nem a vonások szintjén közölték. Ezért nem zárhatjuk ki, hogy esetleg a vallásosság különböző kapcsolatban áll az egyes vonásokkal, vagyis negatívan korrelál az olyan vonásokkal, melyek a nyílt vs. zárt gondolkodási (kognitív és szociális) struktúrákat tükrözik, mint amilyen a dogmatizmus, a nyitottság a változásokra, a konzervativizmus stb., és lehetséges, hogy nincs kapcsolat vagy akár pozitív kapcsolat van (a modern spiritualitás esetében) a fantáziára és kreativitásra való nyitottságban, valamint az esz-

tétikai érzékenységekben. COSTA és munkatársai (1986) azt találták, hogy az ortodoxia negatívan korrelált az értékekre való *nyitottsággal*, de nem volt kapcsolatban a *nyitottság* másik öt vonásával (*fantázia; esztétikai érzék; nyitottság a gondolatokra; nyitottság az érzelmekre és gondolatokra*). Ami a *spiritualitás* és a *nyitottság* közötti kapcsolatokat illeti, érdekes megfigyelni, hogy a tapasztalatokra való *nyitottság* – legalábbis részben – kapcsolatban áll a paranormális élményekkel szembeni *nyitottsággal*, vagy akár az irracionális gondolkodásmóddal is (lásd MCCRAE, COSTA, 1997), és hogy ROIG és munkatársai (1998) azt találták, hogy a hagyományos vallási hit összekapcsolódik az irracionális gondolkodással.

A kontroll szükséglete?

Mindent figyelembe véve, a vallással kapcsolatos érzelmi stabilitás és a lelkiismeretesség lehetséges, hogy a *kontroll szükségletének* a kifejeződése. A vallás, úgy tűnik, kapcsolatos az érzelmek és az érzetek rendezettségével csakúgy, mint a cselekedetek és gondolatok rendezettségével. HOOD és munkatársai (1996) azt állítják, hogy ez a *szükséglet* az élet értelmével és az önbecsülés *szükségletével* együtt fontos motivációs alappal látja el a vallásosságot és a vallásos attribúciót (oktulajdonítást). Ez az önuralom régi aszketikus ideálját hozza vissza: két másik munkámban azt elemeztem, hogy az önkontroll fontossága és az önuralom ideálja hogyan vezetett az álmok (SAROGLOU, 1992) és a nevetés (SAROGLOU, 2002b) (negatív) értékeléséhez a korai aszketikus keresztény irodalomban. Érdekes, hogy jelenlegi empirikus vizsgálatainkban azt találtuk, hogy a vallás (vallásosság) gátló hatást fejtett ki a spontán humorizálásra; a vallásos személyek magas lelkiismeretessége, úgy tűnik, tovább növelte a hatás erejét (SAROGLOU, megjelenés alatt, b; SAROGLOU, JASPARD, 2001).

A vallás és a *lelkiismeretesség*, valamint az *érzelmi stabilitás* közötti kapcsolat úgy is tekinthető, mint a vallás és az *impulzivitás* közötti negatív kapcsolat. Az impulzivitásról tudjuk, hogy negatívan korrelál a vallásossággal: a vallás és a pszichoticizmus negatív korrelációja világosabbnak és következetesebbnek tűnik, amennyiben az impulzivitást az Eysenck modelljén alapuló skála *extroverzió* faktora alól a *pszichoticizmus* alá költöztetjük (FRANCIS, PEARSON, 1985; FRANCIS, 1992b). A NEO-PI-R-ban az impulzivitás a *neuroticizmus* egyik vonása, de ez a vonás, úgy tűnik, a *lelkiismeretesség* faktorában is szerepet játszik (például LUENGO, ROMERO, GOMEZ-FRAGUELA, 1998).

Szociális kívánatosság hatása?

Érvelhetnénk amellett, hogy az elért eredmények nem a vallásos személyiség, hanem a társas kívánatosság hatására alakulhattak így. Az öt faktor olyan vonásokat is tartalmaz, mint *altruizmus, társaságkedvelés, intelligencia, nyitottság* és *dominancia*, amelyeket tekinthetünk szociálisan kívánatos tulajdonságoknak is.

Több jelenlegi tanulmány is bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a vallásosság pozitív kapcsolatban áll a társas kívánatossággal (például GENIA, 1996, a vallási fundamentalizmussal, a külső (extrinsic) vallásossággal és a vallási értelemkereséssel

(quest); RICHARDS, 1994, a belső (intrinsic) vallásossággal; WATSON és munkatársai, 1986, a „cél”-vallásossággal). Van némi kapcsolat a vallásosság és Eysenck *hazugságskálája* között is, amelyet általában a társas kívánatosság mérőeszközének is tekintenek, ám az eredmények nem mindig egybehangzóak, és különbözőképpen lehet értelmezni őket (például a vallásos emberek kevesebb belátással rendelkeznek, vagy inkább igazmondóbbak, esetleg szociálisan alkalmazkodóbbak; lásd FRANCIS, 1993). Továbbá a társas kívánatosság méréseinek faktoranalízise következetesen két faktort ad eredményül (például BORKENOU, OSTENDORF, 1989; PAULUS, 1984): 1. a jó benyomáskeltés igénye (*impression management*), vagyis a hallgatóság igényeire szabott önbemutató, 2. önbecsapó pozitívitás, vagyis az őszinte, ámde túlon túl pozitív önbemutató, ami esetleg finom és tudattalan önáltatás is lehet. LEAK és FISH (1989) azt találták, hogy a belső vallásosság a jó benyomáskeltés igényével csakúgy kapcsolatban áll, mint az önáltatással. GILLINGS és JOSEPH (1996) ezzel szemben azt találták, hogy a vallásosság a Francis-féle Kereszténység iránti attitűdskálával mérve kapcsolatban áll a jó benyomáskeltés igényével, de az önáltatással nem. RYAN és munkatársai (1993) egyik tanulmányukban arra az eredményre jutottak, hogy a társas kívánatosság nem áll kapcsolatban az identifikációs típusú vallási internalizációval, míg az introjekciós típusú vallási internalizációval negatívan korrelál.

Mi tehát a következő okok miatt hiszünk mégis abban, hogy a vallással kapcsolatban álló személyiségleírások érvényesek. Először is WATSON és munkatársai (1986) azt találták, hogy bár a vallásosság kapcsolatban áll a társas kívánatossággal, az előbbi – úgy tűnt – nem áll kapcsolatban más, benyomásmenedzselésre utaló mérésekkel (vagyis az öntudatossággal, a társas szorongással, a társak negatív értékelésétől való félelemmel, az elismerés iránti motivációval és egy hamis *jóság skálával*). A szerzők felfigyeltek arra, hogy a *társas kívánatosság skála* (*Social Desirability Scale*; a későbbiekben SDS; Marlowe-Crowne) több eleme is vallási felhangokkal rendelkezik, s ebből arra következtettek, hogy a „cél”-vallásosság és a *társas kívánatosság skála* közötti pozitív korreláció „részben a vallásos emberek erőfeszítését tükrözi, hogy akármilyen csekély sikerrel is, de próbálják a hitükkel megegyező értékrendszer szerint élni az életüket, és ezeket az értékeket adja vissza nekünk ez a Marlowe és Crowne-féle skála” (231). Egy ellenőrző vizsgálatban RICHARDS (1994) azt találta, hogy a vallás és a társas kívánatosság közötti kapcsolatokat csak a Crowne és Marlowe-skálával mérve kapta meg, más benyomásmenedzsmet mérőeszközökkel azonban nem. Ráadásul egy utólagos vizsgálat azt is megmutatta, hogy a belső (intrinsic) vallásosság erősebb kapcsolatban áll az olyan SDS kérdőív-elemekkel, amelyeknek vannak vallási elemeik, mint a többi SDS elemmel. Ebből arra a következtetésre jutott: „a bizonyítékok arra mutatnak, hogy azok a vallásos személyek, akik magasabb pontszámokat érnek el az SDI és EPQ hazugságskáláin, valójában nem hazudósabbak,⁸ hanem éppen hogy valószínűbben mondanak igazat és tárnak fel magukról valódi képet, mint azok az egyének, akik ezeken a mé-

⁸ Ezt tekinthetjük egy indirekt válasznak BATSON, SCHOENRADE és VENTIS (1993) kísérletértelmezésére, amelyben a vallásosan elkötelezett személyek valódi proszociális viselkedése és az önbeszámoló szerinti proszociális attitűdjeik közötti különbségeket mutatta meg.

rőeszközökön alacsony pontszámot érnek el” (22). Nemrég TRIMBLE (1997) figyelemztetett arra, hogy mivel a társas kívánatosság mérőeszközeinek vallási relevanciája is van, a kettő varianciájának kiegyenlítése nem ajánlott.

Másodsorban a társas kívánatosság és a személyiség-kérdőívek kapcsolatáról szóló vitában COSTA és MCCRAE (1997) kritizálta azt a gondolatmenetet, miszerint azok, akiknek magas a *társas kívánatosság* pontszáma, ezáltal jó benyomás kialakítására törekednek. A társas kívánatosság elemeinek megválaszolásakor tulajdonképpen több indok is szóba jöhet, mint a benyomáskeltés – „nevezetesen azért, mert az elemek eléggé pontos önleírásnak felelnek meg” (89). A szerzők szerint jobb érvényességi stratégiának tűnik az egyénről a társak megítélése, bár a korábbi empirikus bizonyítékok azt mutatják, hogy az önbeszámoló „javítása” a *társas kívánatosság skála* alapján inkább csökkentette, mint növelte az érvényességüket, ahogy azt utólag, külső kritériumok alapján mérték.

S végül a jelenlegi kutatások világos bizonyítékokat tártak fel, mely szerint a vallásosság és a pszichoticizmus közötti negatív korreláció (a „nagy ötök” elnevezéseit használva: a pozitív korreláció a *barátságosság* és a *lelkiismeret* között) nem a társas kívánatosság műterméke (LEWIS, 1999, 2000).

Határaink és perspektíváink

Ennek a metaanalízisnek a határait valójában az áttekintett tanulmányok határai szabják meg. Csak igen kevés jelenlegi vizsgálat vette tárgyául a vallásos személyiséget a „nagy ötök” szempontjából; a minták túlnyomó többségét diákok alkották; s a legtöbb tanulmány nem közölte elkülönítve a nők és a férfiak eredményeit. A vizsgálatban részt vevő személyek nagy száma (N = 3031) azonban erősíti az eredmények érvényességét. Továbbá a tanulmányok áttekintése azt mutatja, hogy a vallás és a „nagy ötök” kapcsolatainak ugyanaz a mintázata tűnik elő országról országra és felekezetről felekezetre. Mindenesetre további tanulmányok szükségesek ahhoz, hogy a metaanalízis ki tudjon mutatni bizonyos közvetítő tényezőket. Ezek egyike a *nem*, ahogy azt már korábban említettük. Az *életkor* lehetne a másik: például a nyitott vallásosságra és spiritualításra jellemző magasabb extroverzió jellemzi-e egyaránt a fiatalokat és az idősebb generációt? Harmadszor pedig nem hagyhatjuk figyelmen kívül a *kulturális és felekezeti különbségeket*. Láthattuk ugyanis például, hogy a fiatalok körében a vallás együtt jár a *jótekonyság* nagyobb fontosságával az USA-beli, a holland, a német és az izraeli protestánsok, katolikusok és zsidók körében, ám ugyanez nem mondható el a görög ortodox emberekről (BURRIS, TARPLEY, 1998; SCHWARTZ, HUISMANS, 1995). A görög ortodox vallás követői között ezentúl érdekes módon az alacsony pszichoticizmus és a vallásosság kapcsolata csupán a férfiaknál erős (YOUTICA, JOSEPH, DIDUCA, 1999). Végül a tanulmányok mindegyike felnőttek vagy diákok olyan mintáján alapult, melyet az átlagnépességből vettek (vagyis mindenféle vallási elkötelezettség nélkül). Sejtéseink szerint az eredmények különböztek volna (esetleg erősebb kapcsolatokat fedeztünk volna fel), ha a mintavétel vallásilag erősen elkötelezett csoportokból vagy bizonyos vallási orientációjú személyekből (például az ismert csoportokból) történe.

Következtetés

Az elméleti keretek és Eysenck elnevezéseit használó, valamint a „nagy ötökre” épülő vizsgálatok empirikus bizonyítékai alapján úgy véljük, hogy a „nagy ötök” modellje különös fontossággal bír a vallás és a személyiség kapcsolatainak tiszta és biztos feltárásában. Időtől független (diakrónikus) nézőpontból tekintve kiderül, hogy a vallásos emberek értékelik a rendet, az érzelmek, a gondolatok és a cselekedetek kontrollját és beszámolóik szerint erősen törődnek másokkal.

A történelmi nézőpont alapján azonban azt mondhatjuk el, hogy lehetséges, hogy a személyiség és a vallás kapcsolatában visszatükröződik a vallásnak az adott időben és helyen kialakult kifejeződési formája is. Ennek egy példája lehet, hogy napjainkban a vallásos emberek nagy része ad számot magas extroverzióról és a tapasztalatok iránti nyitottságról – fantáziáról, kreativitásról.

Az FFM fontos lehet a különböző vallási csoportok különböző személyiségrajzának meghatározásában is (például fundamentalisták vagy a karizmatikusok csak úgy, mint az áttértek és a hitehagyottak, hagyományos hívők és hitetlenek). A különböző vallási orientációk (belső, külső, vallási útkeresés vagy immanencia) a különböző személyiségben gyökerező hajlamokból eredhetnek.

Bátorító az is, hogy – úgy tűnik – a „nagy ötök” magas kultúrközi érvényességet ígér (MCCRAE és munkatársai, 1998). Nem lehet kizárni a lehetőségét annak, hogy a szocio-demografikus változókon (és a vallási szocializáción, kulturális és vallási felekezeti különbségeken) túl a személyiség is hajlamossá teheti az egyéneket arra, hogy vallásosakká legyenek vagy hogy azok maradjanak.

Bizonyos elővigyázatosság szükséges azonban, ha a személyiségtaxonómiák és a vallásosság közötti kapcsolatokat szeretnénk vizsgálni. Először is a nemek közti különbségek részben befolyásolhatják ezeket a kapcsolatokat. Másodsorban pedig szem előtt kell tartanunk, hogy a személyiségrajzok és a vallásosság mértékének kapcsolata különbözhet, ha 1. az átlagpopuláció vallásos rétegét vizsgáljuk, vagy ha 2. a vallásosan elkötelezett emberekből válogatunk. S végül további finomabb információkat kaphatunk, ha a személyiséget nemcsak nagyvonalakban a faktorok mentén, hanem a vonások szintjéig leásva vizsgáljuk. A *nyitottság/intellektus* például lehetséges, hogy túlságosan is sok mindent felölelő faktor, és a vallásosságnak a faktor különböző vonásaival különböző kapcsolata lehet.

Azoknak, akik szerint a személyiség taxonómiai leírásai túlságosan leszűkítik a valóságot és túlegyszerűsítőek, azt válaszolhatjuk, hogy ez természetesen igaz, de vannak, akik jobban szeretik az átlátható rendszereket, és vannak akik kevésbé.

(Fordította Ivády Rozália)

IRODALOM

- ALTEMEYER, B. (1981) *Right-wing authoritarianism*. University of Manitoba Press, Winnipeg
- ALTEMEYER, B. (1998) The other „authoritarian personality”. In Zanna, M. P. (ed.) *Advances in experimental social psychology*. 47–92. Vol. 30. Academic press, New York
- ALTEMEYER, B., HUNSBERGER, B. (1992) Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113–133.
- ALTER, R. D., WHITE, J. (1966) Some norms for the Dogmatism Scale. *Psychological Review*, 19, 967–969.
- BARRICK, M. R., MOUNT, M. K. (1993) Autonomy as a moderator of the relationships between the Big-Five personality dimensions and job performance. *Journal of Applied Psychology*, 78, 111–118.
- BARRICK, M. R., MOUNT, M. K., STRAUSS, J. P. (1993) Conscientiousness and performance of sales representatives: Test of the mediating effects of goal setting. *Journal of Applied Psychology*, 78, 715–722.
- BATSON, C. D., SCHOENRADE, P., VENTIS, W. L. (1993) *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. Oxford University Press, New York
- BEER, J. M., ARNOLD, R. D., LOEHLIN, J. C. (1998) Genetic and environmental influences on MMPI factor scales: Joint model fitting to twin and adoption data. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 818–827.
- BEIT-HALLAHMI, B., ARGYLE, M. (1997) *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. Routledge, London
- BORKENAU, P., OSTENDORF, F. (1989) Descriptive consistency and social desirability in self- and peer reports. *European Journal of Personality*, 19, 44–53.
- BORKENAU, P., OSTENDORF, F. (1998) The Big Five as states: How useful is the Five-Factor Model to describe intraindividual variations over time? *Journal of Research in Personality*, 32, 202–221.
- BRIGGS, S. R. (1992) Assessing the Five-factor model of personality description. *Journal of Personality*, 60, 253–293.
- BURRIS, C. T., JACKSON, L. M., TARPLEY, W. R., SMITH, G. J. (1996) Religion as quest: The selfdirected pursuit of meaning. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22, 1068–1076.
- BURRIS, C. T., TARPLEY, W. R. (1998) Religion as being: Preliminary validation of the Immanence scale. *Journal of Research in Personality*, 32, 55–79.
- BUTCHER, J. N., ROUSE, S. V. (1996) Personality: individual differences and clinical assessment. *Annual Review of Psychology*, 47, 87–111.
- CAMPICHE, R. J., ed. (1997) *Cultures jeunes et religions en Europe [Youth cultures and religions in Europe]*. Cerf, Paris
- CARTER, M., KAY, W. K., FRANCIS, L. J. (1996) Personality and attitude toward Christianity among committed adult Christians. *Personality and Individual Differences*, 20, 265–266.
- CHEN, M. C. (1996) *Psychosocial correlates of prosocial behavior among college students in Taiwan*. Unpublished doctoral dissertation. Loyola College, Maryland
- COSTA, P. T., JR., BUSCH, C. M., ZONDERMAN, A. B., MCCRAE, R. R. (1986) Correlations of MMPI factor scales with measures of the Five Factor Model of personality. *Journal of Personality Assessment*, 50, 640–650.

- COSTA, P. T., JR., MCCRAE, R. R. (1992) NEO PI-R. Professional manual: Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI). Psychological Assessment Resources, Odessa
- COSTA, P. T., JR., MCCRAE, R. R. (1997) Stability and change in personality assessment: The Revised NEO Personality Inventory in the year 2000. *Journal of Personality Assessment*, 68, 86–94.
- COSTA, P. T., JR., MCCRAE, R. R. (1998) Six approaches to the explication of facet-trait: examples from conscientiousness. *European Journal of Personality*, 12, 117–134.
- DANSO, H., HUNSBERGER, B. PRATT, M. (1997) The role of parental religious fundamentalism and right-wing authoritarianism in child-rearing goals and practices. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 496–511.
- DIGMAN, J. M. (1990) Personality structure: Emergence of the Five-factor Model. *Annual Review of Psychology*, 41, 417–440.
- DIGMAN, J. M. (1997) Higher-order factors of the Big Five. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 1246–1256.
- DUNNE, M. P., MARTIN, N. G., PANGAN, T., HEATH, A. C. (1997) Personality and change in the frequency of religious practice. *Personality and Individual Differences*, 23, 527–530.
- ELLISON, C. G. (1993) Religious involvement and self-perception among black Americans. *Social Forces*, 71, 411–430.
- EYSENCK, H. J. (1992) A reply to Costa & McCrae: P or A and C – the role of theory. *Personality and Individual Differences*, 13, 867–868.
- FRANCIS, L. J. (1991) Personality and attitude towards religion among adult churchgoers in England. *Psychological Reports*, 69, 791–794.
- FRANCIS, L. J. (1992a) Neuroticism and intensity of religious attitudes among clergy in England. *The Journal of Social Psychology*, 132, 577–580.
- FRANCIS, L. J. (1992b) Religion, neuroticism, and psychoticism. In Schumaker, J. E. (ed.) *Religion and mental health*. 149–160. Oxford University Press, New York
- FRANCIS, L. J. (1993) Personality and religion among college students in the UK. *Personality and Individual Differences*, 14, 619–622.
- FRANCIS, L. J. (1996) Personality and prayer among adult churchgoers. *The Irish Journal of Psychology*, 17, 282–289.
- FRANCIS, L. J. (1997a) Personal and social correlates of the „closed mind” among 16 year old adolescents in England. *Educational Studies*, 23, 429–437.
- FRANCIS, L. J. (1997b) Personality, prayer, and church attendance among undergraduate students. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 7, 127–132.
- FRANCIS, L. J. (1997c) The psychology of gender differences in religion: A review of empirical research. *Religion*, 27, 81–96.
- FRANCIS, L. J. (1998) Dogmatism and Eysenck’s two-dimensional model of personality revisited. *Personality and Individual Differences*, 24, 571–573.
- FRANCIS, L. J., BOLGER, J. (1997) Personality, prayer, and church attendance in later life. *Social Behavior and Personality*, 25, 335–337.
- FRANCIS, L. J., JONES, S. H. (1997) Personality and charismatic experience among adult Christians. *Pastoral Psychology*, 45, 421–428.
- FRANCIS, L. J., JONES, S. H., MARTINEAU, J. (1996) Personality and religion: Who goes to church for fun? *The Irish Journal of Psychology*, 17, 71–74.

- FRANCIS, L. J., KATZ, Y. J. (1992) The relationship between personality and religiosity in an Israeli sample. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, 153–162.
- FRANCIS, L. J., KAY, W. K. (1995) The personality characteristics of Pentecostal ministry candidates. *Personality and Individual Differences*, 18, 581–594.
- FRANCIS, L. J., PEARSON, P. R. (1985) Extraversion and religiosity. *The Journal of Social Psychology*, 125, 269–270.
- FRANCIS, L. J., RODGER, R. (1994) The influence of personality on clergy role prioritization, role influences, conflict and dissatisfaction with ministry. *Personality and Individual Differences*, 16, 947–957.
- FRANCIS, L. J., THOMAS, T. H. (1996) Mystical orientation and personality among Anglican clergy. *Pastoral Psychology*, 45, 99–105.
- FRANCIS, L. J., THOMAS, T. H. (1997) Are charismatic ministers less stable? A study among male Anglican clergy. *Review of Religious Research*, 39, 61–69.
- FRANCIS, L. J., WILCOX, C. (1994) Personality, prayer, and church attendance among 16- to 18-year-old girls in England. *The Journal of Social Psychology*, 134, 243–246.
- FRANCIS, L. J., WILCOX, C. (1996) Prayer, church attendance, and personality revisited: A study among 16- to 19-yr. old girls. *Psychological Reports*, 79, 1265–1266.
- DE FRUYT, F. MERVIELDE, I. (1996) Personality and interests as predictors of educational streaming and achievement. *European Journal of Personality*, 10, 405–425.
- GENIA, V. (1996) I, E, quest, and fundamentalism as predictors of psychological and spiritual well-being. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 56–64.
- GILLINGS, V., JOSEPH, S. (1996) Religiosity and social desirability: Impression management and self-deceptive positivity. *Personality and Individual Differences*, 21, 1047–1050.
- GOLDBERG, L. R. (1993) The structure of personality traits: vertical and horizontal aspects. In Funder, D. C., Parke, R., Tomlinson-Keasey, C., Widaman, K. (eds) *Studying lives through time: Approaches to personality and development*. 169–188. American Psychological Association, Washington
- GOLDBERG, L. R., ROSOLACK, T. K. (1992) The Big-Five factor structure as an integrative framework: An empirical comparison with Eysenck's P-E-N model. In Halverson, C. F., Kohnstamm, G. A., Martin, R. P. (eds) *The developing structure of temperament and personality from infancy to adulthood*. 7–35. Erlbaum, Hillsdale
- GONZALEZ-TAMAYO, E. (1974) Dogmatism, self-acceptance, and acceptance of others among Spanish and American students. *The Journal of Social Psychology*, 94, 15–25.
- GRAZIANO, W. G., EISENBERG, N. (1997) Agreeableness: a dimension of personality. In Hogan, R., Johnson, J., Briggs, S. (eds) *Handbook of personality psychology*. 795–824. Academic Press, New York
- HEYMAN, S. R. (1977) Dogmatism, hostility, aggression, and gender roles. *Journal of Clinical Psychology*, 33, 694–698.
- HOGAN, J., ONES, D. S. (1997) Conscientiousness and integrity at work. In Hogan, R., Johnson, J., Briggs, S. (eds) *Handbook of personality psychology*. 849–870. Academic Press, New York
- HOOD, R. W., JR., SPILKA, B., HUNSBERGER, B., GORSUCH, R. (1996) *The psychology of religion: An empirical approach*. (2nd ed.) Guilford Press, New York
- HUNSBERGER, B. (1995) Religion and prejudice: The role of religious fundamentalism, quest, and right-wing authoritarianism. *Journal of Social Issues*, 51, 113–129.

- HUNSBERGER, B. (1996) Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism, and hostility toward homosexuals in Christian religious groups. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 39–49.
- HUNSBERGER, B., ALISAT, S., PANCER, S. M., PRATT, M. (1996) Religious fundamentalism and religious doubts: Content, connections, and complexity of thinking. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 201–220.
- HUNSBERGER, B., LEA, J., PANCER, S. M., PRATT, M., MCKENZIE, B. (1992) Making life complicated: Prompting the use of integratively complex thinking. *Journal of Personality*, 60, 95–114.
- HUNSBERGER, B., PRATT, M., PANCER, S. M. (1994) Religious fundamentalism and integrative complexity of thought: A relationship for existential content only? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 335–346.
- HUTCHINSON, G. T., PATOCK-PECKHAM, J. A., CHEONG, J. W., NAGOSHI, C. T. (1998) Personality predictors of religious orientation among Protestant, Catholic, and non-religious college students. *Personality and Individual Differences*, 24, 145–151.
- JACKSON, D. N., PAUNONEN, S. V., FRABONI, M., GOFFIN, R. D. (1996) A five-factor versus six-factor model of personality structure. *Personality and Individual Differences*, 20, 33–45.
- JASPARD, J.-M., DURNOULIN, A. (1973) *Mediations religieuses dans Univers de Enfant* [Religious mediations in the child's universe]. Lumen Vitae–Leuven University Press, Brussels
- JOHNSON, R. C., DANKO, C. R., DARVILL, R. J., BOCHNER, S., BOWERS, J. K., HUANG, Y.-H., PARK, J. Y., PECJAK, V., RAHIM, A. R. A., PENNINGTON, D. (1989) Cross-cultural assessment of altruism and its correlates. *Personality and Individual Differences*, 10, 855–868.
- JONES, D. L., FRANCIS, L. J. (1992) Personality profile of Methodist ministers in England. *Psychological Reports*, 70, 538.
- KIRKPATRICK, D. G., SUTKER, L. W., SUTKER, P. B. (1970) Dogmatism, religion, and religiosity, a review and re-evaluation. *Psychological Reports*, 26, 15–22.
- KIRKPATRICK, L. A. (1993) Fundamentalism, Christian orthodoxy, and intrinsic religious orientation as predictors of discriminatory attitudes. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32, 256–268.
- KOENING, H. G., ed. (1998) *Handbook of religion and mental health*. Academic Press, New York
- KOHNSTAMM, G., HALVERSON, C. F., JR., MERVIELDE, I., HAVILL, V. L., eds (1998) *Parental descriptions of child personality: Developmental antecedents of the Big Five?* Erlbaum, Mahwah
- KOOPMANS, P. C., SANDERMAN, R., TIMMERMAN, I., EMMELKAMP, P. M. G. (1994) The Irrational Beliefs Inventory: Development and psychometric evaluation. *European Journal of Psychological Assessment*, 10, 15–27.
- KOSEK, R. B. (1999) Adaptation of the Big Five as a hermeneutic instrument for religious constructs. *Personality and Individual Differences*, 27, 229–237.
- LEAK, G. K., FISH, S. (1989) Religious orientation, impression management, and self-deception: Toward a clarification of the link between religiosity and social desirability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 355–359.
- LEAK, G. K., FISH, S. B. (1999) Development and initial validation of a measure of religious maturity. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 83–103.
- LEAK, G. K., LOUCKS, A. A., BOWLIN, P. (1999) Development and initial validation of an objective measure of faith development. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 105–124.

- LEWIS, C. A. (1998) Cleanliness is next to godliness: Religiosity and obsessiveness. *Journal of Religion and Health*, 37, 49–61.
- LEWIS, C. A. (1999) Is the relationship between religiosity and personality 'contaminated' by social desirability as assessed by the Lie scale? A methodological reply to Michael W. Eysenck (1998) *Mental Health, Religion, and Culture*, 2, 105–116.
- LEWIS, C. A. (2000) The religiosity-psychoticism relationship and the two factors of social desirability: A response to Michael W. Eysenck (1999). *Mental Health, Religion, and Culture*, 3, 39–45.
- LEWIS, C. A., JOSEPH, S. (1994) Religiosity: Psychoticism and obsessiveness in Northern Irish university students. *Personality and Individual Differences*, 17, 685–687.
- LEWIS, C. A., MALTBY, J. (1995) Religiosity and personality among US. adults. *Personality and Individual Differences*, 18, 293–295.
- LEWIS, C. A., MALTBY, J. (1996) Personality, prayer, and church attendance in a sample of male college students in the USA. *Psychological Reports*, 78, 976–978.
- LIPPA, R. (1995) Gender-related individual differences and psychological adjustment in terms of the Big Five and Circumplex Models. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, 1184–1202.
- LUENGO, M. A., ROMERO, E., GOMEZ-FRAGUELA, J. A. (1998, July) Impulsivity and the Big-Five Model: A confirmatory analysis. Poster session presented at the 9th European Conference on Personality, Guildford, United Kingdom
- MACDONALD, D. A. (2000) Spirituality: Description, measurement, and relation to the five factor model of personality. *Journal of Personality*, 68, 153–197.
- MALTBY, J. (1995) Personality, prayer, and church attendance among U.S. female adults. *The Journal of Social Psychology*, 135, 529–531.
- MALTBY, J. (1997) Personality correlates of religiosity among adults in the Republic of Ireland. *Psychological Reports*, 81, 827–831.
- MALTBY, J., TALLEY, M., COOPER, C., LESLIE, J. (1995) Personality effects in personal and public orientations towards religion. *Personality and Individual Differences*, 19, 157–163.
- MANGIS, M. W. (1995) Religious beliefs, dogmatism, and attitudes toward women. *Journal of Psychology and Christianity*, 14, 13–25.
- MCCRAE, R. R. (1994) Openness to experience: Expanding the boundaries of Factor V. *European Journal of Personality*, 8, 251–272.
- MCCRAE, R. R. (1996) Social consequences of experiential openness. *Psychological Bulletin*, 120, 322–337.
- MCCRAE, R. R., COSTA, P. T., JR. (1991) Adding liebe und arbeit: The full five-factor model and well-being. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 17, 227–232.
- MCCRAE, R. R., COSTA, P. T., JR. (1997) Conceptions and correlates of openness to experience. In Hogan, R., Johnson, J., Briggs, S. (eds) *Handbook of personality psychology*. 825–847. Academic Press, New York
- MCCRAE, R. R., COSTA, P. T., JR., DEL PILAR, G. H., ROLLAND, J.-P., PARKER, W. (1998) Cross-cultural assessment of the Five-Factor Model: The Revised NEO Personality Inventory. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 29, 171–188.
- McFARLAND, S. G. (1989) Religious orientations and the targets of discrimination. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 324–336.

- MILLER, A. S., HOFFMANN, J. P. (1995) Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 63–75.
- NELSON, P. B. (1990) Intrinsic/extrinsic religious orientation of the elderly: Relationship to depression and self-esteem. *Journal of Gerontological Nursing*, 16, 29–35.
- OSTENDORF, F. ANGLEITNER, A. (1994) The Five-factor taxonomy: Robust dimensions of personality description. *Psychologica Belgica*, 34, 175–194.
- OZER, D. J., REISE, S. P. (1994) Personality Assessment. *Annual Review of Psychology*, 45, 357–388.
- PANCER, S. M., JACKSON, L. M., HUNSBERGER, B., PRATT, LEA, J. (1995) Religious orthodoxy and the complexity of thought about religious and nonreligious issues. *Journal of Personality*, 63, 213–232.
- PAULUS, D. L. (1984) Two-component models of socially desirable responding. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 598–609.
- PIEDMONT, R. L. (1996) Strategies for using the five-factor model in religious research. In Piedmont, R. (Chair) *The five factor model and its value for religious research*. Symposium conducted at the annual Convention of the American Psychological Association, Toronto, Canada
- PIEDMONT, R. L. (1999) Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model. *Journal of Personality*, 67, 985–1013.
- PRATT, M. W., HUNSBERGER, B., PANCER, S. M., ROTH, D. (1992) Reflections on religion: Aging, belief orthodoxy, and interpersonal conflict in the complexity of adult thinking about religious issues. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, 514–522.
- REICH, K. H. (1996) Women's contribution to the psychology of religion: The centrality of relatedness. *Journal of Empirical Theology*, 9, 69–75.
- RICHARDS, P. S. (1994) Religious devoutness, impression management, and personality functioning in college students. *Journal of Research in Personality*, 28, 14–26.
- ROBBINS, M., FRANCIS, L. J., RUTLEDGE, C. (1997) The personality characteristics of Anglican stipendiary parochial clergy: Gender differences revisited. *Personality and Individual Differences*, 23, 199–204.
- ROIG, M., BRIDGES, K. R., RENNER, C. H., JACKSON, C. R. (1998) Belief in the paranormal and its association with traditional thinking controlled for context effects. *Personality and Individual Differences*, 24, 229–236.
- ROKEACH, M. (1969) Value systems and religion. *Review of Religions Research*, 11, 24–38.
- RUBINSTEIN, G. (1995) Authoritarianism in Israeli society. *The Journal of Social Psychology*, 135, 237–249.
- RYAN, R. M., RIGBY, S., KING, K. (1993) Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 586–596.
- SAROGLOU, V. (1992) Rêve et spiritualité chez Jean Climacque [Dream and spirituality in John Climacus]. Unpublished master's thesis, Faculty of theology, Catholic University of Louvain, Belgium
- SAROGLOU, V. (2001a) *Paternity as function: Structuring the religious experience*. (*The International Series in the Psychology of Religion*, vol. 10.) Rodopi, Amsterdam–Atlanta (Original work published in 1997)

- SAROGLOU, V. (2001b) Religion of young people and their personality: Recent studies in Belgium [in French]. In Saroglou, V., Hutsebaut, D. (eds) *Psychologie de la religion et développement humain*. 115–140. L'Harmattan, Paris
- SAROGLOU, V. (2002a) Religion and the five factors of personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences*, 32, 1, 15–25.
- SAROGLOU, V. (2002b) Sense of humor and religion: An a priori incompatibility? Theoretical considerations from a psychological perspective. *Humor: International Journal of Humor Research*, 15, 2.
- SAROGLOU, V. (megjelenés alatt, a) Beyond dogmatism: Need for closure as related to religion. *Mental Health, Religion, and Culture*
- SAROGLOU, V. (megjelenés alatt, b) Religiousness, religious fundamentalism, and quest as predictors of humor creation. *International Journal for the Psychology of Religion*
- SAROGLOU, V., JASPARD, J.-M. (2001) Does religion affect humour creation? An experimental study. *Mental Health, Religion, and Culture*, 4, 33–46.
- SAUCIER, G. GOLDBERG, L. R. (1998) What is beyond the Big-Five? *Journal of Personality*, 66, 495–524.
- SCHMITZ, P. G. (1985) Socioculture and personality differences in the dimension of the open and closed mind. *High School Journal*, 68, 348–364.
- SCHWARTZ, S. H., HUISMANS, S. (1995) Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58, 88–107.
- SETHI, S., SELIGMAN, M. E. P. (1993) Optimism and fundamentalism. *Psychological Science*, 4, 256–259.
- SMITH, D. L. (1996) Private prayer, public worship and personality among 11-15-year-old adolescents. *Personality and Individual Differences*, 21, 1063–1065.
- SMITH, T. W., WILLIAMS, P. G. (1992) Personality and health: Advantages and limitations of the five factor model. *Journal of Personality*, 60, 395–423.
- STREYFFELER, L. L., MCNALLY, R. J. (1998) Fundamentalists and liberals: Personality characteristics of Protestant Christians. *Personality and Individual Differences*, 24, 579–580.
- TAYLOR, A., MACDONALD, D. A. (1999) Religion and the five factor model of personality: An exploratory investigation using a Canadian university sample. *Personality and Individual Differences*, 27, 1243–1259.
- THALBOURNE, M. A., DUNBAR, K. A., DELIN, P. S. (1995) An investigation into correlates of belief in the paranormal. *Journal of the American Society for Psychological Research*, 89, 215–231.
- THOMPSON, E. H., JR. (1991) Beneath the status characteristic: Gender variations in religiousness. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 30, 381–394.
- TOBACYK, J. J., MILFORD, G. (1983) Belief in paranormal phenomena: Assessment instrument development and implications for personality functioning. *Journal of Personality Social Psychology*, 44, 1029–1037.
- TRIMBLE, D. E. (1997) The Religious Orientation scale: Review and meta-analysis of social desirability effects. *Educational and Psychological Measurement*, 57, 970–986.
- WALLER, N., KOJETIN, B., BOUCHARD, T., LYKKEN, D., TELLEGEN, A. (1990) Genetic and environmental influences on religious interests, attitudes, and values: A study of twins reared apart together. *Psychological Science*, 1, 138–142.

- WATSON, D., CLARK, L. A. (1997) Extraversion and its positive emotional core. In Hogan, R., Johnson, J., Briggs, S. (eds) *Handbook of personality psychology*. 767–793. Academic Press, New York
- WATSON, P. J., MORRIS, R. J., FOSTER, J. E., HOOD, R. W (1986) Religiosity and social desirability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25, 215–232.
- WEBSTER, D. M., KRUGLANSKI, A. W. (1994) Individual differences in need for cognitive closure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 1049–1062.
- WHITE, J., JOSEPH, S., NAIL, A. (1995) Religiosity, psychoticism, and schizotypal traits. *Personality and Individual Differences*, 19, 847–851.
- WIGGINS, J. S. (1991) Agency and communion as conceptual coordinates for the understanding and measurement of interpersonal behavior. In Cicchetti, D., Grove, W. (eds) *Thinking critically in psychology*. Vol. 2. Personality and Psychopathology. 89–113. University of Minnesota Press, Minneapolis
- WIGGINS, J. S. (1992) Have model, will travel. *Journal of Personality*, 60, 527–532.
- WILDE, A., JOSEPH, S. (1997) Religiosity and personality in a Moslem context. *Personality and Individual Differences*, 23, 899–900.
- WULFF, D. M. (1997) *Psychology of religion: Classic and contemporary*. (2nd ed.) Wiley & Sons, New York
- YOUTIKA, A., JOSEPH, S., DIDUCA, D. (1999) Personality and religiosity in a Greek Christian Orthodox sample. *Mental Health, Religion, and Culture*, 2, 71–74.

PSYCHOLOGY OF RELIGION AND PERSONALITY: A FIVE-FACTOR MODEL PERSPECTIVE

SAROGLOU, VASSILIS–JASPARD, JEAN-MARIE

The aim of this paper is to explore whether and how the Five-Factor Model (FFM) of personality – also known as the Big Five – may be relevant to psychology of religion. First, we review empirical research which has used Eysenck's taxonomy. Second, after a brief presentation of the FFM, we hypothesize, on the basis of research in the Eysenck framework as well as on the basis of research in psychology of religion generally, how each of the five factors may be related to religiosity. Third, we insist on the necessity of including gender differences when studying the association between personality and religion. Fourth, we review studies having explored religious personality from the FFM perspective. Finally, the discussion focuses on the importance of personality taxonomies when studying religiosity and on the usefulness of the FFM for this purpose.

Key words: *religiousness, gender difference, five-factor model, religious attitude*

A MEGTÉRÉS MINT VALLÁSLÉLEKTANI JELENSÉG

FRUTTUS ISTVÁN LEVENTE

Károli Gáspár Református Egyetem – TFK
Diakóniai Intézet
E-mail: fil@fls.reftkn.hu

A vallásos megtérés a valláslélektan egyik központi, már a XIX. század közepén vizsgált témája. A szerző ebben a tanulmányban a megtérés okaival, a megtérés folyamatával, konkrét formáival foglalkozik. A jungi mélylélektan személyiségmodelljére alapozva mutatja be a személyiség szerkezetében végbemenő változásokat, érintve az ez irányú vizsgálatok újabb eredményeit, valamint a megtért egyén és a vallásos közösség kapcsolatának alakulását. Dolgozata a gyakorló pszichológus számára ad hasznos információkat a hívő ember viselkedésének megértéséhez.

Kulcsszavak: megtérés, megtérési típusok, újjászületés

BEVEZETŐ GONDOLATOK

A megtérés tipikusan valláslélektani jelenség. Egyetértünk VETŐ LAJOS (1966, 35) megállapításával: „A vallásosság forrása és lényege az istengondolat átélése, a vallásos élmény. ... A vallásosságban ... az én, a személyiség, a lélek döntő szerepet játszik.” A megtérésben a személyes Isten általi megszólítotttság, ennek a megélése; valamint az egyénnek, az énnak az erre adott válasza jelenti a meghatározó pszichológiai momentumot.

A valláslélektani jelenségekben – így a megtérésben is – „nem valamilyen dogma vagy világnézet az elsőrendűen fontos, hanem az ént megragadó és megmozgató vallásos gondolat, a személyesen átélt isteneszme, röviden a vallásos élmény”. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vallásos élmények elemzésénél, azok megértéséhez nem szükséges – alapként, háttér-információként – az adott valláslélektani jelenség dogmatikai (teológiai) alapvetésének ismerete.

MEGTÉRÉS
(AZONOSSÁGOK ÉS MEGHATÁROZÓ KÜLÖNBÖZŐSÉGEK
A TEOLÓGIAI ÉS A PSZICHOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSBN)

Legősbibb könyvünk: a Biblia és a benne foglaltakat tanulmányozó *teológia* Istennek az önmagáról szóló kijelentéseivel foglalkozik. Isten szuverenitásából adódóan a teológia a megtérést „Isten szuverén kegyelmi tényéből” származtatja, amely azonban „az ember értelme és akarata által” (SEBESTYÉN, 1994, 46–47) realizálódik.

A pszichológia, mely meghatározó módon az ember lelki jelenségeit, a pszichikum működését tanulmányozza, az emberi „viselkedés leírásával, megértésével, bejósolásával foglalkozik” (BERNÁTH, RÉVÉSZ, 1988).

Ez a meghatározottság azt is jelenti, hogy a megtérés jelenségét emberi viszonyrendszerben és nem az isteni kijelentés alapján magyarázza, így a két tudomány magyarázatát illetően különbségeket találunk. (Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a különbség a két tudomány vizsgálódási illetékességében ragadható meg és nem az adott tudomány művelőjének értékrendszerében, világnézetében gyökerezdik!)

Miben ragadhatók meg a különbségek és hol találkozunk azonosságokkal?

A legszembetűnőbb különbséget már említettük: a megtérés Istentől indul és az Istent – többnyire nem tudatosan – kereső ember válaszával, a hívás elfogadásával realizálódik. (Látni fogjuk, hogy gyakran erős elutasításból fordul az ember Isten felé, elég, ha Pál apostol történetére gondolunk: a keresztyéneket üldöző, megfeszítetésükért küzdő Saulból, a római légió századosából lesz – a damaszkuszi úton történeteket követően – Pál, Jézus egyik apostola; Biblia – Apostolok cselekedetei – 9. fejezet.)

Egyetértést találunk viszont abban, hogy különbséget kell tennünk erkölcsi, illetve vallási megtérés között. Vannak politikai megtérések, sőt „ellenmegtérés” is, amikor az Istenben hívő ember ateistává lesz. Fontos elem, hogy a megtérés egyedi, adott emberre jellemző, még akkor is, ha a megtérési folyamatnak vannak típusnak tekinthető, illetve általános jellemzői.

A szerző szerint „az egyediséget tisztelni kell és nem szabad normákat állítani, és azokat ráerőszakolni az egyénre” (SEBESTYÉN, 1994, 46).

Mind teológiailag, mind pszichológiailag gyökeres változásról van szó a valódi megtérés esetében:

„A Biblia... teljes érzületváltozásról... beszél, az egész ember megtéréséről, az újjászületésről.”

... az ember nem tehet semmit saját születéséért. („Azért nem attól függ, aki akarja, sem nem attól, aki fut, hanem a könyörülő Istentől.” Biblia – Római levél 9. fejezet 16. vers)

„A születést testi értelemben is a passzivitás jellemzi. Mint ahogy testi értelemben, lelki értelemben is az élet útjára indít el. Nem befejezése, hanem kezdete valami újnak, aminek át sem tekinthető, kozmikus lehetőségei nyílnak...”

Az újjászületés azt jelenti: Isten új talajba plántálja életünket, hogy növekedhessünk és fejlődjünk. Ebben van nemcsak az egyéni, hanem a társadalmi fejlődés... lényege” is (TÖRÖK, 1985, 425).

Izgalmas dolog lenne a teológiai és a pszichológiai megközelítés alapos összehasonlítása, ám ezt nem tekintem e dolgozat feladatának. Arra vállalkozom mindössze, *szigorúan a valláslélektani aspektusok szem előtt tartásával*, hogy a megtérés meghatározó momentumait veszem számba, mégpedig *gyakorlati megközelítésben*, törekedve arra, hogy – e dolgozat révén – *érthetőbbé váljon a gyakorló pszichológus számára a hívő ember; és a megtérés mint alapvető valláslélektani jelenség.*

A MEGTÉRÉS KORAI VIZSGÁLATAI¹

Minden vallásosság központi eleme az ember megváltoztatása. Talán ezért olyan kitüntetett a valláslélektan első kutatóitól – James, Starbuck (XIX–XX. század fordulója) – kezdődően a megtérés vizsgálata. Mindketten óriási tényanyag birtokában, tudományos vizsgálati módszerek segítségével végezték elemzéseiket, még akkor is, ha módszereiket illetően munkájukat koruk módszertani korlátai jellemzik.

James önvallomások, levelek, megfigyelések és tudósítások révén állapította meg, hogy

- nemcsak vallásos megtérések vannak, hanem erkölcsi, esztétikai és tisztán szellemi megváltozások is; és hogy
- nemcsak Isten felé fordulások, hanem ún. „ellenmegtérések” is tapasztalhatók.

Fontosnak tartja a vallásos megtérés elhatárolását a különféle érzékcsalódásoktól, mivel nem tartoznak a megtérési folyamat lényegéhez. James az első kutató, aki tényleges viselkedésváltozásról, empirikus kutatás alapján számol be.

James az továbbá, aki a megtérésben a tudatos én és a tudattalan én integrációjaként tekinti a vallást; sőt a vallásra a tudathasadás legyőzésének eszközeként tekint, mivel az az én egységének helyreállítását jelenti. VERGOT (2001, 183–184) megkülönbözteti a személyiség megkettőződésének e két fajtáját; a megtérési élmény esetében ugyanis olyan mértékű szakadék van az új elképzelések, normák és a régi tapasztalatok, normák között, hogy azokat lehetetlen összevetni. Rámutat arra is, hogy a megtérés nem az akarattól függ. Gyakran épp a tudattalانبól indul ki és súlyponteltolódást jelent: a korábban megismert, ám mellékesnek – vagy éppen elutasítottnak – tartott vallási képzetek „megtelnek étellel és melegséggel” (VETŐ, 1966, 39), fontossá, központivá válnak.

„A tények megtalálásában a lélektan és a vallásos tapasztalat tökéletesen megegyezik. Csak a pszichológus a hatóerőket lehetőleg a tudattalانبan keresi, a hívő ember meg magából Istentől származtatja.” (VETŐ, 1966, 40.)

A megtérés eredményei James szerint a következők:

- a) Az a tudat, hogy e világon kívül van más, magasabb életlehetőség is. A keresztyéneknél ez mindig a személyes Istennel van kapcsolatban.
- b) Annak tudata, hogy ez a felső hatalom belső viszonyban áll életünkkel, és hogy készségesen alárendelik magukat vezetésének.

¹ Vö. VETŐ, 1966, 36–50.

- c) A határtalan felszabadultság érzése; előbbi korlátozott éniük sorompói le-
hullnak.
- d) Személyes életük központjának eltolódása önzetlen és békés hajlamaik felé,
el a „nem”-től az „igen”-hez.” (VETŐ, 1996, 40.)

A jogos kritikai észrevételek ellenére James azon felismerése, hogy a megtérés (és az azt követő változások) számos feltétele a tudattalanban alakul ki, meghatározó jelentőségű.

Starbuck 192 (72 férfi, 120 nő), főként amerikai, protestáns személlyel végzett kérdőíves vizsgálatot, olyanokkal, akik ébredési mozgalmak hatása alatt álltak. Többségük lelkész és diák volt. Feldolgozott továbbá 1256 esetet (1011 férfi, 254 nő) és külön kérdőívvel vizsgálta a nem vallásos megtéréseket. (Vető Starbuck vizsgálatait alaposabbnak, elfogulatlanabbnak és megbízhatóbbnak tartja, mint Jamesét.)

Megállapításai *figyelemre méltóak*:

- A megtérés az ifjúkorra jellemző.
- Nőknél hamarabb következik be, mint férfiaknál.
- A megtérés legfontosabb indító okai:
 1. félelem,
 2. más önző ok,
 3. önzetlen indíték,
 4. erkölcsi eszmények,
 5. lelkiismeret-furdalás és büntudat,
 6. tanítások megszívlelése,
 7. utánzás,
 8. kényszer és társadalmi nyomás.

A túlvilági üdvösség reményeége úgyszólván egyáltalán nem fordul elő a megtérések indítékai között. Ellenben a társadalmi nyomásnak és kényszernek a százalékaránya a legmagasabb, különösen a leányoknál. Ösztönös erők is nagy szerepet játszanak. Félelem, közelebbről halálfélelem, a pokoltól való félelem, büntudat, utánzás és szociális kényszer a leggyakoribb indítékek. Önzetlen okok csak 5%-ot tesznek ki, ebből csak 2% (!) az Istenre vagy Krisztusra irányuló szeretet.

A különböző életkorokban különbözőek a megtérésben szerepet játszó okok. A korai megtérésekben külső szempontok meghatározóak; erkölcsi és önzetlen motívumok főként érett személyiség esetében játszanak szerepet. Leitner az 1930-as években fiatalokkal kísérleti situációban végzett vizsgálataiból azt a következtetést vonta le, hogy a gyermekkori megtérés „nem komoly dolog” (vö. VETŐ, 1966, 49).

A MEGTÉRÉS FOLYAMATA, TARTALMA

A megtérés érzelmi kísérőjelenségeit illetően erős polarizációt figyelhetünk meg.

A megtérés *előtti* fázisban levertség, elkeseredettség, düh, tanácstalanság, meg nem értés, elutasítás stb.: általában *negatív* érzelmek a jellemzőek.

A megtérés *utáni* fázisban ennek ellentéte, *pozitív* érzelmek a jellemzőek: öröm, ujjongás, megkönnyebbülés, felszabadultság, nyitottság és megbocsátás a világ felé.

Az érzelmek erősségét, időbeli lefolyását tekintve nagy egyéni különbségeket találunk, melyek megegyezőek az egyén érzelmi életének sajátosságaival.

Leitner is megerősíti a megtérés előtti és a megtérés utáni állapot közötti erős kontrasztot. Sőt, úgy találta, hogy „a későbbi (megtérés utáni – F. I. L.) én nem érti a korábbi ént” (VETŐ, 1966, 49.)

Maga a megtérés aktusa lehet *pillanatszerű* (rendszerint erős, katartikus) vagy (sokszor nem is regisztrálható) *folyamatszerű történet*.

A megtérési élmények *tartalmát* illetően meghatározó lehet:

- a *büntől való szabadulás* motívuma; a másik típusnál
- a *lelki megvilágosodás* a meghatározó, ez főként a fiatalokat jellemzi.

Jellegzetes a büntől való szabadulás esetében is egyfajta kettősség: a *bűnösség* érzésén vagy a *tökéletlenség* érzésén lehet a hangsúly (ez utóbbi a gyakoribb). Ez utóbbi lényegesen gyakoribb!

MEGTÉRÉS ÉS SZEMÉLYISÉGSTRUKTÚRA

Már Vető rámutat arra, hogy „A megtérés lényegileg a tudattalanban játszódik le. A spontán ébredés annak a gyümölcse, ami előzőleg a tudattalanban érlelődött meg. Ezért az akaratnak csak előkészítő jelentősége van. A széltében-hosszában elterjedt régi voluntarista felfogás (»az akarat döntő a megtérésnél«) nem bizonyult igaznak. Inkább úgy van, hogy a saját akaratát fel kell az embernek adnia ahhoz, hogy a megtérés megtörténhessenek.” ... Az akarat a tökéletességtől távol álló én erős önigenlése. A régi élet elemeit az épülő új életnek fel kell emésztienie.

Az új élet elsősorban nem kívül, hanem belül tapasztalható. *Az ember belülről éli át az addig csak objektíve szemlélt és ismert igazságot. Itt derül ki a hit jelentősége is. A hit a lélek elfogadható magatartása*” (VETŐ, 1966, 44–45).

P. TÓTH BÉLA (1988) kutatásában *a személyiség valamennyi rétegének együttes átstrukturálását* tételezi fel mint a megtérés fő kritériumát.

„Felvetésünk szerint az ilyen radikális, szemléletet és életgyakorlatot egyaránt érintő, alapvető változás lefolyásában szükségképpen jelen vannak a következő mozzanatok:

1. Az adott életmód és szemlélet negatív voltának élménye, további folytatásának negatív perspektívakénti megjelenése. *Bűntudat*.
2. Fenyegtettség érzete, bekövetkező egzisztenciális katasztrófa elővételezése élményszinten, amely katasztrófa létében, fizikai megmaradásában fenyegeti a vizsgált személyt. *Félelem*.
3. Az eddig értékek megkérdőjelezése, devalválódása. Átértékelési folyamat kezdete. *Elbizonytalanodás*.

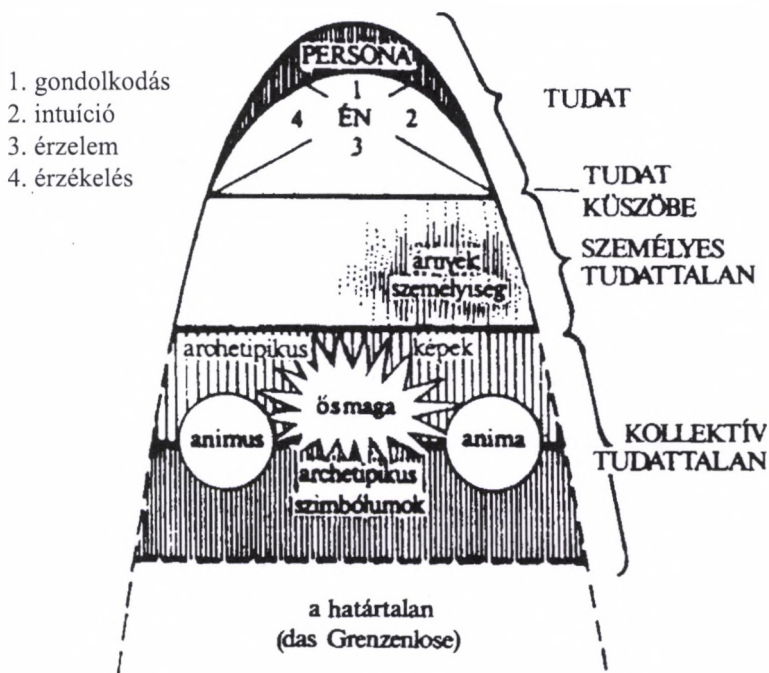
4. Az elővételezett katasztrófához vezető tényező azonosítása és tudatosulása valamilyen fontos kiváltó esemény, esetleg olyan verbális közlés kapcsán, amely katalizálja a vizsgált személyben megindult folyamatot. *Befogadás, fermentáció.*
5. A személy énjébe ágyazott értékhierarchia összeomlása. Kaotikus élmény, életértelem-válság. *Elhomályosodás.*
6. Megsemmisülés, a régi én felszámolódásának és tudatos felszámolásának élménye. Vákuumélmény, tehetetlenség, pszichés bénaság, vakság átélése. *Meghalás.*
7. A személy magánál nagyobb, hatékonyabb, »segítő« tényező iránt tájékozódik, növekszik terápiára motiváltsága. Magát pszichésen egy nagyobb rendszer alrendszerként szeretné megélni. Individualitásának, különállásának merev korlátai felbomlanak, hajlik a részvételre. *Participáció.*
8. A személy énstruktúráját, identitását egykor biztosító, emocionális és kognitív elemeket egyaránt hordozó értékvilág kaotikus gomolygása kettéválik a »legfőbb érték«-re és az »összes többi érték«-re. *Polarizáció.*
9. A »legfőbb érték« elsőprő kiemelkedése mély emocionalitástól övezetten, amely szervezőleg hat az énbe ágyazott, de kognitív szinten is megjelenő értékvilág összes többi tényezőjére nézve. Új értékhierarchia és új cselekvésmód áll elő. Megszületik az új én. Az eseményt viharos emocionalitás kíséri, amely ellentétes érzelmeket egyesít megrázó, mély élményben, ugyanakkor a világ tényei meglepően új és éles fényben, alapvetően új színben jelennek meg.
Emelkedetten ünnepi, emlékezetessé váló pillanatok. Az új élet nyitánya. *Megszületés.*
10. Az új én megszilárdulása, amely a személy mellett álló feltétlen elfogadó emberi tényező segítőként működik közre. *Bábáskodás, adláció.*
11. Az új én olyan új közösségbe tagolódik, amelyben jelentősége van az új én ismételt megünneplésének és megerősítésének, a változáson még át nem mentek iránti segítő szolidaritásnak. Ez a közösség (baráti társaság, AE-Klub, gyülekezet stb.) állandó támogatást és ellenőrzést jelent az új én megtartásában. *Reszocializáció* (s nem csak remisszió).
12. Az »élet értelme« a személy számára körülírttá, megfogalmazhatóvá válik mind egyéni téren, mind az emberiség egészére nézve. Megjelenik a világ állásáért hordozott reális, megvalósítható léptékű felelősség. Szeretetre való képesség, öröm, elégedettség, konstruktív távlatok. A felismert életértelme gyakorlati, mások számára is hasznos tettekben, küldetésben realizálódik. *Integráció.*

Feltesszük, hogy ezek a tényezők többségükben jelen vannak a vizsgált fordulat-szerű lelki átalakulásokban. *Súlyponti* jelentőségűnek véljük a 2., 6., 7., 9., 10. és 11. szám alatt megjelölt mozzanatokot, mint amelyek nem hiányozhatnak a folyamatból, s megjelenésük szükségképpen kiváltója is a következő mozzanatnak. Ezek az átalakulás lélektani pillérei...” (P. TÓTH B., 1998, 15–16).

A 2 × 20 fő (kísérleti csoport, kontrollcsoport) életútelemzése, mélyinterjú anyaga bemutatása (feldolgozása, szövegkritikai, hermeneutikai szinten, illetve lélektani szinten: a ténylegesen bejárt életút és az azt értelmező egyéni interpretáció, a mítosz szintjén történik) igazolja a fenti, részleteiben is megragadható, fontos, meghatározó momentumokat, melyeket a megtérés folyamatában megfigyelhetünk.

A megtérés mélylélektani megközelítése²

A megtérés valláslélektani megközelítéséhez Jung topic személyiségmodelljén keresztül közelítünk, melyet az 1. ábrán mutatunk be, GYÖKÖSSY (1992) nyomán.



Persona: szerepszemélyiség

Árnyékszemélyiség: a jungi Schatten
(A sötét fele-barát)

Ősmaga: lényünk centruma, a jungi *Selbst*

Anima: a férfi lélek női pólusa

Animus: a női lélek férfi pólusa

1. ábra. Jung topic személyiségmodellje

² Vö. SÜLE F. (1997) *Valláspszichológia* 8. fejezet – A megtérés útjai és tévútjai.

Ez a modell a személyiség mélységi tagozódásán alapul, így mutatja be annak működését. Felső rétege a *szerepszemélyiség* (a Persona), mely a szocializációs folyamatban elsajátított szereprepertoár tárháza.

Tudatos énünk központja az *EGO*, mely integrálja a négy alapvető pszichikus funkciót: gondolkodás, intuíció, értelem és érzélem. Ezek alkalmankénti, illetve viszonylagos dominanciája mellett a működés egyensúlya a kívánatos. Az ego a személyiség fő vezérlője, központja.

Tudatos énünk és a tudattalan között találjuk a *tudatküszöböt*, ami olyan „hártyaként” értelmezhető, amely esetenkénti közlekedést biztosít a tudatos és a tudattalan rétegek között. A tudat számára „nemkívánatos” tartalmak a tudattalanba süllyednek, míg például az álomban, de más, megváltozott tudati állapotban a tudatalattiból felbukkanhatnak, tudatosulhatnak korábban odakerült, illetve „sohasem volt” tudatos tartalmak.

Jung a tudatalattit *személyes* és *kollektív tudattalanra* osztotta. A személyes tudattalanban az egyéni életünk során szerzett tapasztalataink tudat számára nem befogadható részei kerülnek, például elfojtás által. E modell szerint itt találjuk a szerepszemélyiséggel kapcsolatban lévő árnyékszemélyiséget (a jungi Schattent). Gyökössy sötét *fele*-barátnak nevezi, mert az az ösztönkésztetéseket akarja érvényre juttatni. A „mienk”; igaz, olyan részünk, mely – a szocializáció eredményeként – nemkívánatosnak minősül. Viszont „üzenetének megértése”, feldolgozása nélkül tartós és valódi változás aligha képzelhető el viselkedésünkben, személyiségünkben.

A kollektív tudattalanban az előttünk élt emberek évezredekken keresztül felhalmozódott tapasztalatainak lenyomatai jelennek meg. Ez személyiségünk szellemi-vallásdimenziója. Szondi szerint felső rétege – a személyes tudattalannal határosan – a *családi tudattalan*. Az archetípusok „összegződött, sűrített őstapasztalatok, ... potenciális, funkcionális minták”, melyek hatással vannak viselkedésünkre, „ősi programok: szerepminták, szerepviszonylatok, szereprelációs interaktív algoritmusok”. Archetipikus képek, szimbólumok, szimbolikus megnyilvánulások révén észleljük őket (SÜLE, 1997, 94–96). Energetizáló hatásúak. Kitétetett része az „*ősmaga*”, SELBS, mely **lényünk centrumaként** definiálható.

Valódi szerepét K. Wibber fejlődési modelljével érzékeltetném, SÜLE (1997, 86) interpretációjában. Életünk, személyes fejlődésünk három szakaszból áll, ezek:

- a testi születés, a biológiai értelemben vett önállóvá válás – preperszonális szakasz; ezt követi az
- egyéni én tudat kialakulása (a serdülőkori identitással zárulva) – perszonális szakasz és a
- Selbs élmény, a szellemi, „a harmadik születés”, mely „az ősválónk irányának érzékelése, impulzusainak felfogása és követése”, a spiritualitás – ez a transzperszonális szakasz.

E nagyon vázlatos ismertetésben a kollektív tudattalan két elemét kell még megemlítenünk: az *animát*, a férfilélek női pólusát és az *animust*, a női lélek férfi pólusát; ezek a párok együtt adják a férfi és a női személyiség karakterét, meghatározó viselkedésjegyeit.

Az ábrából az is kitűnik, hogy a kollektív tudattalan kontúrjai nem határozottak, szaggatott vonallal jelöltek. Különösen igaz ez a modell alsó, lezáró vonalára: Jung szerint a *határtalannál* (das Grenzenlose) a pszichológia kompetenciája véget ér, ez már a szellem, a spiritualitás leginkább a teológia által vizsgált világa. Nekem úgy tűnik, nagyon tiszta istenélményeinkben itt találkozunk az isteni Szentlélekkel.

SÜLE (1997, 229) pontos definíciót ad a *vallási megtérésre*:

„Tágabban értelmezve a fogalmat, a spirituális, pneumatikus, szellemi élet egész egyéniséget megrázó fokozatos vagy hirtelen betörését, megjelenését érthetjük ezen – mely a tudatos én aktív részvételével zajlik –, de a kollektív tudattalan autonóm beáramlását a tudatos életbe a Selbst irányból az Ego csak átéli, megtapasztalja, nem ő csinálja.”

Egyetértünk avval, hogy e folyamatban „mind a belső intraperszonális lélektani konstellációnak, folyamatoknak, mind a külső környezeti hatásoknak, elsősorban az intraperszonális erőternek jelentős szerepe van” (SÜLE, 1997, 230).

A megtérés *módosult tudatállapotban* következik be.

Figyelemre méltó az, ahogyan a szerző különbséget tesz az adott megtérési élmény egészséges, illetve beteges volta között: „Amennyiben a szelleminek, pneumatikusnak vagy transzperszonálisnak nevezett élmény az egyén teljes életével, testi-lelki-szellemi fejlődésével, azaz teljes individuális emberi valójával összhangban lévő integrált esemény, úgy az »egész-séges« a szó teljes értelmében...”, vagyis „mennyre a Selbst által integrált az élmény” (1997, 232–233).

Ebből fakad az is, hogy SÜLE a megtérési folyamatban *két meghatározó fázist* különböztet meg:

1. a tudathoz, az egóhoz közelebb eső részt (amit e lényegi különbséget meg nem fogalmazó szerzők, általában a fogalmat használók magának a *megtérésnek* neveznek) és a
2. másik szakaszt, amit a Biblia *újjászületésnek* nevez, és ami a tudattalan mélyén zajlik.

„Többben úgy mondják, hogy ami belsőleg az újjászületés, az külsőleg a megtérés” – írja (SÜLE, 1997, 234).

Már Jamesnál láttuk, hogy ő a vallást a tudattalan és a tudatos én kapcsolataként értelmezi.

A megtérés előtti állapot – külső és belső okokra visszavezető – válsággal, negatív érzelmi állapottal, gyakori krízishelyzettel jellemezhető, „melyben az ego saját tehetetlenségét, eddigi felfogásának, problémamegoldó képességeinek csődjét éli át” (SÜLE, 1997, 234). A korábban hatékonynak vagy legalábbis elegendőnek bizonyult megoldások nem működnek, sorra kudarckokat élünk meg. Megtérésnél azonban a „kollektív tudattalan ősmagjából erők áramlanak az ego felé” (SÜLE, 1997, 236). Ez egy olyan átrendeződés, melyben – VETŐ (1966, 39) megfogalmazásában – az én egész súlypontja eltolódik.

Mélylélektani megfogalmazásban: „Az egóra centráltság helyett a Selbstre centráltság átrendeződése indul meg” (SÜLE, 1997, 238).

Olyan kapcsolat jön létre ezzel az *átrendeződéssel* az ego és a Selbs (mindannyiunk ősképe, ősforrása) között, mely egyre élőbbé válik, ez a kapcsolat különféle

életproblémákban és élethelyzetekben működő *belső vezetéssé válik* és kihat az egyén teljes életére, kapcsolataira. Értékátrendeződés jön létre, *a személyiség valamennyi rétegének együttes átstrukturálása*, ahogy azt korábban P. Tóth Béla munkájából idéztük.

A megtérést öröm, felszabadultság, hatalmas energiák felszabadulása követi; új identitás formálódik, amely azonban még nagyon képlékeny, gyenge.

Törvényszerű, hogy ez az erős változás *visszarendeledési folyamatot* indít be (SÜLE, 1997, 242 megfogalmazásában: homeosztatisz ellenreguláció), az eredeti személyiségállapot visszaállítása érdekében. Ezért olyan nagy jelentőségű az újonnan megtértek esetében a gyülekezet megkülönböztető figyelme, az imádságos háttér, egy támaszcsoport (imakör) szerető gondoskodása.

MEGTÉRÉSI TÍPUSOK

A. VERGOTE (2001, 179–182) a megtérést lelki újrarendeződésként definiálja, olyan változásnak, amely legbelsőbb világunk lényegét érinti. Ötféle megtérési tipológiát tart fontosnak megemlíteni:

– Ébredési megtérések

Ébredési mozgalmak tipikus megtérési formája; három lépésben megy végbe:

1. a prédikátor a vallást illetően közömbös, esetenként ellenséges érzületű embereket szólít meg;
2. felébreszti a morális rászorultság érzését (Leuba ebben a depresszívnek nevezhető fázisban olyan – egyre növekvő – rossz érzést is megkülönböztet, mint a bűn, a kisebbség, a tehetetlenség, esetleg teljes kilátástalanság, kétségbe esés); majd az igehirdető arra törekszik, hogy
3. hallgatóját túllendítse ezen a negatív állapoton, hogy a hallgató megtalálja lelkének békességét: a remény, a bizalom, az üdvösségvárás segítségével, és ez az érzelmi állapot a szeretet, az öröm, az új élet lehetősége, a béke és a világosság érzésével párosul.

Szinte traumatikus, drámai az íve ennek a folyamatnak, az érzelmi reakciók gyorsak és erősek (nyilván az egyéni különbségek korlátai között) és a tapasztalatok szerint nem is tartósak, lásd Zettenberg (VERGOTE, 1002, 180) vagy Starbuck (VETŐ, 1966, 47) vizsgálatait.

– Felcserélési megtérések

De Sauctis (lásd VERGOTE, 2001, 180) pszichoanalitikus megközelítéssel kétféle megtérési típust ír le: az egyén, bizonyos kényszerhelyzetben, égető emberi problémájára „villámcsapásszerű hirtelenséggel” a vallásban fedezi fel a kiutat; azt a kiutat, amit hiába keresett korábban emberi környezetében; olyan belső nyugalmat hoz, „amelynek fájdalmas hiányát szenvedték csillapítatlan szenvedélyeik feltörése idején...”

1. Az újjászületés-megtérés során egy „infantilis, vallásos komplexus ébred újra (hatalmába kerítve a tudatot),
2. a komplexusok felcserélése típusú megtérés során pedig két különböző pszichológiai rendszer ütközik össze és cserél helyet.

– *Progresszív megtérés*

Nem traumatikus, nem viharos formában történik; a változás lassan, ám folyamatosan következik be, szinte észrevétlenül.

– *Drámai tapasztalat alapján történő megtérés*

Itt is traumatikus, intenzív érzelmi állapotokat találunk; olyan élethelyzetet, melynek eredményeként korábbi világképünk darabjaira török, értékeink, megoldási sémáink nem működnek. Akkor lesz tartós a megtérés, ha az igazságot kereső ember fel is dolgozza a történeteket.

– *A vallásos tapasztalaton nyugvó megtérés*

Mindegyik megtérés vallásos tapasztalaton nyugszik, ám itt olyan vallásos tapasztalatról van szó, amely képes magyarázatot adni az azt követő hitbeli áttérésre például „Isten valóságának megtapasztalása mint új érték – szeretetélmény, az evangélium olvasása, kultikus szimbolika ... nem előzi meg sem állhatatos kérdésés, sem drámai esemény, váratlan megvilágosodás lebbenti el a leplet az élő Isten elől, akinek a valósága az egzisztencia zavaros szövevényének túlján létezik, ... vallásos tartalma olyan intenzív és mérvadó, hogy aligha van jogunk pótértékről beszélni” (VERGOTE, 2001, 182).

Majdnem biztosra vehető, hogy a hirtelen megtérés csak akkor lesz tartós, ha „a hit önmaga keresése során jut el a végső igazsághoz. Maguknak a konvertitáknak³ is, akik hitüket támadhatatlannak érzik, újra és újra ki kell harcolniuk azt a nagyhatalmú belső erőktől” (VERGOTE, 2001, 184).

MEGTÉRÉS ÉS ELLENÁLLÁS

Az istenélmény gondolata ellen – a megtérési folyamatban – a freudi értelemben vett ellenállással védekezünk, hiszen az alapjaiban kérdőjelezi meg egész személyiségünk stabilitását. A tudat nyitott az igazság felé, de a tudatelöttes érzelmi töltésű emlékei, melyek spontán előítéleteket váltanak ki, erős vallási szegyenképzetek felszínre jöttét eredményezik. Mindaddig újra és újra meg kell küzdenie ezekkel, míg a személyiség teljes keresztmetszetében át nem strukturálódik: létre kell jönnie az újrendeződésnek, át kell „dolgoznia” (freudi értelemben) az emlékeknek és az érzéseknek. Ez tudatos reflexiót és türelmet igényel. E nélkül az intenzív, sokszor na-

³ A konverziót itt véleményváltásként értelmezzük.

gyon keserves belső munka nélkül *nincs tartós megtérés*. Ez persze nem jelenti azt, hogy az érintett nem éli meg, gyakran, a belső béke örömét, nem tapasztalja meg Isten szeretetének napi áldásait (lásd VERGOTE, 2001, 185–186).

A MEGTÉRÉS UTÁN...

Már a korai megtérésvizsgálatok (VETŐ, 1966, 46) jelezték, hogy a megtérésről szóló bizonyágtételek kikövetelése – akárcsak mint minden normakövető magatartás –, csoportnyomásra, káros az egyén számára; többnyire kiábrándultsághoz, a vallási közösség elhagyásához, sőt a megtérés megtagadásához vezet. (Ezzel magyarázhatók a tömeges evangelizációk elgondolkodtató számarányai: jó, ha tíz százalékuk keresi fel újra a vallásos rendezvényeket; és a tartós megtérések még ennél is alacsonyabb számban realizálódnak.)

Leszögezhetjük, hogy a tapasztalatok szerint a vallási ébredések kierőszakolása, sőt, a megtérés személyre szabottságának, egyediségének az elvitatása súlyos törést okoz a személyiség gazdagodását, növekedését illetően.

A másik fontos korai felismerés, hogy a megtérést követő időszakban különösen szükség van arra, hogy a megtért személy megtalálja helyét, be tudjon tagolódni a hívők közösségébe. (A hit megélésének egyébként is – fogalmazhatunk így – nélkülözhetetlen színtere a közösség.)

K. Douglass méltán nagy port felvert könyvében, *Az új reformációban*⁴ megerősíti azt a korábbi tapasztalatot, hogy a megtérést nem mindig kíséri erős érzelmi élmény, netán katarzis. Vannak, akiknél – különösen azoknál, akik hívő családokban nőnek fel; vagy legalábbis a családban van hiteles, az illetőre figyelő személy, akit az egyén modellként él meg, nos, náluk – egy folyamatos mennyiségi gyarapodás után jön létre az új minőség. Megfogalmazásában odáig megy, hogy 20. tételének ezt a címet adja: „Nincs keresztyénység megtérés nélkül – megtéresi élmény nélkül azonban igen” (DOUGLASS, 2002, 114). Ezzel azt is kimondja, hogy nem elegendő megkeresztelni valakit, a keresztyénné váláshoz megtérésre van szükség; *teljes értékűváltásra* és annak megélésére, ami az illető egyén életének mindennapjaiban jelentkezik.

Ezek a változások – a megtérés és következményei – alapvetőek az egyén számára. Súlyos konfliktusok kísérik/kísérhetik, a családi környezet nem érti, gyakran keményen ellenzi vagy éppen megretten a változásoktól. De a tágabb környezet reakciója is hasonló... Súlyos nyomás nehezedik a frissen megtértre, amit – egy ideig biztosan – ellensúlyoz az a harmónia, belső béke, sokszor egészen az eufóriáig fokozódó pozitív érzelmi beállítódás, öröm. Ugyanakkor azt is tapasztalhatjuk,

⁴ Ebben a munkájában (MRE Kálvin Kiadó – Budapest, 2002.) K. DOUGLASS gyökeres változást tart elengedhetetlennek a (protestáns) egyházi szervezetekben: a küldetést érintő újrafogalmazástól a szervezeti struktúráig, a lelkeszi hatalomgyakorlástól a meghatározó működési alapelvek újrafogalmazásáig szinte mindent érinteni kellene a megújulásnak. Nem véletlen, hogy 96 tételben fogalmazza meg és meggyőző módon ki is fejtí az új reformáció téziseit. Ezek közül kettő, a 20. és a 21. tézis, a megtérést. Nézeteivel messzemenőig egyetérttek...

hogy a frissen megtértek egy része viszonylag rövid időn belül *elveszti megszerzett hitét*.

Ez különösen akkor következik be, ha a megtérést követően a személy egyedül, *támasz nélkül* marad.

DOUGLASS (2002, 117) említett munkájának 21. tézise is az ezzel kapcsolatos tapasztalatra fókuszál: „A megtérés folyamatához hozzátartozik a betagozódás a gyülekezetbe.”

Ő is az *újjászületés* analógiáját használja a megértéshez: a „lelki nemzést”, a „terhességet”, a „vajúdat” és „újjászületést” növekedés követi, amikor a „csecsemőt szeretettel, lelki táplálékkal ellátva” neveli a hívő közösség.

A hívő közösség – K. Douglass megközelítésében – *kiscsoport*. Olyan kiscsoport, mely *felelősséget vállal* új tagjáért, figyelemmel és szeretettel veszi körül; speciális rendezvényekkel, hitmélyítő alkalmakkal, lelki gondozással stb. segíti, szükségleteinek alakulásától függően.

Pszichológiai fogalomrendszerben gondolkodva a hívő közösség támaszcsoportként működik.

K. Douglass ezt a gyülekezetbe fogadást tekinti az igazi keresztségnek.

IRODALOM

- BERNÁTH L., RÉVÉSZ GY. (szerk.) (1988) *A pszichológia alapjai*. Tertia Kiadó, Budapest
- DOUGLASS, KLAUS (2002) *Az új reformáció*. MRE Kálvin Kiadó, Budapest
- GYÖKÖSSY E. (1992) *Magunkról magunknak*. MRE Zsinati Iroda, Budapest
- P. TÓTH BÉLA (1988) *A személyiség átalakulása (Életutak lélektani vizsgálata az „élet-értelme” kérdés összefüggésében)*. MRE Zsinatának Tanulmányi Osztálya, Budapest
- SEBESTYÉN JENŐ (1994) *Református dogmatika*. Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő
- SÜLE FERENC (1997) *Valláspatológia*. GYU-RÓ Art-Press, Szokolya
- TÖRÖK ISTVÁN (1985) *Dogmatika*. University Press, Amsterdam
- VERGOTE, ANTOINE (2001) *Valláslélektan*. SE-TF, Párbeszéd Alapítvány-HÍD Alapítvány, Budapest
- VETŐ LAJOS (1966) *Tapasztalati valláslélektan*. Evangélikus Egyház Sajtóosztály, Budapest

CONVERSION AS A PHENOMENON OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

FRUTTUS, ISTVÁN LEVENTE

Religious conversion is one of the central themes of psychology of religion and was already studied in the middle of the 19th century.

In this study the author discusses the causes, the process and the concrete forms of conversion. Basing his ideas on the Jungian personality model, he outlines the changes undergoing in the structure of personality, presents recent research results in the field and the development of the relationship between the converted person and the religious community. The study provides useful information on believers' behaviour for the practising psychologist.

Key words: *conversion, types of conversion, rebirth*

HAZAI VIZSGÁLATOK A KRITIKA UTÁNI VALLÁSOSSÁGSKÁLÁVAL

HORVÁTH-SZABÓ KATALIN

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar
Pszichológia Intézet
E-mail: hszk@btk.ppke.hu

A tanulmány a Hulsebout-féle vallásos attitűdskála (Post-Critical Belief Scale) hazai alkalmazhatóságát vizsgálja. Bemutatja a skálát, történeti előzményeit, elméleti alapjait és validálásának folyamatát. A skála magyar változatának reliabilitását és validitását itemanalízissel és az alskálák közötti korrelációk vizsgálatával végeztük, majd az eredményeket az eredeti skála hasonló vizsgálatának eredményeivel vetettük egybe. A vizsgálat eredményei a skála hazai alkalmazhatóságát igazolják.

Kulcsszavak: *vallásos attitűd, attitűdmérés, ortodox, külső kritikai, relativisztikus, „második naivitás”*

A korai empirikus valláspszichológiai kutatásokban a vallásos emberek csoportjait a vallásosság szempontjából homogénnek tekintették. Következésképpen a vizsgálatok túlzottan általánosított, illetve ellentmondásos eredményeket hoztak: a vallásos emberek neurotikusak, előítéletesek, szűklátókörűek, dogmatikusak, illetve nagylelkűek, segítőkészek, hűségesekek, optimisták (HOOD és munkatársai, 1996). Az ellentmondásos és helyenként provokatív eredmények a kutatókat egyre érzékenyebb mérőeszközök kidolgozására ösztönözték.

Az egyre szélesebb körűvé váló kutatások eredményei nyilvánvalóvá tették, hogy a vallásosság sokarcú, sok összetevőjű jelenség. A vallásos viselkedés motivációs háttérében számos, nagy egyéni különbségeket mutató kognitív és érzelmi tartalmú viszonyulás, hiedelemrendszer, gondolkodásmód és nagymértékben különböző világról való tudás tárható fel. A vallásosság alapját képező hit mélysége, jellege, fejlettségi szintje ugyancsak markáns egyéni jellemzőket mutat. ALLPORT (1950) szerint a hit szerves része az ember életének, de csak az érett hit átfogó jellegű, amely belefoglalja az emberi élet minden rétegébe, áthatja a személyiség egészét.

A pszichológusok vallás iránti érdeklődése a múlt század ötvenes éveiben egyre intenzívebbé vált, és ez az időszak egybeesik az attitűdök szociálpszichológiai kutatásának megerősödésével (HALÁSZ, HUNYADY, MARTON, 1979). Természetes tehát, hogy a vallásosságot vizsgáló kutatók ebben az időben a szociálpszichológia attitűdfogalmát használták a vallásossági formák meghatározására, és attitűdskálákat készítettek a vallásosság különböző formáinak mérésére. Feltételezték, hogy a mért vallásos attitűdök sajátos kognitív, motivációs és viselkedéses mintázatokat képviselnek. A kezdeti időszakban számos mérőeszköz a vizsgált személyek vallásos dogmákhoz való viszonyát mérte, míg mások a vallásosság viselkedéses megnyilvánulásaira vonatkoztak.

A jelen tanulmány keretében nincs lehetőség, de talán nincs is szükség a vallásos attitűdök kutatásának részletes ismertetésére, ezért csupán a legjelentősebb és a bemutatandó kutatás szempontjából is meghatározó vizsgálatokat mutatjuk be.

A vallásos attitűdök mérése szempontjából Allport vallásos attitűdkonceptiója és az Allport–Ross-féle attitűdskála (1967) mérföldkönek számít. Még napjainkban is a leggyakrabban használt mérőeszközként működik a vallásosság jellege és a személyiség egyéb összetevői közötti kapcsolatot feltáró kutatásokban.

Allport nagy elődje, James nyomán a vallásosság két formáját különböztette meg, külsődleges (extrinsic) és bensőséges (intrinsic) vallásosságról beszél. A külsődleges vallásosságot a vallás hasznossága és a használhatósága motiválja. A vallás ebben a formában biztonságot ad, vigaszt nyújt és társaságot kínál. A külsődleges vallásossági formához tartozó személyek gondolkodásában az előítéletesség és a dogmatizmus jelei mutatkoznak, míg a bensőséges vallásosság elkötelezettséget, személyes döntést igényel. Ebben a formában a vallásosság alapját képező hit áthatja az egyén életét, és a személy gondolkodására a nyitottság és a magasabb fejlettségi szint jellemző (ALLPORT, ROSS, 1967).

Hasonló jellegű ALLEN és SPILKA (1967) koncepciója, akik a kognitív pszichológia eredményeire is támaszkodva két jelentősen kognitív tartalmú vallásos orientációt, elkötelezett (committed) és szokványos (consensual) vallásosságot különítenek el. Az elkötelezetten vallásos személy gondolkodása absztrakt, komplex, nyitott, koherens, míg a szokványos vallásos orientációval rendelkező személy gondolkodása konkrét, dualisztikus, homályos, zárt.

Ezek az elméleti konstrukciók azonban a gyakorlatban nem teljesen váltak be. A későbbi kutatások csupán a bensőséges és az elkötelezett vallásosság között mutattak ki jelentős korrelációt, míg a külsődleges és a szokványos vallásos attitűdök közötti kapcsolat gyengének bizonyult (HOOD és munkatársai, 1996). A koncepció kidolgozó, ALLEN és SPILKA (1967) a két utóbbi forma közötti kapcsolat gyengeségét azzal indokolják, hogy a külsődleges vallási forma önmagában is több dimenziós. Két formája biztosan elkülöníthető, ezek: a személyes jólét, illetve a szociális jólét iránti igény.

A vallásosságot szociálpszichológiai aspektusból vizsgáló Batson több kutatásában alkalmazta az Allport–Ross-féle skálát és eredményei alapján az Allport–Ross-skálát az ún. kereső (Quest) vallásos orientációs típus mérésére alkalmas itemekkel egészítette ki (BATSON, SCHOENRADE, 1991). A kereső vallásos orientáció az egzisztenciális kérdések iránti nyitottságot fejezi ki és három kiemelhető összetevője van:

készség arra, hogy az egzisztenciális kérdéseket azok leegyszerűsítése nélkül kezelje, készség önmaga kritikus szemléletére, valamint a vallásos kételyek pozitív értékeinek felismerésére, és a változásra való nyitottság.

Számos kutatás eredménye a bensőséges és a kereső vallásos orientáció összefüggéseit mutatja. Ennek az összefüggésnek a megértése azonban a fejlődési szempont bevezetését igényli a vallásos attitűdök kutatásába. Ezt figyelembe véve a kereső vallásos orientáció a bensőséges vallásosságot megelőző fázisként értelmezhető (HOOD és munkatársai, 1996).

Az utóbbi időben az allporti koncepcióval és az Allport–Ross-féle skálával szemben felerősödő kritikák az árnyaltság hiánya mellett a fejlődési szempont elhanyagolását említik. A kritikákban az árnyaltság hiánya az ún. együgyű vagy egyszerű vallásosság és a mély elkötelezettségen alapuló, hosszabb-rövidebb kritikus perióduson átment vallásosság közötti különbségtétel hiányára vonatkozik, míg a fejlődési szempont elhanyagolása a vallásos attitűdökben megmutatkozó fejlődés, változás megragadásának hiányát jelenti (KIRKPATRICK, HOOD, 1990).

A vallásos attitűdök vizsgálatának egy másfajta megközelítését jelentette HUNT (1972) LAM-skálája. Hunt kérdései a vallásos kijelentések vagy hittételek értelmezésmódjára vonatkoznak. Az értelmezések elnevezése oldja fel a LAM rövidítést. Hunt koncepciója szerint a vallásos kijelentések értelmezhetők szó szerint (literá-lisan), átvitt értelemben (antiliterá-lisan) vagy mitológikusan. A LAM-skála kevésbé elterjedt vizsgálóeszköz, mint az Allport–Ross-féle skála, említésére azért került sor, mert – mint látni fogjuk – a vizsgálatunkban alkalmazott újonnan kialakított skálának fontos konceptuális előzménye.

A KRITIKA UTÁNI VALLÁSOSSÁGSKÁLA (POST-CRITICAL BELIEF SCALE)

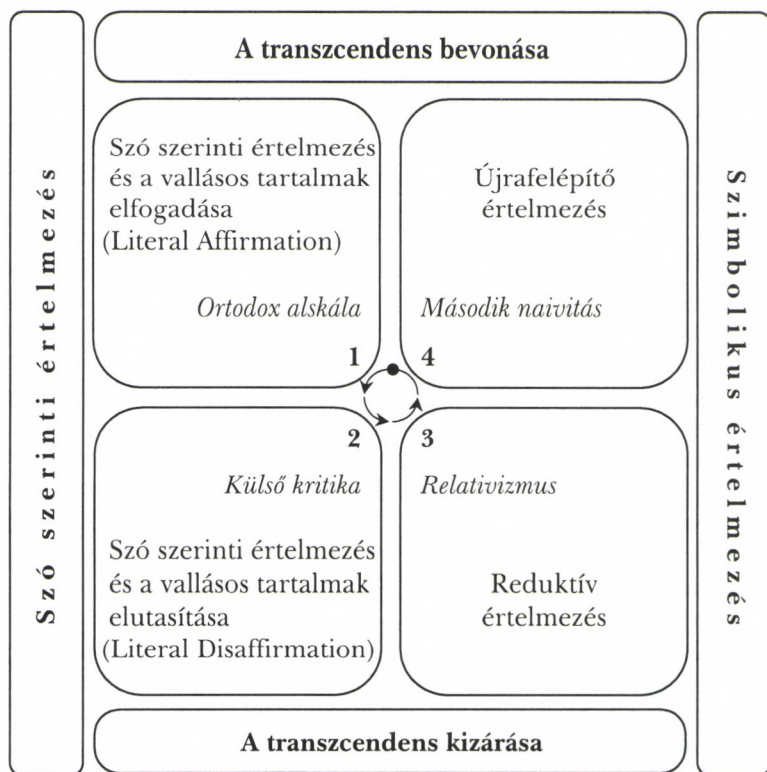
A skálát Hutsebout és munkatársai dolgozták ki a leuveni Katolikus Egyetemen. Az új skála kidolgozásának igényét a vallásos attitűdök és más személyiségjellemzők közötti összefüggések kutatásának ellentmondásos eredményei, illetve a leggyakrabban használt attitűdskálák csökkenő reliabilitásának és differenciáló erejének tapasztalata keltette fel. A kutatások ellentmondásos eredményeiről már szólunk. A reliabilitás csökkenésében Hutsebout és munkatársai a szociokulturális változásoknak, a vallásosság szempontjából kiemelt jelentőségű, növekvő szekularizációnak tulajdonítottak kiemelt szerepet (HUTSEBOUT, 1996). A vallásosság nagymértékben individuális jelenség ugyan, de bonyolult szociális és kulturális összefüggésbe ágyazódik. A szekularizáció megváltoztatta azt a közeget, amelyben a hívő ember hitét megéli és vallásosságát kifejezi. Az utóbbi évek valláspszichológiai kutatásai azt mutatják, hogy a szekularizált környezetben eltűnőben van a vallásban szociális támaszt vagy egyéb „hasznot” kereső vallásosság. Ugyanakkor formálódóban, illetve megerősödőben vannak olyan vallásos orientációk, amelyekre eddig a kutatók nem figyeltek fel.

Az új skála létrehozásában a fentiek mellett szerepet játszott a korábban használt skálák elméleti háttérének kidolgozatlansága is. A legtöbb skála elméleti alap-

ját a skálát alkalmazó mérések tapasztalatai alapján dolgozták ki. Hutsebout és munkatársai olyan skála létrehozására törekedtek, amely alkalmas a vallásos attitűdökben mutakozó finom különbségek megragadására, illetve az eddig nem vizsgált attitűdformák mérésére, emellett a vallásosság fejlődésének szempontját is figyelembe veszi, és megfelelő elméleti háttérrel kínál a mérési adatok értelmezéséhez.

Az alkotók az elméleti keretet WULFF (1991, 1997) és FOWLER (1981) munkáiban, illetve az ő közvetítésükkel a modern hermeneutika jelentős képviselője, RICOEUR (1965) munkásságában találták meg, míg a fejlődési szempontok alkalmazásánál Fowler hitfejlődési elméletére támaszkodtak.

WULFF (1991, 1997) a valláspszichológia további fejlődésére nagy hatást gyakorló munkájában két központi dimenzió mentén rendezi el és rendszerezi a valláspszichológiai megközelítéseket és a valláshoz való egyéni viszonyulásokat. Az egyik dimenzió a transzcendens realitás bevonásának mértékét fejezi ki, míg a másik dimenzió a vallásos realitás és a vallásos kijelentések értelmezésének módját mutatja, nevezetesen a szó szerinti és a szimbolikus értelmezést. A két központi dimenzió mentén négy megközelítésmód és vallásos attitűd rajzolható meg (1. ábra).



1. ábra. A Kritika utáni vallásos attitűdskála elhelyezése Wulff modelljében

Forrás: WULFF, 1977, 635.

A séma *első negyedébe* a transzcendens valóság elfogadását és a szó szerinti értelmezést alkalmazó pszichológiai megközelítések és egyéni attitűdformák tartoznak. Wulff a kísérleti pszichológiát és a korrelációkat kereső empirikus pszichológiát helyezi el ebben a negyedben. Az egyéni vallásosság típusait tekintve pedig az ortodox, illetve ennek markánsabb formája, a fundamentalista vallásosság tartozik ide. Az ortodox módon hívő szó szerint értelmezi és fogadja el a vallásos kijelentéseket.

A *második negyedbe* vallásos kijelentéseket, a vallás nyelvét szó szerint értelmező, de annak tartalmát tagadó, tehát a transzcendenst kizáró pszichológiai megközelítések és valláshoz való viszonyulások tartoznak: azok a megközelítésmódok, amelyek elvetik a szent és a profán megkülönböztetését, kizárják a csodák lehetőségét, ahol a megértés csak a racionális tudomány elvein keresztül lehetséges. Wulff a behavioristákat, Skinnert, Vettert sorolja ide, illetve a szociobiológiai és az „orvosi materialista” megközelítésmódokat, amelyek a vallásos jelenségeket fiziológiai zavarokként értelmezik. Az ide tartozó egyének vallásosságát a vallásellenesség jellemzi, úgy is tekinthetjük, mint az ateizmus pozícióját.

A *harmadik negyedbe* a transzcendens realitást kizáró, de a vallásos nyelv mitológikus, szimbolikus természetét felismerő megközelítésmódok tartoznak. Wulff Freudot és az ortodox pszichoanalízist sorolja ebbe a csoportba, de bizonyos mértékig Eriksont, a humanisztikus pszichológiát és a tárgykapcsolat-elméletet is ide sorolhatónak tartja. Az ide tartozók vallásosságára a redukzív értelmezés jellemző, vagyis a vallásos valóság nem vallásos változókra való redukálása.

A *negyedik negyed* pszichológiai megközelítésmódjainak képviselői és egyéni vallásosságukat tekintve is ide tartozó személyek a vallásos realitást és a vallás szimbolikus nyelvét, mitológikus természetét elfogadva közelítenek a valláshoz.

A harmadik és a negyedik negyed jelentőségének és jelentésének mélyebb megértéséhez célszerű egy kis kitérőt tennünk Ricoeur vallással kapcsolatos gondolataihoz. Wulff bemutatott sémájának megfogalmazásakor Ricoeur gondolatait, a vallásos nyelv hermeneutikai értelmezéseit használta fel. Ricoeur hit-hermeneutikája szerint a hit olyan megértési folyamat eredménye, amely a „személyt és a közösséget egy isteni, egy transzcendens jelentés megértésének létállapotába helyezi, azaz hithez juttatja” (BÓKAY, 1997, 286). RICOEUR (1965) ehhez a megértési folyamathoz az ember számára két egymást kiegészítő, egymásra épülő feladatot határoz meg: a redukciót, vagyis a vallásos kijelentések mítosztalanítását, majd a jelentések újrafelépítését.

A hit fejlődésének folyamatában a redukció a rombolás ideje, amely időszak két mozzanatból tevődik össze. Az első mozzanat a „gyanú mestereivel” való találkozásból áll, míg a második a vallás mítosztalanítása. A „gyanú mesterei”, Freud, Marx és Nietzsche úgy tekintenek a vallásra, mint az emberi személyiség alapjaiban való felforgatójára, az autonómia és a szabad gondolkodás elleni támadásra. Szerintük a vallás illúzió, és a vallásos ember a maga teremtette illúzió rabszolgája.

A mítosztalanítási folyamatban világossá válik az emberben az a gondolat, hogy a Biblia – különösen az Ószövetség – történeteinek, kijelentéseinek kulturális világa idegen a modern ember számára. Alapvetőnek tűnik ebben a szakaszban annak felismerése, hogy mély szakadék van az Ószövetség világában élő ember és a modern ember gondolkodásmódja között.

A hívő ember számára fontos feladat a vallásosság fejlődése szempontjából annak felismerése és megértése, hogy a Biblia szimbolikus nyelven beszél, így különbséget kell tennie az szimbolikus-mitologikus képrendszer és a valódi üzenet között (TARNAY, 1987).

A gyanú mesterei könyörtelenül megfosztják az embert azoktól az illúzióktól és bálványoktól, amelyeken keresztül a valóságot felfogja, és lerombolják azokat a támasztékokat, amelyeken a nyugati kultúra alapszik. Ricoeur szerint ez azonban a fejlődés szükséges, kikerülhetetlen fázisa. Csak a rombolás után kezdődhet el a rekonstrukció, a vallásos jelentések újrafelépítése, és csak ezután tisztázódik az emberben a vallással kapcsolatos legfontosabb kérdésekre megfogalmazható válasz. Válasz arra, hogy mi a hit, és mit jelent az az ember számára.

A jelentés helyreállításának, illetve újrafelépítésének folyamata a hitfejlődés további fázisa, amelynek célja a vallásos kijelentések, üzenetek valós értelmének megtalálása, az autentikus üzenetek kibontása. A helyreállítási folyamat a mítosz-talanítási folyamatra épül, vagyis a vallásos szövegek, kijelentések szimbolikus vagy mitologikus jellegének felismerésére, ezek után kezdődhet el az autentikus üzenet kibontására való törekvés, a dekódolás folyamata. Ebben a folyamatban az előző fejlődési szakaszokban a bizalmatlanság tárgyává tett vallásos valóság újra a bizalom tárgyává válik, de már nem a szó szerinti, hanem a szimbolikus értelmezésen keresztül. A Ricoeur szerinti hitfejlődési folyamatban az „elsődleges naivitás”, az ortodox hit fázisából a mítosz-talanítási folyamaton keresztül juthat el az egyén a „második naivitás” szakaszába. A második naivitás tudatosan vállalt, amelyben egyfajta rácsodálkozó nyitottság jelenik meg a titok felé, és annak megértése, hogy a valóság több, mint ami az emberi elme számára felfogható. Ebben a fázisban „episztemiológiai alázatosság formálódik a misztérium bensőségességével és gazdagságával szembekerülő személyben” (SNAREY, 1999, 240). A „második naivitás” ricoeuri fogalma, és Ricoeur hitfejlődési koncepciója a Hutsebout-féle attitűdskála legfontosabb elméleti alapja.

A harmadik és különösen a negyedik negyedbe tartozó személyek jellemzése, vallásosságuk mérése ez idáig kevesebb figyelmet kapott, mint az ortodox vagy fundamentalista vallásosság. A Kritika utáni vallásosságskála kidolgozásában már törekedtek az utóbbi attitűdformák megragadására, és figyelembe vették a vallásosság fejlődésének kérdéseit is. A korábbi skálák – mivel a fejlődési szempont elhanyagolásával készültek – alig voltak alkalmasak a serdülőkor és a fiatal felnőttkor vallásosságának mérésére. Hutsebout Fowler hitfejlődési elméletére támaszkodott, nemcsak annak bizonyított reliabilitása miatt, hanem a közös hermeneutikai gyökér, Ricoeur vallásértelmezésről vallott nézetei miatt is. Fowler úgy definiálja a hitfejlődést, mint olyan szakaszok egymásutánját, amelyekben az egyén megformálja személyes kapcsolatát a transzcendens központhoz vagy értékközponthoz. Fowler ugyan a vallásosság kapcsolati elemét hangsúlyozza, de a vallás komplex természetét elfogadva több aspektusból vizsgálja a hit fejlődését. A hit belső logikájának fejlődésében Piaget-ra épít, a szociális perspektíva átvételének elemzésekor SELMAN (1976) koncepcióját veszi figyelembe, a moralitással való összefüggésben Kohlberg fejlődéselméletére alapoz. A fentiek mellett figyelembe veszi a világnézet formálódását, és a vallásos kijelentések értelmezésében a szó szerintitől a szimboli-

kusig eljutó fejlődést is. Fowler ugyan hat hitfejlődési szakaszt különít el, a Kritika utáni vallásosságkálával mért attitűdök szempontjából azonban csak négy szakasznak (2–5.) van jelentősége.

A továbbiakban ismertetjük azt a négy fejlődési szakaszt, amelyek vizsgálati eredményeink értelmezése szempontjából relevánsak, de azokból is csak azt a fejlődési területet emeljük ki, amely témák szempontjából jelentőséggel bír, nevezetesen a vallásos kijelentések értelmezésében mutakozó fejlődést.

A 2. szakaszban, amelyet Fowler a mitikus-literális hit szakaszának tart, a gyermek ugyan már képes különbséget tenni a szimbólum és a szimbolizált között, de a szimbólum értelmezése a kettő közötti szó szerinti (literális) megfelelésen alapul.

A 3. fejlődési szakasz, a szintetikus-konvencionális hit, az „első naivitás” időszaka, amikor a személy egy kritika előtti nyitottsággal fogadja el a vallásos kijelentéseket. A szimbólumokat ugyan használja, de inkább globálisan és differenciálatlanul.

A 4., az individualista-reflektív hit szakasza elkerülhetetlenül redukcionista és kritikus. Az ebben a szakaszban lévő személy demitologizál, és kritikusan vizsgálja a vallás kínálta értékeket. Nagy súlyt helyez az önálló értelmezésre és a célszerűsége. Fowler a 4. szakaszt átmeneti állapotnak tartja, amelynek lényeges eleme a vallásos szövegekre adott kritikai reflexió és a világnézet ellentmondás-mentességére és következetességére való törekvés. A szimbólumokat fogalmi jelentésbe fordítja ugyan, de ez a mítosztalanítási periódus Ricoeur fogalmát használva „reduktívan hermeneutikus” (MOSLEY, JARVIS, FOWLER, 1986, 4).

Az 5., az összekapcsolódó, elmélyülő hit szakaszában lévő személy gondolkodása dialógikus, folyamatos dialóguson keresztül összegzi az értelemadási folyamatot, nyitottsággal és kölcsönösséggel jellemezhető. Nemcsak felismeri az értelmezési lehetőségek sokféleségét, hanem nyitottan és aktívan használja ezeket személyisége gazdagítására és a jelentések megértésére. Ez a szakasz a „második naivitás” fázisa, amikor az ember ámuló csodálkozással és nyitottsággal, tudatos naivsággal tekint a valóság kínálta sokoldalúságra, a titkokra és a misztikumra. Ebben a szakaszban egy új érzékenység tapasztalható a szimbólumok többértelmű természete irányában, a szimbólum úgy jelenik meg, mint ami összesűriti a jelentések rétegeit. Az 5. szakaszra jellemző gondolkodásmód jelenik meg korunk filozófiájában, különösen Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricoeur munkásságában (MOSLEY, JARVIS, FOWLER, 1986). Hozzátehetjük, hogy a pszichológia a posztformális, komplex gondolkodásmód leírásával járult hozzá az 5. hitfejlődési szakaszban lévő személy hitről való gondolkodásának megértéséhez. További kiemelhető jellemző a történelmi relativitás. A hitfejlődés ezen szintjén a személy tudatában van annak, hogy az egyes ember egy partikuláris kultúrában, tradícióban, egy sajátos történelmi korban él, és ezt figyelembe véve értelmezi más korban élt emberek cselekedeteit, gondolatait és szavait. Komolyan tudatosítja a jelenségek időszakos természetét és azok történelmi korba ágyazottságát.

A SKÁLA FELÉPÍTÉSE

A skála kidolgozott változata 33 kijelentést (itemet) tartalmaz, amelyek 4 független alskálába rendeződnek. A skála validálása során egy 5. alskála is kialakult, amely azonban nem önálló itemekből épül fel, hanem két másiknak egyes itemjei alkotják. Az alskálák a következők: az ortodox vagy fundamentalista (8 item), a külső kritikai (9 item), a relativizmus (8 item), a második naivitás (8 item) és a történelmi relativizmus alskála (7 item, amelyekből 3 a második naivitás, 4 pedig a relativizmus alskálába tartozik).

Az ortodox vagy markáns formájában fundamentalista vallásos attitűdöt a vallásos kijelentések szó szerinti értelmezése és a vallásos valóság, a transzcendencia elfogadása jellemzi. A wulffi modellben az 1. negyedhez tartozik. A külső kritikai attitűddel rendelkező személy a vallásos kijelentéseket az ortodoxhoz hasonlóan szó szerint értelmezi, azonban erős kritikával kezeli azok tartalmát, és többnyire elutasítja a kijelentésben foglaltakat. Wulff sémájában a 2. negyedbe tartozik. A relativisztikus vallásos attitűd a reduktív értelmezés fázisára jellemző viszonyulási mód. WULFF (1997) szerint hasonló Batson kereső orientációjához és a Barron-féle Felvilágosult hitetlenség skálával mért vallásos orientációhoz. Nyitott a szimbolikus értelmezések irányába, de a vallásos kijelentések tartalmát erős kritikával kezeli, azok elutasítása vagy elfogadása tartalomfüggő is. Nyitott a komplexitás irányába, de még elutasítja a bizonytalanságot. A valláshoz második naivitással viszonyuló attitűd a ricoeuri újra felépített vallásosság kifejezője, amely az Allport-féle érett vallásossággal rokon. A vallásban felfedezett ellentmondásokat egy átfogó szintézisben oldja fel. Rácsodálkozással és bámulattal tekint az életre, saját létezésére és a világra. Wulff a 4. negyedbe sorolja ezt a fajta vallásosságot. Az ötödik attitűdformának, a történelmi relativizmusnak jellegzetessége a vallásos kijelentések történelmi korba ágyazottságának felismerése, a szimbolikus értelmezésre való törekvés, a bizonytalanság és a komplexitás irányába való nyitottság.

A SKÁLA VALIDÁLÁSÁNAK FOLYAMATA

HUTSEBOUT (1996) Wulff ismertetett sémájára építve eredetileg egy 24 itemből álló skálát konstruált a szekularizált környezetben élő katolikus fiatalok és felnőttek valláshoz való viszonyulásainak mérésére. Az alkotó szándéka szerint a skála újdonsága és leglényegesebb eleme a vallással szembeni kritika fázisa után kialakuló attitűd, a második naivitásra épülő vallásosság empirikus megragadása volt.

Az első vizsgálatot az új skálával a kidolgozó végezte, adataiból faktoranalízissel 3 alapidenziót különített el, ezek: az ortodox, a külső kritika és a történelmi relativizmus. A dimenziójelentések tisztázása érdekében ugyanezen vizsgálatban néhány más dimenzió mérésére is sor került. Hutsebout vizsgálat tárgyává tette az Allport-féle külső és belső vallásosságot, a Batson-féle kereső orientációt és átvett néhány itemet Hunt LAM-skálájából. Emellett mérte a rasszizmust (a Billiet által kidolgozott skálával), az istenkapcsolatot (saját mérőeszközével) és a bizonytalanságtűrés mértékét (a Budner-teszttel). A külsődleges, a bensőséges és a kereső val-

lások orientációknak igen csekély volt a diszkriminációs ereje, de az egyéb dimenziók hozzájárultak az egyes dimenziók jelentésének tisztázásához (HUTSEBOUT, 1996).

A skála bemutatása és a skálával készült vizsgálatok első eredményeinek publikálása után a leuveni Katolikus Egyetem valláspszichológus kutatói megkezdték a skála finomítását és validálását. A validálás három fázisban történő folyamatáról DURIEZ, FONTAINE és HUTSEBOUT (2000) számol be.

Az első vizsgálatban a 24 ítemes első verzió belső struktúrájának elemzését végezték el, és a faktoranalízissel elkülönített skálák rasszizmussal való összefüggéseit mérték. Az utóbbi lehetséges összefüggések mérését azért választották az alskálák diszkriminációs validitásának mérésére, mivel a korábbi vizsgálatokkal bizonyított vallásosság és rasszizmus közötti kapcsolat az egyik legfontosabb paradoxon a valláspszichológiai kutatásokban. A vizsgálatvégzők logikája szerint, ha a Wulff-séma megfelelő keret a különböző vallások attitűdök elkülönítésére, akkor a rasszizmushoz való viszony alkalmas az alskálák elkülönítésére és a sémában való elhelyezésre (DURIEZ, FONTAINE, HUTSEBOUT 2000). Az attitűdformák tartalmából következően más jellegű és mértékű összefüggések tárhatók fel a különböző attitűdökkel, és ezek az összefüggések hozzájárulhatnak majd a posztkritikai skála belső struktúrájának értelmezéséhez.

A validálás során végzett faktoranalízis, a külső és belső összefüggések vizsgálata több, a skálára vonatkozó olyan problémát mutatott meg, amelyek az első vizsgálatnál még elhanyagolhatónak, illetve a minta összetételével magyarázhatónak tűntek. Először is a skálával mért attitűdök nem teljesen illeszkedtek a Wulff-sémához: 4 attitűdforma helyett csak hármat mért. A második probléma az alskálák reliabilitása volt. A külső kritikai alskála az alkotók szándéka szerint a vallást mítosztalanító, redukciós értelmezés megragadását szolgálta volna, a vizsgálatban viszont inkább a vallások tartalmát szó szerint értelmező, de azt elutasító attitűdöt mérte. A legnagyobb problémát azonban az jelentette, hogy a skála nem felelt meg eredeti céljának, a posztkritikai attitűdnek, vagyis a második naivitás jellemző attitűdjének empirikus megragadására. A szándék szerint erre szolgáló történelmi relativizmus alskála inkább a reduktív értelmezésen alapuló, a vallást demisztifikáló viszonyulást mérte.

A fenti hiányosságok kiküszöbölését szolgáló skalarevizió után alakult ki a jelenleg elfogadott, általunk is használt 33 ítemes skála. A megújított skála belső és külső összefüggéseit további két vizsgálat keretében elemezték. Az eredmények azt mutatták, hogy a skála alkalmassá vált a wulffi sémába illeszkedő vallások attitűdök mérésére. A skála belső struktúrája stabillá és megismételhetővé vált. A skála hazai alkalmazhatóságának vizsgálatához a megújított változat eredményeit használjuk fel.

A skála validálásához, az alskálák elkülönítésének erősítéséhez további vizsgálatok eredményei is hozzájárultak. DURIEZ és HUTSEBOUT (2001) az érzelmi állapotok és a hangulat, valamint a vallások attitűdök összefüggéseit tárta fel, FONTAINE és munkatársai (2000) a posztkritikai skála dimenziói és az értékek közötti kapcsolatot vizsgálta. SOROGLOU és JASPARD (2000) pedig két alskála (ortodox és külső kritikai) és az ötfaktoros személyiségmodell egyes elemei közötti kapcsolatot elemezte.

A valláshoz való viszonyulás jellegének meghatározásában különös jelentősége van a gondolkodásmód vagy inkább a kognitív stílus (egyszerűség-komplexitás) jellegzetességeinek. A vallás – mint sok más társadalmi valóság – komplex, sok összetevőjű, ellentmondásokat hordozó jelenség. Az érett hithez való eljutás az ellentmondások szintézisbe oldásának képességét igényli. A skála követi az attitűd-kutatásban megjelenő újabb törekvéseket, amelyek szerint az attitűdök kutatása a viszonyulások tartalmában megjelenő különbségek feltárása helyett „... egyre inkább a kognitív stílus sajátosságainak, a kognitív rendszer szerveződési jellegzetességeinek feltárását fogja jelenteni” (HUNYADY, 1998, 29). Hutsebout attitűdskálájának összeállításánál figyelembe vette a fentieket, a kérdések megfogalmazása és a második naivitás fogalma is erre utal.

Vizsgálat

A vizsgálat elsődleges célja a Kritika utáni vallásos attitűdskála hazai alkalmazhatóságának felmérése. Másodlagosan a fiatal magyar felnőttek körében vizsgálni és elemezni a skálával mért vallásos attitűdök megoszlását. A skálára vonatkozó vizsgálati hipotézisünk szerint, ha a skála elméleti alapját képező wulffi séma alkalmas a valláshoz viszonyulások rendezésére, akkor az ehhez illeszkedő attitűdskálának hazai populáció körében is érvényes mérőeszközként kell működnie.

Az attitűdformák eloszlására vonatkozóan feltételezzük, hogy a minta életkori és iskolázottsági összetétele következtében a relativizmus és a történelmi relativizmus attitűdformák aránya lesz a legmagasabb, míg a másik három attitűdforma előfordulási gyakorisága nem lesz jelentős, mivel a tapasztalatok szerint az ortodox és a külső kritikai attitűdforma *már nem*, a második naivitás attitűd pedig *még nem* gyakori ebben az életkorban.

Módszer

A vizsgálat eszköze tehát a Kritika utáni vallásos attitűdskála, amely 33 vallásos kijelentést tartalmazó Likert típusú skála, a vizsgálati személynek 1–7 ponttal kell kifejeznie az adott kijelentéssel való egyetértésének mértékét. A teljes egyetértés 7, a teljes elutasítás pedig 1 pont. A skálát az alkotó, Dirk Hutsebout bocsátotta rendelkezésünkre azzal a feltétellel, hogy a magyar vizsgálati adatokat a felhasználhatja a skála további validálásához. A hazai változat kialakítása a flamand és az angol nyelvű kérdőív magyar fordításának összevetésével történt. A felvételt őt, a belgiumi vizsgálatban is szereplő kérdéssel egészítettük ki, amelyek a vizsgálati személy korára, nemére, felekezeti hovatartozására, templomba járásának gyakoriságára és saját vallásosságának megítélésére vonatkoztak. A skálát mellékletben közöljük.

A vizsgálati minta

A vizsgált személyek – a flamand mintához hasonlóan – egyetemi és főiskolai hallgatók voltak – egy részük szerzetes –; a kérdőívet kiosztó személyeket ismerték és azokban megbíztak. A kiküldött, illetve kiadott kérdőívek száma 200 volt, 141 kérdőívet kaptunk vissza. A vizsgálatban való részvétel önkéntesen történt, és a résztvevők számára teljes anonimitást biztosítottunk.

A 141 fő 4 felsőoktatási intézmény hallgatója: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK (62,4%), Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola (10,6%), Szegedi Egyetem vallástudomány szak (12,8%), Pécsi Egyetem (14,2%). Nemi megoszlás: 29 férfi, 110 nő (2 adat hiányzik), átlagéletkor 23,6 év. Vallási megoszlás: katolikus 71,6%, protestáns 10,6%, agnosztikus és hitetlen 7,8%, egyéb 9,9%. A résztvevők többsége legalább hetente jár templomba (63%) és csupán 15,8%-uk egyáltalán nem. A résztvevők vallásosságának önbecslés szerinti átlaga 4,94.

Az adatok azt mutatják, hogy a vizsgálatban részt vevők többsége vallását gyakorló katolikus hívő. De még azok is mutatnak a vallás iránt bizonyos fokú érdeklődést, akik magukat agnosztikusnak vagy hitetlennek vallják. Erre utal a vizsgálatban való részvétel mellett néhány e szempontból jelentős item pozitív értékelése (1, 10, 26, 28, 33, átlagértékük 5,3 feletti).

A vallás iránti érdeklődést és a vallás fontosságának elismerését mutatja a résztvevők azon kijelentésekhez való viszonya, amelyek a tudomány és a vallás, illetve a világi és a vallásos viszonyára és fontosságára vonatkoznak (5, 22, 28, 30), amelyek igen alacsony, illetve igen magas átlagértékeket kaptak a kijelentés nyelvi formájától függően. A résztvevők körében elfogadottnak tűnik az a gondolat, hogy a vallás és a tudomány nem ellentétes egymással, hanem a valóság más-más tartományát vizsgálja, illetve viszonyul hozzá. Elfogadják, hogy a vallás nem tudományellenes, hanem inkább – Allport kifejezését használva – tudomány melletti (co-scientific).

A magukat agnosztikusnak vagy hitetlennek vallók vallás iránti érdeklődése nem szokatlan jelenség. A jelenkori valláspszichológusok többsége (többek között VERGOTE, 1994; OSER, REICH, BUCHER, 1994; BEIT-HALLAHMI, ARGYLE, 1997) elemzéseikben együtt definiálják a vallásosságot és a nem vallásosságot. Véleményük szerint, ha a vallásos viselkedés lényegében a vallás szimbólumrendszerére adott válasz, akkor a valláspszichológia vizsgálódási körébe tartoznak a negatív válaszok is. OSER és munkatársai (1994) a hitetlenség vagy ateizmus négy típusát különítik el: átmeneti, kidolgozott, vallásgyakorlásban megnyilvánuló ateizmusról és közömbösségről beszélnek. Vizsgálatunk szempontjából csupán két ateizmusformának, az átmeneti és a vallásgyakorlást elutasító ateizmusnak van jelentősége, mivel a kidolgozott ateizmus formába tartozók és a vallás iránt teljes közönyt mutatók a vizsgálatban feltehetően nem vettek részt.

EREDMÉNYEK

A skálára vonatkozó eredmények

Hazai populáció vizsgálatára való érvényességet a következőképpen vizsgáltuk. Megállapítottuk a skála egészének és külön-külön az alskáláknak a belső koherenciáját, kiszámoltuk az alskálák közötti összefüggések mértékét (Cronbach-alfa, Spearman-korreláció), majd a kapott értékeket összehasonlítottuk az eredeti skála validitásvizsgálata során kapott megfelelő mutatókkal (DURIEZ, FONTAINE, HUTSEBOUT, 2000). Az eredményeket az 1. és a 2. táblázat tartalmazza.

1. táblázat. Az alskálák belső koherenciája és átlagértékei a flamand és a magyar vizsgálatban

Minta	Jellemzők	A l s k á l á k				
		Ortodox	Külső kritika	Relativizmus	Második naivitás	Történelmi relativizmus*
Flamand N = 338	Cronbach-alfa	0,70	0,78	0,62	0,82	
	átlag	2,19	3,72	4,94	4,16	
	szórás	0,82	0,93	0,69	1,11	
Magyar N = 141	Cronbach-alfa	0,75	0,80	0,72	0,78	0,60
	átlag	3,42	2,18	3,96	5,00	4,38
	szórás	1,12	0,95	1,02	0,95	0,81

* A flamand vizsgálatban nem végeztek vizsgálatokat ezzel a skálával.

A vizsgálat eredményei azt mutatják, hogy a magyar mintán végzett vizsgálat skálára vonatkozó adatai nagy hasonlóságot mutatnak a flamand vizsgálat eredményeivel, mind az egyes skálák átlagértékeit, mind azok belső koherenciáját tekintve.

Az alskálák közötti korrelációk a két mintában hasonló erősségű és jellegű összefüggéseket mutatnak. Kivételt képez a relativizmus és a második naivitás alskálák közötti összefüggés, valamint a relativizmus és a külső kritika alskála közötti kapcsolat. (A történelmi relativizmus alskálával a flamand vizsgálatban nem végeztek korrelációs számításokat.)

A relativizmus alskála korrelációiban mutatkozó különbségek a két minta különbözőségéből is adódhatnak. A flamand mintában a leuveni Katolikus Egyetemen tanuló 338 első éves pszichológia szakos hallgató vett részt, tehát a minta jóval nagyobb, de életkori és nemek szerinti megoszlás szempontjából hasonló volt. A két minta között jelentős különbséget okozhat az a tényező is, hogy a flamand vizsgálatban a részvétel kötelező volt, és a hallgatók a részvételért kreditpontokat kaptak. Vagyis jóval több olyan résztvevő volt, akinek valláshoz való viszonyulása nagymértékben eltérő lehet az önkéntességre épülő magyar vizsgálat résztvevőitől.

2. táblázat. Az alszkálák közötti korrelációk a flamand és a magyar mintában

A l s k á l á k	Minta	Külső kritika	Relativizmus	Második naivítás	Történelmi relativizmus
Ortodox	flamand	$r = -0,20$	$r = -0,32$	$r = +0,33$	*
	magyar	$r = -0,40$	$r = -0,35$	$r = +0,37$	$r = -0,002^{[n]}$
Külső kritika	flamand		$r = +0,12$	$r = -0,60$	*
	magyar		$r = +0,57$	$r = -0,46$	$r = 0,14^{[n]}$
Relativizmus	flamand			$r = 0,17$	*
	magyar			$r = -0,127^{[n]}$	$r = +0,61$
Második naivítás	flamand				*
	magyar				$r = +0,35$

* Nincs adat a történelmi relativizmus összefüggéseiről a flamand mintában.

A szignifikáns összefüggések fokát külön nem jelöljük, csak a szignifikancia hiányát (^[n] = nem szignifikáns).

A magyar mintán Spearman korrelációs együtthatót számoltunk, a flamand minta számítási módjára nincs adat.

A különbségek értelmezésénél azonban számításba kell vennünk azt a markáns tényezőt, hogy az a valóságtartomány, amelynek megragadására a relativizmus alskálája készült, erősen átmeneti jellegű, változásban lévő. A fejlődési folyamat különböző fázisaiban lévő vizsgálati személyek különböző viszonyulásokhoz mutathatnak hasonlóságot. A relativizmus attitűd erősen átmeneti jellegéből következhet, hogy ez az attitűdforma nagyon különböző fejlődési fázisban levőket gyűjthet egybe.

A skála kielégítő elméleti megalapozottsága, továbbá a flamand és a magyar mintán végzett skálára vonatkozó eredmények jelentős mértékű hasonlósága a skála hazai használhatóságát igazolja.

VALLÁSOS ATTITŰDFORMÁK MEGOSZLÁSA FIATAL FELNŐTTEK KÖRÉBEN

A kutatók többsége egyetért abban, hogy egyes személyek vallás iránti attitűdje, még egy adott időszakban sem kizárólagosan egyik vagy másik típusba tartozik. Annak ellenére, hogy a szakirodalom váltig azt sugallja, hogy az emberek nagyon különböző módon élik meg vallásukat, viszonyulnak hittartalmakhoz és vallásos kijelentésekhez, mégis nehéz ellenállni a tipológiában való gondolkodásnak. A típusba sorolás gyakorlata akkor is fennáll, amikor több bizonyíték van arra, hogy a jelenleg rendelkezésre álló kategóriák nem teljesen megfelelőek. A legtöbb skála egyébként kontinuumdimenziókat tartalmaz, de egy-egy dimenzió vagy dimenzió-csoport magas értékei a tipológiába sorolást is lehetővé teszik.

A ma használatos vallásos attitűdskálák többségénél, ilyen a kereső attitűddel kiegészült Allport–Ross-skála is, lehetséges az, hogy egy-egy személy több alskálán ér el magas vagy alacsony értékeket. Valószínűleg az általunk használt skála is ilyen, hiszen célja szerint is a vallásosság fejlődési folyamatában megnyilvánuló attitűdök empirikus megragadására törekszik.

A fenti kritikák ismerete ellenére kísérletet teszünk a vizsgálati minta kategorizálására. Több kutatás igazolja, hogy a leginkább jellemző vallásos viszonyulás sajátos viselkedésmódokkal van összefüggésben (BROWN, 1988; HOOD és munkatársai, 1996). Az attitűdformákba sorolást azért is fontosnak tartjuk, mert az egyes személyekre leginkább jellemző viszonyulás betekintést nyújthat a más alskálába tartozó kijelentések értékelésének motivációs hátterébe. A tapasztalatok azt mutatják, hogy ugyanahhoz a vallásos kijelentéshez számos ok miatt lehet hasonló módon viszonyulni. Például az ortodox alskála néhány kijelentésének tartalmát szinte minden vizsgálati személy elutasította (5, 21, 22, 25, 29, 30). A hittartalmaikat kívülről kritizálók a hitetlenség pozíciójából, míg a más attitűddel viszonyulók esetleg vallásos tudásuk alapján. Az eltérő motivációs háttérrel adott értékelés természetesen azokra a válaszokra is vonatkozik, amelyek éppen a magas fokú egyetértésben közösek. Hunt az eltérő motivációs hátteret elemezve „literális igenről” és „mitologikus igenről” beszél (idézi WULFF, 1997, 218).

Vizsgálatunkban egy adott attitűdformába való sorolás kritériuma: az attitűdformát mérő alskálához elméletileg hozzárendelt kijelentések értékelésében az 5 pontos átlagérték elérése (3. táblázat).

A nemek vonatkozásában hipotéziseket nem fogalmaztunk meg, mivel az ismert kutatási eredmények viszonylag egységesek abban, hogy nem jeleznek különbségeket a nők és férfiak között (SAROGLOU, JASPARD, 2000). Az attitűdváltozások megjelenési idejében mutatkozik csupán különbség, nevezetesen a nőknél korábban indul el a vallás iránti attitűdök változása (TAMMINEN, NURMI, 1995). Vizsgálati eredményeink összhangban vannak a fenti adatokkal, az attitűdformák eloszlási gyakoriságában nem találtunk nem specifikus különbségeket. Az attitűdváltozások megjelenési idejét pedig nem vizsgáltuk.

A nemek vallásosságára vonatkozó adatok ugyancsak a szakirodalomban találathoz illeszkednek. A kérdőív kitöltésére több nő, mint férfi vállalkozott, akik vallásosságuk fokát szignifikánsan magasabbra értékelik, mint a férfiak, és gyakrabban járnak templomba. A nők nagyobb válaszkészsége vallásos kérdésekben összefüggésben lehet a nemek eltérő vallásosságával. Tetemes adat van arról, hogy a nők nagyobb mértékben érdeklődnek a vallás iránt, fontosabbnak tartják a vallásos hitet, többet olvassák a Bibliát, többet imádkoznak, gyakrabban járnak templomba. A becslések szerint a nők 50%-kal vallásosabbak, mint a férfiak (BEIT-HALLAHMI, ARGYLE, 1997; BATSON, SCHOENRADE, VENTIS, 1993). Érdekes azonban hozzátennünk azt is, hogy a vallásosság tekintetében mutatkozó nemi különbségeket ma már nem a biológiai nem vonatkozásában, hanem a maskulinitás-feminitás dimenzió mentén vizsgálják. Azok között (függetlenül biológiai nemüktől), akik gondoskodóbbak, függőbbek, érzelmeiket erőteljesebben fejezik ki és erősen kapcsolati irányultságúak, magasabb a vallásosság mértéke (THOMPSON, 1991).

3. táblázat. Az attitűdformák eloszlása életkor, nem, felekezeti hovatartozás, a vallásosság foka és a templomba járás gyakorisága szerint

Attitűdformák	Életkori átlag	N e m		Felekezeti hovatartozás				Vallásos- ság foka	Templomba járás gyakorisága		
		Férfi	Nő	K	P	H/A	E		Hetente	Ritkán	Soha
N = 13 Ortodox	26,77	2	11	11	2	0	0	6,46*	13	0	0
		15,4%	84,6%	84,6%	15,4%	0%	0%	0,78**	100%	0%	0%
N = 2 Külső kritika	23,00	0	2	0	0	2	0	2,50*	0	1	1
		0%	100%	0%	0%	100%	0%	0,71**	0%	50%	50%
N = 28 Relativisztikus	22,59	8	20	12	5	6	5	3,50*	8	8	12
		28,6%	71,4%	42,8%	17,9%	21,4%	17,9%	1,69**	28,6%	28,6%	42,8%
N = 92 Második naivítás	23,97	14	78	77	10	1	4	5,31*	69	17	6
		15,2%	84,8%	83,7%	10,9%	1,1%	4,3%	1,53**	75,0%	18,5%	6,5%
N = 44 Történelmi rela- tivizmus	24,34	8	36	30	7	2	5	5,23*	30	8	6
		18,2%	81,8%	68,2%	15,9%	4,5%	11,4%	1,63**	68,2%	18,2%	13,6%
N = 141 Teljes minta	23,59	20,9%	79,1%	70,9%	9,9%	8,5%	10,7%	4,94*	63,5%	20,9%	15,6%
								1,84**			

Jelmagyarázat:

K: katolikus
P: protestáns
H/A: hitetlen és agnosztikus
E: egyéb

* átlag
** szórás

Megjegyzés: Egy személy több alskálába is tartozhat, emiatt az adatok eltérnek a 137. oldalon közöltektől.

A minta életkori és iskolázottság szerinti összetételét tekintve a relativisztikus és a történelmi relativisztikus attitűdök kiugró eloszlási arányát vártuk, míg másik két attitűdformánál (az ortodox és a külső kritikai) alacsony, a második naivitás attitűdnél pedig közepes nagyságú előfordulási gyakoriságot feltételeztünk. A vizsgálat eredményei, ahogy a 3. táblázat mutatja, nem teljes mértékben igazolták feltételezéseinket.

A relativisztikus attitűd, és különösen a történelmi relativizmus attitűdforma előfordulási gyakorisága jelentős ugyan, de nem kiugró arányú. A külső kritikai attitűd szinte teljesen hiányzik, az ortodox jellegű valláshoz való viszony a várakozásnak megfelelően nem mondható gyakorinak, míg a második naivitás attitűd előfordulási gyakorisága igen jelentős.

MEGBESZÉLÉS

Az életkor vonatkozásában általános tapasztalat, hogy a serdülők és a fiatal felnőttek kevésbé vallásosak, mint az idősebbek. Több kutatás markáns vallásosságcsökkenésről számol be 18 és 30 éves kor között (BEIT-HALLAHMI, ARGYLE, 1997). Bár többen felvetik annak lehetőségét, hogy az eddig életkor-specifikusnak gondolt változás részben vagy egészben történelmi, társadalmi tényezőkkel magyarázható, ennek bizonyítására nem állnak rendelkezésre meggyőző adatok, míg a változás életkorhoz kötöttségét megalapozott, jól dokumentált kutatások sora bizonyítja. A kutatások egy része a fejlődéslélektan területén történt, főként a serdülőkori szociális és kognitív változásokat vizsgálták, más része pedig valláspszichológiai indíttatású, és a serdülőkori vallásváltás okait, feltételeit elemezte. Ezek az eredmények arra utalnak, hogy a serdülőkori közepe táján a legtöbb fiatal, többek között vallásosságát, Istenhez való viszonyát is átértékeli. Ebben a változásban egyaránt szerepet játszanak szociális tényezők (vallásos szocializáció milyensége, a szülők vallásossága, a szülőkkel való viszony, kortárs hatások) és kognitív faktorok (BEIT-HALLAHMI, ARGYLE, 1997; HOOD és munkatársai, 1996; TAMMINEN, NURMI, 1995).

A vallásosság fejlődésével foglalkozó pszichológusok már korán felismerték a kogníció szerepét a vallásosság fejlődésében (ELKIND, 1961; FOWLER, 1981; OSER, REICH, 1987). De a fejlődéssel nem foglalkozó valláspszichológusok is, például Sundèn, külön kiemelik, hogy a vallásnak, „a minden létezővel való párbeszédnek” kognitív feltételei vannak (WIKSTRÖM, 2000, 59). A kognitív feltételek közül kettőt érdemes kiemelnünk, a posztformális gondolkodás kialakulását és a kognitív stílus, a gondolkodás komplexitásának változását. A létkérdések felvetése, az élet értelmének keresése és a kognitív fejlődés szoros összefüggést mutat a vallásosság fejlődésével, különösen idősebb serdülő és fiatal felnőttkorban. A posztformális gondolkodás kialakulása megváltoztatja a vallásos tényekről és kijelentésekről való gondolkodást is (BATSON, RAYNER-PRINCE, 1983), míg a gondolkodás komplexitása a vallásos tényekben és kijelentésekben lévő látszólagos ellentmondások és többértelműségek gondolati kezeléséhez szükséges (HUNSBERGER, PRATT, PANCER, 1994; HORVÁTH-SZABÓ, 2002).

Vizsgálatunkban nem mértük a résztvevők gondolkodásának jellemzőit, de az attitűdformák eloszlási gyakoriságára vonatkozó eredményeink értelmezésénél indokoltnak tartjuk ennek figyelembevételét, mivel a résztvevők életkora és iskolázottsági szintje alapján valószínűsíthetjük gondolkodásuk fejlettségének magasabb szintjét. Az iskolázottság és a vallásos attitűdformák összefüggésére vonatkozóan vizsgálati adatok is rendelkezésre állnak. BATSON, SCHOENRADE és VENTIS (1993) szerint a vallásos populáción belül a növekvő iskolázottság pozitívan korrelál az egyházhoz való tartozással és negatívan az erősen tradicionális vagy fundamentalista vallásossággal. Vizsgálati eredményeink lényegében összhangban vannak a fenti megállapítással: kevés az ortodox attitűddel rendelkezők száma, és a vizsgálati személyek többsége (82%) valamelyik történelmi egyházhoz tartozik, hetente vagy gyakrabban jár templomba (63%).

A vallásos kijelentéseket reduktívan értelmező, azaz *relativisztikus* attitűddel rendelkező vizsgálati személyek száma 28 fő, akiknek valamivel több, mint a fele keresztény felekezethez tartozik, míg a másik fele agnosztikus vagy ateista, illetve egyéb vallások körébe sorolja magát. Vallásosságuk fokát tekintve saját megítélésük szerint inkább nem vallásosak, mint vallásosak (átlag: 3,5). Kétharmaduk ritkán vagy soha nem jár templomba. A relativisztikus attitűddel rendelkezők vallásosságra vonatkozó adatai illeszkednek a reduktív értelmezés elméletileg megfogalmazott konstrukciójához, és összhangban vannak a skálával ez idáig végzett vizsgálatok eredményeivel (DURIEZ, HUTSEBOUT, 2001). A relativizmus alskálához tartozó vallásos kijelentések tartalmi elemzése és a teljes skálával végzett vizsgálatok eredményei arra utalnak, hogy az e skálával mért attitűddel rendelkezők ugyan erős kritikával fordulnak a vallás felé, de egyfajta nyitottság is jellemző rájuk más világnézetek és viszonyulási módok irányába (DURIEZ, FONTAINE, HUTSEBOUT, 2000). Az alskálák belső összefüggéseit tekintve negatív korreláció mutatkozik az ortodox és a második naivitás skálával, ellenben szoros, szignifikáns összefüggés található a külső kritika alskálájával. Az előbbi összefüggések a jelzett viszonyulási módok markáns eltéréseit, ha úgy tetszik más fejlődési fázisba való tartozásukat mutatják. Az utóbbi összefüggés valamelyest magyarázhatja a külső kritikai attitűd alacsony előfordulási gyakoriságát.

A *külső kritikai* attitűd vizsgálatunkban csupán két személy jellemző viszonyulási módja. Ez a két személy ateistának vallja magát, templomba nem jár, vallásosságát igen alacsony fokúnak tartja (átlag: 2,56). A külső kritikai és a relativisztikus attitűd meglehetősen hasonló vallásosságjellemzőkkel jár együtt. Valószínűsíthető, a vizsgálati eredmények alapján azonban nem bizonyítható, hogy a valláshoz erős kritikával viszonyuló hallgatók jóval nagyobb arányban vannak jelen a mintavételben érintett intézményekben (kivéve a Sapientia Főiskolát), de ezek a hallgatók nem vettek részt a vizsgálatban. Ezen feltételezés megalapozottságát támogatja a PPKE BTK hallgatói körében végzett krízis-felmérés eredménye, amely szerint a vallásos krízis a leggyakoribb krízisforma (KÉZDY, 2002). Ugyancsak a feltételezés mellett szólnak az attitűdformák és az érzelmek közötti összefüggés-vizsgálatok eredményei. A külső kritikai viszonyulást negatív érzelmek (szorongás, agresszió) kísérik, míg a relativisztikus attitűdnél az eleven intellektuális érdeklődés a vallás iránti érzelmi közömbösséggel jár együtt (DURIEZ, HUTSEBOUT, 2001).

Ha a két attitűdformát egymást követő fejlődési fázis megnyilvánulásának tekintjük, akkor a viszonyulásban mutatkozó hasonlóság és az eloszlásban mutatkozó különbség érthetővé válik. A külső kritikai viszonyulásból a relativisztikus fázisba való átmenet során a megmaradó kritikus nézőpont a szignifikáns összefüggést, a csökkenő negatív érzelmi hőfok és az intellektuális érdeklődés pedig a vizsgálatban való részvétel nagyobb arányát indokolja. Nem hagyható azonban ki annak a lehetősége sem, hogy a résztvevők vallásos tudásának és iskolázottságának szintje következtében a fentiekben elemzett két attitűdforma eloszlásának gyakorisága a valóságos eloszlásnak megfelelő.

A *történelmi relativisztikus* attitűddel viszonyuló személyek (44 fő) többsége keresztény felekezethez tartozik és csupán ketten vallják magukat hitetlennek. Többségük (30) gyakori templomba járó, vallásosságuk fokának megítélésében alacsony és magas értékek egyaránt szerepelnek (átlag: 5,23). A történelmi relativizmus viszonyulási módja olyan személyekre jellemző, akiknek vallásossága inkább az ortodox vagy a második naivitás attitűdjével jellemezhető személyekéhez hasonló. Az alsókálák összefüggései azonban igen erős kapcsolatot jeleznek a relativizmus skálával, de a második naivitás skálával is. Ezt az attitűdöt is átmeneti fejlődési fokozatnak lehet értelmezni, amely a relativizmus és a második naivitás közötti átmenet időszakában megjelenő viszonyulási forma számos variációját tartalmazza.

Az *ortodox* attitűd 13 személy valláshoz való viszonyának jellemzője, a minta életkorát és iskolázottságát tekintve több a várhatónál. Ezek a személyek keresztény valláshoz tartozó hívők, akik hetente vagy annál gyakrabban járnak templomba és vallásosságuk fokát magasra értékelik (átlag: 6,46). HUTSEBOUT (1996) vizsgálatai azt mutatják, hogy a fiatal felnőttkort követő években növekszik az ortodox vallásossági forma. Úgy tűnik, sajátos pozíció az ortodox viszonyulás. Egyrészt a vallásos és a kognitív fejlődés alacsonyabb szintjén jelenik meg, másrészt magasabb gondolkodási szinteken is találkozunk vele. Sok adat támogatja azt a nézetet, hogy az ortodox, illetve fundamentalista attitűddel rendelkező személyek gondolkodásának komplexitása alacsonyabb (HOOD és munkatársai, 1996). Az utóbbi időben több vizsgálat bizonyítja azonban a kognitív stílus témafüggettségét (HUNYADY, 1998; HUNSBERGER, PRATT, PANCER, 1994; PANCER és munkatársai, 1995). Az ortodox viszonyulásra vonatkoztatva ezek az eredmények azt mutatják, hogy a kognitív komplexitás alacsony szintje csak a vallásos-egzisztenciális kérdésekben jellemző, más kérdések kezelésében az absztraktabb, dialogikusabb gondolkodásmód érvényesül. Az ellentmondó adatok felvetik annak az igényét, hogy megkülönböztessük az életkorhoz, gondolkodás fejlettségi szinthez kötött ortodoxiát és a felnőttkori ortodox viszonyulást, amely valószínűsíthetően szociálpszichológiai vagy egyéb vizsgálandó tényezők következménye.

A *második naivitás* attitűd a várakozással ellentétben kiugróan magas a vizsgálatban résztvevők körében (92 fő). Túlnyomó többségük (94,6%) valamelyik keresztény egyház tagja. A második naivitás attitűdjével jellemezhető személyek többsége (75%) hetente vagy gyakrabban jár templomba, és vallásosságának fokát magasra értékeli (átlag: 5,31). A második naivitás alsókála reliabilitásának mutatója az az adat is, hogy a vizsgálatban részt vevő 15 szerzetes közül 10 ezzel az attitűddel jellemezhető, míg 5 a történelmi relativizmussal, amely mind a skála elméleti ala-

pozása, mind a vizsgálati eredmények szerint a második naivitást megelőző hitfejlődési szakaszra jellemző. A szerzetesi életforma választása és az abban való élés a vallásos viszonyulásban, a vallásos tudásban, a vallásos kijelentések értelmezésében is jelentős különbségekkel járhat. Az elméleti előfeltevések szerint a második naivítás alapját képező ámulat és rácsodálkozás valamiféle bölcsességet kíván, és inkább a 35–40 éves kor fölöttiek sajátja (FROM, 1995; FOWLER, 1981). További vizsgálatok szükségesek ahhoz, hogy megérthessük és magyarázatot találjunk a második naivítás attitűdformájának ilyen magas előfordulási gyakoriságára.

Az 5 vallásos attitűdforma mellett megjelent egy hatodik, „bizonytalanak” nevezhető attitűdforma is, amelybe azok a személyek tartoznak, akik saját vallásosságuk és a vallásos kijelentésekhez való viszonyuk megítélésében bizonytalanok, az egyes alskálák kijelentéseit szélsőségesen értékelték, és egyik alskálán sem érték el a besorolási értékelési átlagot. A bizonytalan csoportba tartozó személyek (29 fő), többsége nő, inkább ritkán járnak templomba és vallásosságuk fokát szélsőségesen értékelik (átlag: 4,25, a szórás: 2,15). A „bizonytalan” attitűddel rendelkezők viszonylag nagy száma megerősíti az attitűdök fejlődésére vonatkozó eredményeket, de a magas szám a minta életkori sűrűsödésével is magyarázható.

Viszonylag magas (57 fő) azoknak a személyeknek a száma, akik több attitűdkategóriába tartoznak, vagyis 2, 3 alskála kijelentéseivel is magas fokban egyetértettek. Többségük (40 fő) a második naivítás, a relativisztikus és a történelmi relativisztikus attitűdformában osztoznak; 15 személy a két legerősebb attitűdforma mellett még az ortodox skálába is tartozik, 2 fő pedig a külső kritikai és a relativisztikus attitűdkategóriákhoz.

4. táblázat. Az egyes attitűdformákba sorolt személyek más skálákra adott értékeinek átlaga

Alskálák	Ortodox	Külső kritika	Relativisztikus	Második naivítás	Történelmi relativizmus
N = 13 Ortodox	5,32	1,55	3,30	5,38	4,35
	0,38	0,63	1,00	0,59	0,98
N = 2 Külső kritika	1,31	5,00	6,62	3,00	4,92
	0,00	0,00	0,53	0,70	1,11
N = 28 Relativisztikus	2,78	2,88	5,42	4,76	5,14
	1,06	1,09	0,52	1,07	0,63
N = 92 Második naivítás	3,17	1,87	3,93	5,53	4,56
	0,96	0,63	0,89	0,50	0,71
N = 44 Történelmi relativizmus	3,41	2,18	4,66	5,33	5,27
	1,15	0,87	0,84	0,85	0,38
N = 29 „Bizonytalan”	4,63	4,25	4,75	4,75	4,71
	2,93	2,62	3,56	3,95	3,62
N = 141 Teljes minta	3,42	2,17	3,96	5,00	4,38
	1,12	0,95	1,02	0,95	0,81

Megvizsgálva a különböző kategóriákba sorolt vizsgálati személyek más alskálákra adott értékelését, és figyelembe véve az eddig már ismertetett eredményeket, arra a következtetésre juthatunk, hogy az alskálák közötti összefüggések és az attitűdformákba sorolás kizárólagosságának hiánya az attitűd fejlődő természetére utal, míg a nem preferált attitűdskálák értékelése az attitűdformák fejlődésének irányára mutat rá. Az elméletileg fejlettebbnek feltételezett attitűdformákba tartozó személyek alacsonyabbra értékelik a fejlődés alacsonyabb szintjéhez tartozó kijelentéseket, míg ennek fordítottja igaz az alacsonyabb attitűdformába tartozók értékelésére. Az attitűdskálák gyakorisági eloszlásának vizsgálata igazolja a tipologizálás nehézségeit és egyben rámutat a tipológiába sorolás fontosságára. Ez utóbbi ígéretes lehetőséget hordoz a vallásos attitűdök és más személyiség- és attitűdjellemzők összefüggéseinek feltárására.

ÖSSZEGZÉS

A vizsgálat tárgyává tett Kritika utáni vallásosságskála megfelel az attitűd skálákkal szemben támasztott követelményeknek. Több irányból közelíti meg témáját, a vallásosságot, és lehetőséget ad szélsőségesen pozitív, illetve negatív viszonyulások kifejezésére. Belső struktúrája stabil és megismételhető. Hazai vizsgálatokban is alkalmas vallásos viszonyulások empirikus megragadására.

A vizsgálatunkban mért attitűdformákat hitfejlődési szakaszként, illetve folyamatként lehet megérteni. A külső kritikai, a relativisztikus attitűdök azokat a személyeket jellemzik, akik „úton vannak” és még keresik a válaszokat egzisztenciális kérdéseikre. Az ortodox attitűddel rendelkezők még nem tettek fel kérdéseket vagy pedig a felmerülő kérdéseket hitüket erősítő módon megoldották. Míg a második naivitás olyan személyek viszonyulási módja, akik kielégítő, de nem reaktív válaszokat találtak vallással kapcsolatos kérdéseik többségére.

Az attitűdök eloszlásának elemzése kérdéseket vet fel és egyben kutatási témákat jelöl ki. Lehetséges-e, milyen gyakorisággal és milyen feltételek között az egy-egy attitűdformában való megrekedés? Milyen külső és belső feltételek gyorsíthatják a vallásos fejlődésben való előrehaladást? A második naivitás nyitottsága, tudatos, rácsodálkozó naivitása minden egzisztenciális, illetve világra vonatkozó kérdésre vonatkozik-e, mint a személy általános jellemzője, vagy csak a vallásos kérdésekben nyilvánul meg?

A vizsgálat igazolja a hitfejlődés rugalmas spirálhoz hasonló természetét, amelyen előrehaladva az első naivitás fázisából a kritikai gondolkodás erősödésével egy intellektuális kereső folyamaton keresztül eljuthatunk a második naivitás ellentmondásokat feloldó szakaszába.

FÜGGELÉK

Dr. Dirk Hutsebaut, a leuveni (Belgium) Katolikus Egyetem valláspszichológiai professzora nemzetközi kutatást végez a hívő és nem hívő magatartásokat illetően, és keresi az összefüggéseket egyéb általános magatartásokkal vagy ismertetőjelekkel. Ennek a kutatásnak részeként kérjük, hogy válaszoljon az alábbi kérdésekre.

Ez a kutatás névtelen. A kiértékelés folyamatához azonban szükséges, hogy feltegyünk néhány bevezető kérdést.

1. Életkor: éves.

2. Férfi Nő

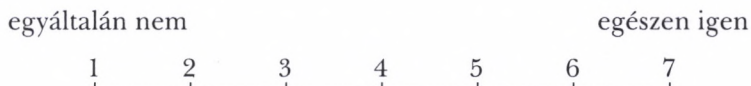
3. Vallásilag hogyan jellemezné magát?

- katolikus
- református
- evangélikus
- más keresztény közösséghez tartozó
- agnosztikus
- hitetlen
- egyéb, pontosítsa:

4. Jár templomba?

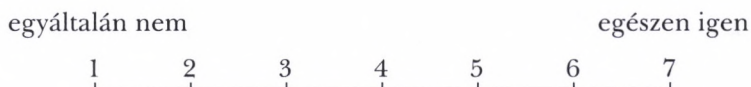
- hetente vagy gyakrabban
- csupán különleges alkalmakkor
- szinte soha vagy soha

5. A következő skálán – bekarikázással – jelölje meg, mennyire vallásos:



A következőkben témák szerint kijelentéseket sorolunk fel, és ezekről kérjük a véleményét.

A kijelentéssel való egyetértés mértékét egy 7 fokú skálán, a megfelelő szám bekarikázásával lehet megadni.



Ez nem vizsga; nem léteznek tehát jó vagy rossz válaszok. A véleményét kérdezzük. Fontos tehát, hogy Ön válaszoljon, ne azt nézze, mit tesz a szomszédja.

Nyugodtan töltsé ki a kérdőívet. Nem kell törnie a fejét, első benyomása a jó. Annyt kérünk, hogy valamennyire összeszedetten tegye.

Néhány kifejezés áll a következő kérdéssorban, amelyek összefüggnek azzal a móddal, ahogy az emberek hithez és valláshoz viszonyulnak. Adja meg a véleményét azzal, hogy a hét számjegy közül a megfelelőt bekarikázza.

		egyáltalán nem					egészen igen	
1.	A Biblia mély igazságot tartalmaz, amely csak személyes kereséssel tárul fel	1	2	3	4	5	6	7
2.	Ha az ember meg akarja érteni a csodákat tartalmazó bibliai elbeszéléseket, mindig saját történelmi összefüggésükbe kell helyezni őket	1	2	3	4	5	6	7
3.	Csak akkor élhet értelmes életet az ember, ha hívő	1	2	3	4	5	6	7
4.	Isten egyszer s mindenkorra meghatározott, tehát változhatatlan	1	2	3	4	5	6	7
5.	A hit inkább szép álmok, amely illúzióknak tűnik akkor, amikor az ember szembesül az élet keménységével	1	2	3	4	5	6	7
6.	A Biblia „menetrend” Isten kereséséhez, nem történelmi elbeszélés	1	2	3	4	5	6	7
7.	Bár a modern gondolkodással ellentétes, mégis hiszem, hogy Szűz Mária valóban szűz volt Jézus születése előtt és után	1	2	3	4	5	6	7
8.	Túl sok emberre gyakoroltak nyomást Isten nevében ahhoz, hogy hinni lehessen	1	2	3	4	5	6	7
9.	Minden Istenről szóló kijelentést meghatároz az a kor, amelyben megfogalmazták	1	2	3	4	5	6	7
10.	A Biblia, annak ellenére, hogy a mienktől teljesen eltérő történelmi helyzetben íródott, fontos üzenetet tartalmaz	1	2	3	4	5	6	7
11.	Csak a nagy hagyományú vallások biztosítják, hogy eljussunk Istenhez	1	2	3	4	5	6	7
12.	Mivel Jézus elsősorban egy vezérelv számomra, Jézusba vetett hitemet nem befolyásolná, ha kiderülne, hogy valójában sohasem létezett történelmi személyként	1	2	3	4	5	6	7
13.	A vallás elköteleződés, abszolút bizonyosság nélkül	1	2	3	4	5	6	7

		egyáltalán nem							egészen igen
14.	A vallás az egyetlen, amely minden szempontból értelmet ad az életnek	1	2	3	4	5	6	7	
15.	Ahogy az ember megtapasztalja Istenhez való viszonyát, az mindig a társadalmi összefüggés függvénye	1	2	3	4	5	6	7	
16.	A bibliai történetek hitelessége nem jelentős az Istenben való hitem szempontjából	1	2	3	4	5	6	7	
17.	Minden vallási kérdésre csak egyetlen helyes válasz létezik	1	2	3	4	5	6	7	
18.	Isten csupán egy név, amelyet a megmagyarázhatatlannak adunk	1	2	3	4	5	6	7	
19.	Az abszolútumról szóló kijelentések, mint például a dogmák, mindig viszonylagosak maradnak, mivel azokat adott pillanatban élő emberek jelentették ki	1	2	3	4	5	6	7	
20.	A bibliai történetek világa olyan távol van tőlünk, hogy nagyon kicsi a jelentősége számunkra	1	2	3	4	5	6	7	
21.	Fontos vallási kérdésekre csak pap adhat választ	1	2	3	4	5	6	7	
22.	Az emberről és a világról szóló tudományos magyarázatok a vallási magyarázatokat feleslegessé tették	1	2	3	4	5	6	7	
23.	Isten együtt növekszik az emberiség történelmével, ezért változhat	1	2	3	4	5	6	7	
24.	Tudatában vagyok annak, hogy világnézeti felfogásom csak egy lehetőség sok más mellett	1	2	3	4	5	6	7	
25.	Úgy gondolom, hogy a bibliai elbeszéléseket szó szerint kell venni, úgy, ahogy azokat leírták	1	2	3	4	5	6	7	
26.	A sok igazságtalanság ellenére, amelyet a kereszténység sok emberrel szemben elkövetett, Krisztus üzenetét értékesnek tartom	1	2	3	4	5	6	7	
27.	Végső soron a hit nem több, mint egy védőháló az emberi szorongásokkal szemben	1	2	3	4	5	6	7	
28.	Az életszemléletre vonatkozó világi és vallási felfogások egyaránt értékes válaszok az élet fontos kérdéseire	1	2	3	4	5	6	7	
29.	A vallás igazi megértéséhez kívülállónak kell lenni	1	2	3	4	5	6	7	
30.	A hit egy gyenge személyiség megnyilvánulása	1	2	3	4	5	6	7	
31.	Az „élet értelme” nem létezik, csupán értelmet adó irányzatok vannak, amelyek mindenki számára különbözőek	1	2	3	4	5	6	7	
32.	A vallásos hit gyakran a hatalomszerzés eszköze, és ez gyanússá teszi	1	2	3	4	5	6	7	
33.	Bár sok olyan dologgal nem értek egyet, ami a múltban a kereszténység nevében történt, mégis kereszténynek nevezem magam	1	2	3	4	5	6	7	

IRODALOM

- ALLPORT, G. W. (1950) *The individual and his religion: A psychological interpretation*. Macmillan, New York
- ALLPORT, G. W., ROSS, J. M. (1967) Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432–443.
- ALLEN, R. O., SPILKA, B. (1967) Committed and consensual religion: a specification of religion prejudice relationships. *Journal for Scientific Study of Religion*, 6, 191–206.
- BATSON, C., RAYNOR-PRINCE, L. (1983) Religious orientation and complexity of thought about existential concern. *Journal for Scientific Study of Religion*, 22, 38–50.
- BATSON, C. D., SCHOENRADE, P. (1991) Measuring religion as quest. *Journal for Scientific Study of Religion*, 30, 416–419.
- BATSON, C. D., SCHOENRADE, P., VENTIS, W. L. (1993) *Religion and the Individual: A Social-Psychological perspective*. Oxford University Press, New York
- BEIT-HALLAHMI, B., ARGYLE, M. (1997) *The psychology of religious behaviour, belief, and experience*. Routledge, London
- BÓKAY A. (1997) *Irodalomtudomány a modern és posztmodern korban*. Osiris Kiadó, Budapest
- BÓKAY A., ERŐS F. (1998) *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Szgy. Filum K., Budapest
- BROWN, L. B. (1988) *The psychology of religion*. SPCK, London
- DURIEZ, B., FONTAINE, J. R., HUTSEBOUT, D. (2000) A further elaboration of the Post-Critical Belief Scale. *Psychologica Belgica*, 40, 153–181.
- DURIEZ, B., HUTSEBOUT, D. (2001) The interplay between how people approach religion and moods and emotions they associate with religion: An exploratory study in Flanders (Belgium). Kézirat
- ELKIND, D. (1961) The child's concept of his religious denomination: I. The Jewish child. *Journal of Genetic Psychology*, 99, 209–225.
- FONTAINE, J. R., DURIEZ, B., HUTSEBOUT, D., LYTEN, P. (2000) Meta-analyses and validation of the Post-Critical Belief scale dimensions and its consequences for the relationships between religiosity and values. Kézirat
- FOWLER, J. W. (1981) *Stages of faith: the psychology of human development and quest for meaning*. Harper and Row, San Francisco
- FROM, E. (1995) *Pszichoanalízis és vallás*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- HALÁSZ L., HUNYADY GY., MARTON L. M., szerk. (1979) *Az attitűd pszichológiai kutatásának kérdései*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- HOOD, R. W. JR., ed. (1995) *Handbook of religious experience*. Religions Education Press. Birmingham, Alabama
- HOOD, R. W. JR., SPILKA, B., HUNSBERGER, B., GORSUCH, R. (1996) *The psychology of religion*. The Guilford Press, New York
- HORVÁTH-SZABÓ K. (2002) Az én és a vallás a posztmodern korban. *Távlatok*, 56, 238–248.
- HUNSBERGER, B., PRATT, M., PANCER, S. M. (1994) Religious fundamentalism and integrative complexity of thought. relationship for existential context only? *Journal for Scientific Study of Religion*, 33, 335–346.
- HUNT, R. A. (1972) Mythological-symbolic religious commitment: The LAM Scales. *Journal for Scientific Study of Religion*, 11, 42–52.

- HUNYADY GY. (1996) *Sztereotípiák a változó közgondolkodásban*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- HUNYADY GY. (1998) *Történeti bevezetés a szociálpszichológiába: a meghonosítás lépései*. ELTE Eötvös K., Budapest
- HUTSEBOUT, D. (1996) Post-Critical Belief: a new approach to the religious attitude problem. *Journal of Empirical Theology*, 9, 48–66.
- KÉZDY A. (2002) *Fejlődési krízisek vizsgálata egyetemistáknál*. Előadás: MPT – XV. Nagygyűlése, Szeged
- KIRKPATRICK, L. A., HOOD, R. W. JR. (1990) Intrinsic- extrinsic religious orientation: The boon or bane of contemporary psychology of religion. *Journal for Scientific Study of Religion*, 29, 442–462.
- MOSELEY, R. M., JARVIS, D., FOWLER, J. W., eds (1986) *Manual for faith development research*. Revised 1993 by K. B. De Nicola. Center for Research in Faith and Moral Development. Emory University.
- OSER, F. K., REICH, K. H. (1987) Moral Judgment, religious judgment, world view: their relationship considered conceptually and as supported by empirical data. Universitat Freiburg
- OSER, F., GMÜNDER, P. (1992) *Der Mensch-Stufen seiner religiösen Entwicklung*. Gutersloher Verlag G. Mohr, Gütersloh
- OSER, F. K., REICH, K. H., BUCHER, A. A. (1994) Development of belief and unbelief in childhood and adolescence. In Corveleyn, J., Hutsebout, D. (eds) *Belief and unbelief: psychological perspectives*. 39–72. Rodope, Amsterdam–Atlanta
- PANCER, S. M., JACKSON, L. M., HUNSBERGER, B., PRATT, M., LEA, J. (1995) Religious orthodoxy and the complexity of thought about religious and non-religious issues. *Journal of Personality*, 63, 213–232.
- RICOEUR, P. (1965) *Freud and Philosophy: An essay on interpretation*. Yale University Press, New Haven
- SELMAN, R. (1976) Social cognitive understanding. In Lickona, T. (ed.) *Moral development and behavior theory. Research and social issues*. 299–316. Holt, Rinehart and Winston, New York
- SNAREY, L. (1999) A hit fejlődése. In Kulcsár Zs. (szerk.) *Morális fejlődés, empátia és altruizmus*. 235–244. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest
- SOROGLOU, V., JASPARD, J. M. (2000) Personality and religion. *Archiv für Religionspsychologie*, 23, 41–70.
- TAMMINEN, K., NURMI, K. E. (1995) Developmental theory and religious experience. In Hood, R. W. jr. (ed.) *Handbook of religious experience*. 269–311. REP. Birmingham, Alabama
- TARNAY B. (1987) Homo symbolisans. In Szennay A, Korzenszky R. (szerk.) *Küldetésben*. 174–194. Teológia, Budapest
- THOMPSON, E. H. (1991) Beneath the status characteristic: Gender variations in religiousness. *Journal for Scientific Study of Religion*, 30, 381–394.
- TOMCSÁNYI T., CORVELEYN, J., CSÁKY-PALLAVICINI R. (2002) Az európai valláslélektan az ezredfordulón. In Tomcsányi T. (szerk.) *Amikor gyöngé, akkor erős*. 9–26. Animula Kiadó, Budapest
- VERGOTE, A. (1994) Epilogue. In Corveleyn, J., Hutsebout, D. (eds) *Belief and unbelief: psychological perspectives*. 233–240. Rodopi, Amsterdam–Atlanta

- WIKSTRÖM, O. (2000) *A kifürkészhetetlen ember*. Animula Kiadó, Budapest
- WULFF, D. (1991) *Psychology of religion*. (1. ed.) John Wiley and Sons, INC. New York
- WULFF, D. (1997) *Psychology of religion*. (2. ed.) John Wiley and Sons, INC. New York

POST-CRITICAL BELIEF SCALE RESEARCH IN HUNGARY

HORVÁTH-SZABÓ, KATALIN

The study outlines the research on the Hungarian adaptation of Hutsebout's religious attitude scale. It presents the scale, its historical backgrounds, its theoretical ground and the process of validation. The study outlines the research based on the scale in Hungary, and compares the Flemish and Hungarian results.

Key words: *measurement of religious attitudes, attitudes, orthodoxy, external critique, relativism, second naiveté*

Alkalmazott valláspszichológia

BŰN, BŰNTUDAT, SZÉGYEN

**A DELEGÁLT BŰNTUDAT VALLÁSLÉLEKTANI ÉS LELKI-
GONDOZÓI MEGKÖZELÍTÉSE A CSALÁDTÖRTÉNETEK KAPCSÁN**

TOMCSÁNYI TEODÓRA

SE Testnevelés- és Sporttudományi Kar, Mentalhigiéné Tanszék
E-mail: mental@mail.hupe.hu

A tanulmány először a pszichológia eszköztárával vizsgálja a bűntudatot és a szégyent, majd a személyiségre gyakorolt hatásukat írja le. Ennek kapcsán kitér a felelősség kérdésre, a döntési szabadságra, valamint a személyiségre gyakorolt pozitív és negatív hatásokra is: az ellenséges érzésekre, adaptációs zavarokra, az ekkleziogén neurózisra és általában a vallásosságra gyakorolt hatásra. A teológusoknak és a pszichológusoknak a bűntudatról alkotott, egymástól eltérő vélekedése vezet a lelkigondozók és a pszichoterapeuták lehetséges együttműködésének elméleti és gyakorlati területére, esetleges problémáira. A tanulmányt olyan családterápiás esetek zárják, melyeket lelkigondozó és pszichoterapeuta együtt vezettek, és amelyeknek fókuszában a delegált bűntudat áll.

Kulcsszavak: *bűn, bűntudat, szégyen, döntési szabadság és felelősség, ekkleziogén neurózis, delegált bűntudat, leválás, kötési csapda, lojalitás, családterápia, lelkigondozás*

A valláslélektan művelése, illetve más tudományok részéről történő elfogadottsága az elmúlt évtizedekben sokat változott, és kelet-közép-európai térségünk politikai rendszerei kívülről is erősen befolyásolták ezt a folyamatot.

A változások felgyorsulása már a múlt század második felétől megfigyelhető, amikor a szubjektívizálódás és az individualizálódás fokozta a pszichológia és a vallás iránti nyitottságot, és a pszichológusok figyelmét is a vallás felé fordította.¹

Az érdeklődés csúcspontja a második világháború utáni időszakra esett, hogy aztán egy rövid visszaesés után az 1960-as években új hulláma éledjen a megváltozott „vallási mezőben”. Ekkorra azonban a szekularizáció és a láthatóan diffúzabb

¹ Meg kell jegyeznünk, hogy a pszichológia tudományának első képviselői (*Wilhelm Wundt, William James*) – miután eltávolodtak a filozófiától – valláslélektani jelenségekkel is foglalkoztak.

spiritualizmus következtében már korántsem volt annyira természetes a pszichológusok számára, hogy a vallással foglalkozzanak (BELZEN, 1998).

Az 1980-as években a mentális egészség és a vallás közötti kapcsolatról jelent meg több írás. Úgy tűnik, ebben az időben kezdtek széttöredezni azok a régi tabuk, amelyek korábban a pszichológusok számára valamiféle „kötelező ragaszkodást” írtak elő a vallásellenes racionalizmus normáihoz. Az ilyesféle magatartásban rejlő ellentmondásra így hívja fel figyelmünket Watson: „Az az illúzió, hogy szakmánk több a morálnál, visszatartott minket az etikával és a vallással való foglalkozástól. Mi, pszichológusok igen szkeptikusan tekintenénk minden filozófiai és teológiai végzettségű szakemberre, aki kiakasztaná a »Pszichoterápiás rendelés« táblát, és kifogásolnánk hiányos képzettségét. Szerintem a vallással foglalkozóknak joguk van ugyanilyen szkeptikusan tekinteni a pszichoterapeutákra. Hiszen ellenőrizetlen premisszákkal dolgoznak az élet értelmét és értékét illetően” (WATSON, 1961, 108–110). Pedig a pszichológia és a teológia gyakorlati művelői – ugyan más-más céllal és eszközökkel – egyaránt az ember lelki működésével foglalkoznak, mindkét tudománynak érdeke lenne tehát, hogy ismereteik utat találjanak egymás felé.

A bűn és a büntudat kérdése egyike a nagy közös témáknak: egyfelől vallási probléma, amely a teológust érinti, másfelől társadalmi, ennyiben érdekelheti a szociológust, továbbá pszichológiai is, így a pszichológus területe, sőt, a büntudat következtében kialakuló szenvedés lelki egészséget érintő hatása az orvosra is tartozik. Ez tehát olyan emberi probléma, amely nem szabdalható szét (TOURNIER, 1959, 341).

A büntudat fogalma az évek során méltatlanul rossz hírnévre tett szert. Talán hozzájárult ehhez a túlzott igyekezet is – ahogy erre June Price Tangney hívja fel figyelmünket (TANGNEY, 1995, 343–367) –, hogy megszabaduljunk a represszív viktoriánus erkölcsi felfogástól, valamint az is, hogy a büntudat feszültsége, a lelkiismeret-furdalás megállásra és a helyzet újragondolására készítet, sőt, olykor kényszerít; továbbá, hogy a valóságalapú büntudat olykor szegyénné vagy valamiféle kellemetlen büntudat-szegyenszármazékká is átalakulhat. Ha viszont a büntudat témájával kellemetlen kísérőjelenségei miatt nem foglalkozunk, ezzel látóköriünkön kívül rekednek a büntudat pozitív, például adaptációt szolgáló funkciói is.

Tanulmányom nem jogi, szociológiai vagy más dimenziókkal, hanem a büntudati folyamat pszichológiai gyökereivel kíván foglalkozni, ahogy az a családterapeuta gyakorlatában megjelenik, szem előtt tartva a családpsztorációt végző lelkész tevékenységét is.

A BŰN

Friedrich Nietzsche a büntudatot a lélek betegségének tartotta, melyet a zsidók találtak ki. Ám a kutatások azt igazolják, hogy minden kultúrának megvannak a kiengesztelődési rítusai az erkölcsi és vallási kihágások rendezésére; a bűnösség fogalma tehát nem zsidó találmány. Ami valóban zsidó-bibliai eredetű, az az Isten előtti bűnösség fogalma (VERGOTE, 1992).

A valláslélektan klasszikusa, Antoine Vergote háromféle *bűnfelfogás* között tesz különbséget:

1. Az első, kulturális szempontból talán legősibb bűnfogalom a tabuval – tehát a vérrel, a halállal, az étellel (nemiséggel) – kapcsolódott össze. Eszerint bűn az, amikor a tabuk szabta határokat átlépjük. A tabu azonban összekapcsolódhat a szenttel (például a hús evésének tilalma a vallási indíttatású böjtöléssel), így az eredetileg „lélektani” tabu a vallásos érték szintjére emelkedik, jelentősége megnő. Ezzel magyarázható, hogy bizonyos korok keresztény tanításában miért estek latba akkora súllyal az egyház mai felfogása szerint enyhébb szexuális botlások is (VERGOTE, 2001, 159), például a gondolati bűnök.

2. A bűn fontos szerepet játszik a narcisztikus sérelmekben is. Az az ember, akit valamiféle igazságtalanság ért, megalázottnak, értéktelennek és a társadalomból kitiszítotttnak érzi magát. Hibáit öntudatlanul is olyan ideálképhez méri, amelyet részben maga alkotott a tudattalanjában. A benne kialakuló „bűn-tudat” egyfajta szociológiai bűnképzet, hiszen az én a társadalom elvárásaira adott válaszként alakítja ki önmaga ideális képét. A bűn tulajdonképpen vallásos tartalma itt is meglehetősen csekély.

A bűnnek ez a két formája fejlődési, nevelési hatások termése, s ezekkel a személység úgy bánik, mint bármely más lélektani jelenséggel.

3. A bűn csak akkor válik vallási értelemben vett bűnné, ha az egyén Istennel szemben elkövetett személyes vétségnek ismeri el cselekedetét. Vallási értelemben csak az Isten (az Atya) törvényében válik ugyanis nyilvánvalóvá, hogy mi is a bűn. Csak az Isten képes leleplezni a gonoszt annak tulajdonképpen valóságában: mint az ember és az Isten közötti eredeti szerződés megszegését, illetve az ellene irányuló lázadást (VERGOTE, 2001, 159). Következésképp Istennel kapcsolatban kell lennünk ahhoz, hogy érzékelnünk tudjuk a bűn nagyságát. E személyes kapcsolat az Istennel való kiengesztelődés útján érhető el, válik újra működőképesé.

A bűn e harmadik megközelítése új távlatot nyit, amelyben a bűn vallásos tudata lényegéből eredően a jövőre irányul. A visszafelé tekintés, a büntudat annak eszköze, hogy az ember a jövő felé fordulva meghaladhassa addigi létformáját. Ez az, ami döntően megkülönbözteti a szorongástól és a csupán lélektani büntudattól, és egyben feltételezi a kiengesztelődés aktusát. Ha ez megvan, a bűn abban a pillanatban legyőzhető, mihelyt azt az egyén lelkiismerete észleli (VERGOTE, 2001, 159).

A bűnrel való bánás legfontosabb mérőműszere a *lelkiismeret*. Klaus Winkler a hagyományos (kívülről vezérelt, azaz heteronóm) és az újabb időkben teret nyerő erősen énközpontú (autonóm) lelkiismerettel szemben azt a relacionális lelkiismeretet tartja a legérettebb formának, amely képes támogatni a kapcsolati konfliktusok különleges feltételek mellett történő feldolgozását (WINKLER, 1997, 279).

A terápiás megfigyelések jelenleg a „sértett lelkiismeret” térnyerését regisztrálják (a korábbi időkben gyakori „rémült lelkiismerettel” szemben²). A sértett lelki-

² A „rémült lelkiismeret” kifejezés Philipp Melanchton jellegzetes megfogalmazására utal: „Bármiképp is megvetésre talál ez tan a meg nem kísértett embereknél, mégis az áll, hogy nekik a félnék és rémült lelkiismeret igen vigasztaló és idvezítő. Mert az lelkiismeret nyugalomhoz és békességhez mun-

ismeret annak az áthidalási kísérletnek a kudarcából táplálkozik, amely megkísérli eltüntetni a szakadékot önmagam és aközött, amivé lenni szeretnék.

VERGOTE (1992) olyan szemléletről ír, amely finom egyensúlyt hoz létre a jó és a rossz lelkiismeret, a vád és a felmentés, a kontroll és az engedékenység, az önmegtagadás és az élvezet között.

A kognitív pszichológia a lelkiismeret kognitív és érzelmi konstrukció jellegét hangsúlyozza. Ennek megfelelően Szegedi Márton a lelkiismeretet olyan kognitív, értékelő, emocionális és regulatív képződménynek tartja, amelyben egységet alkot a morális tudás, a morális cselekvés és a saját cselekvésről való informálódás (SZEGEDI, 1998).

A lelkiismereti struktúrák azonban mindig az egyénre jellemző kevert formákat mutatnak, és a lelkigondozónak segít, ha képes felismerni az általa kísért emberek személyiségére jellemző lelkiismereti struktúrát.

BŰNTUDAT ÉS SZÉGYEN

A bűntudat és a szégyen létünk velejárói. Kiváltó okaikról, kezelésükről, különbözőségükről saját kutatásain alapuló megállapításai vannak J. P. Tangneynek, H. B. Lewisnek (LEWIS, 1971) és Léon Wurmsernek. Ezek ismertetése után ki fogunk térni a nyitott kérdésekre, sőt, azokra az újabb kutatási eredményekre is, amelyek nem minden vonatkozásban támasztották alá a közölt véleményeket.

Számos vizsgálat igazolja, hogy a mindennapi életben elkerülhetetlen kihágások, határátlépések, törvényszegések intraperszonális és interperszonális helyzetei bűntudatot, sőt, szégyenérzéseket is kiválthatnak. Hogy melyiket a kettő közül, azt sokszor nem is az objektív tények határozzák meg, hanem a személy működés-módja – Lewis szavaival: önmagunk ezen élményekben játszott szerepe – a döntő (LEWIS, 1971; TANGNEY, 1992).

Vergote arra is utal, hogy az egyén bűntudata saját magában, sőt, másokban is szégyent válthat ki, megsérti önbecsülését, megbontja a másokkal kialakított harmóniát, és ez izolációra vezet. Az egyensúly megbomlását bűntudat, azaz fájdalom kíséri, tehát a másoknak okozott fájdalom magának az egyénnek okoz sérülést (VERGOTE, 1992).

ka által nem juthat, hanem csakis hit által...” (Vö. *Az evangélikus-lutheránus egyház vallomások iratai*. Göttingen, 1955, 2. kiadás, 77. Philipp Melanchton: *A rémült lelkiismeretről*. Válogatta és kiadta: *Wilhelm Heinsius*, München, 1931.) Ennek értelmében a rémült (ijedt) lelkiismeret bűntudatát nem lehet lélektani természetű belső munkával enyhíteni, csak Istentől várható a megnyugvás.

A büntudat

A büntudat különböző érzések dinamikus sorozatát foglalja magában. Ezek közül az egyik elem a kihágás nyomasztó terhének érzése. Ezt olyan feszültség kíséri, amely utasítja a személyt, hogy kimondja, amiről ugyanakkor hallgatni szeretne. Mivel minden rossz tett a másik ember ellen elkövetett agresszió, az erkölcsi tudattal rendelkező ember számára a másik ellen irányuló agresszió egyben önmaga ellen elkövetett agresszióvá is válik (VERGOTE, 1992).

A büntudat szégyent is magában foglalhat, mivel az elkövetett kihágás tudata megsérti önbecsülésünket, csökkenti a mások részéről elvárható tiszteletet. A bűn ugyanis megingatja az én és eszménye közötti harmóniát, más szóval diszharmónia lép fel aközött, ami valójában és ami lenni szeretne.

Az erkölcsi kihágás továbbá megbontja a másokkal megélt emberi harmóniát is, minek következtében a büntudatos ember gyakran izolálódik. Ez aztán félénkséghez vagy depresszív magányhoz vezethet.

A büntudattal való bánás

A bűn bevallása felszabadít és megóv a büntudat pszichológiai veszélyeitől, ezért is vannak a legtöbb kultúrában rítusok a bűnök megvallásának segítésére. Mégis, a saját bűnnel való szembesülés szinte természetes első reakciója a büszkeségünk vagy félelemérzésünk diktálta tagadás, ahogyan halálunk elkerülhetetlenségét is megpróbáljuk kizárni tudatunkból.

Az ókori görög király, *Boabdil* története jó példája ennek a magatartásnak. A király futára azt jelentette, hogy Almaha városa az ellenség kezére került. A hír annyira hihetetlennek látszott, hogy a király megölette a „hamis hír” hozóját. Magunk is hajlunk arra, hogy a büntudatot keltő kellemetlen híradásokat „megöljük”, elfojtsuk. Az elfojtással azonban magunkat is gúzsba kötjük, és az ebből való megszabadulás, a szabadság elnyerése csak az igazság felfedése révén történhet meg. Ezért nem az ösztönök elfojtása a megoldás kulcsa, hanem átalakításuk. Ennek útja az igazsággal való nyílt szembenézés, amely a pszichoterápiában várt gyógyulásnak is feltétele (VERGOTE, 1992). A mindennapi életben ez a szembenézés a bűnösség beismerését jelenti; ennek megtagadása destruktív hatású is lehet, hiszen fenntartja az emberek között soha véget nem érő erőszakot és gyűlöletet. Ez a tagadó működésmód akár patológiás szintet is elérhet.

A büntudat nem megfelelő kezelésének olykor még a fentieknél súlyosabb következményei is lehetnek, például ha a gyötrő önvádtól a másik vádolásával akarunk megszabadulni. Ekkor a jóvátétel a bosszúállás folyamatába csap át, amelynek mozgatója ebben az esetben a projekció mechanizmusa. Vergote feltételezi, hogy a világunkban jelen lévő agresszió, bosszúállás, céltalan vandalizmus egy része visszavezethető a büntudat elhárításának vágyára (VERGOTE, 1992).

Olykor népek egymáshoz közeledését is akadályozhatja a bűnök tagadása, megvallásuk viszont utat nyithat az együttműködéshez. A háborús bűnök kinyilvánítása például óriási fontosságú volt az európai együttműködés újjászervezésében.

*A szégyen*³

Léon Wurmser a szégyen három változatát különíti el: a tulajdonképpeni szégyenérzést, a szégyentől való szorongást és a szégyenlősséget. Az első kettő abban különbözik egymástól, hogy múltbeli vagy jövőbeli eseménnyel kapcsolatos, a harmadik azonban megelőző beállítódás, amely a lelki élet biztonsági rendszereként működik a határátlépésekkel szemben.

A szégyen dinamikáját két állapot jelzi. Az egyik valamiféle kínos elakadás, a másik pedig megelőző erőfeszítés, amely a lelepleződést hivatott megakadályozni. Sok nyelvnek külön szava van a kétféle állapotra (például a németnek a Scham és a Schande), amelyet mi nyelvileg csak körülírással tudunk megközelíteni, ám tudjuk, hogy más szégyenben maradni, és más a szégyenérzet.

A szégyenről szóló irodalom gazdagon illusztrálja annak negatív hatásait, azonban kevés figyelmet szentel például a szégyenlősségnek – ezt régi nyelvünk a kevésbé pejoratív „szemérmes” szóval jelölte –, amely személyiségünk biztonsági rendszerének őre. Schneider arra hívja fel figyelmünket, hogy létezik a szégyenérzetnek egy érett formája, amelyet a sötétkamra védő funkciójának metaforájával illusztrál: a kamra megóvja a még előhívatlan filmet az idő előtti megvilágítástól (SCHNEIDER, 1977).

Fontos, hogy a szégyen egyéb hatásai mellett figyeljünk önszervező, önszabályozó, stabilizáló, protektív, énvédő funkcióira is. Ezekre akkor van szükségünk, amikor mérlegelnünk kell, hogy egy kapcsolat fejlesztése érdekében (részlegesen) kitérüljünk-e a másik előtt, vagy pedig annak érdekében, hogy önmagunk maradjunk, (szintén részlegesen) elhatárolódjunk másoktól. Ez a szubjektivitás és interszubjektivitás dialektikus feszültsége, amelyet az egészséges személyiség képes uralni, ám egy patológiás folyamat során a másokkal való kapcsolat elvesztéséhez vagy önfeladáshoz vezethet. A szégyenérzet belső önmagunkat védi meg a határátlépésektől, sérülésektől és visszaélésektől. Legintimebb szféránkat óvja meg a leleplezéstől, a nyilvánosság előtti „levetközéstől”, meghurcoltatástól. Ezért nevezte Wurmser a szégyenérzést „belső határnak”, amely személyiségünk belső magvát őrzi (WURMSER, 1993, 56). A nem egészséges személyiség bizonytalan abban, hogy meg tudja-e tartani ezt a belső határt, ezért állandó félelemben él. Egy körülbelül negyvenöt éves férfi, aki közel állt a pszichotikus állapothoz, úgy érezte, hogy mások számára „üveg”, és semmi sem védi az áthatoló tekintetek elől.

Izard – összegezve az evolúciós, biológiai és pszichológiai szempontokat – a szégyen három olyan funkcióját sorolja fel, amely az egyén számára a túlélést biztosíthatja. A szégyen működhet először is mint szociális kohéziós erő, mivel érzékenyvé teszi az egyéneket a többiek véleményére és érzéseire. Másodsor fontos szerepet játszhat a szexualitás szabályozásában. És harmadszor: a szégyen elősegíti olyan egyéni és csoportos képességek és készségek kifejlődését, amelyek nélkül az

³ A szégyenről még a pszichoanalízis is sokáig szégyenlősen hallgatott, a megközelítésre csupán a selbtpsziológia, a narcizmuskonceptió és a tárgykapcsolat-elmélet nyitott lehetőséget. A tudományos irodalom mindeddig főképp a szégyen negatív aspektusait emelte ki, holott annak érett megjelenési formái konstruktív szerepet játszhatnak az egészséges személyiség fejlődésében.

egyén kiszolgáltatottá válik a csoporttagok megszegyenítő magatartásával szemben (IZARD, 1977).

A szégyennel való bánás

A pszichológiai iskolák megteremtői nagy fontosságot tulajdonítottak a szégyenérzés és a megszegyenülés kezelésének. *Sigmund Freud* fejlesztette ki például a „jelzőszorongás” (Signal-Angst) koncepcióját. Ennek funkciója az önértékelés megóvása a legmélyebb, integrált önérzeti sérüléstől. *Carl Rogers* törekvése a respektussal, figyelemmel, tisztelettel és tapintattal való meghallgatásra, valamint a megfelelő távolság tartására szintén a megszegyenítés ellen és az önértékelés erősítése irányában hat.

Mégis kerülhetünk olyan helyzetbe, amikor a szégyent megelőzni nem, csupán negatív hatását csökkenteni vagyunk képesek. Gyakran nyúlunk ilyenkor az elhárító mechanizmusokhoz:

- Bibliai ősszüleink elrejtőztek, és eltakarták testüket, amikor szégyelltek magukat. Mi is elfordulunk, lesütjük szemünket, kezünket az arcunk elé tesszük, és szeretnénk elsüllyedni. Súlyos esetben ez a visszavonulás betegségtünetekkel járhat: egészen az autizmusig és a katatóniáig terjed a skála. Ugyanis ezekben a betegségekben szűnik meg a legradikálisabban a másikkal való kontaktus.
- Az „ellentétébe fordítás” elhárító mechanizmusával élő egyén arrogánsná, fennhéjázóvá, gögössé válik, és a másikat leértékeli. Saját maga megvetése helyett hideg gúnnyal fordul mások ellen. A megszegyenített, rettegő ember sok esetben ugyanis mások megszegyenítésével, megalázásával próbál saját állapotán könnyíteni. Úgy véli, ha a másikat kisebbíti, gyengíti, áldozattá teszi, magát annál erősebbnek, felsőbbrendűnek és hatalmasabbnak élheti meg, és akkor már nem kell szégyenkeznie. Hasonló mechanizmus táplálhatja az idegengyűlöletet is (AUCHTER, 1998).

Egyezések és különbségek a szégyen és a büntudat között

Énközpontú vagy viselkedéshangsúlyú értékelés

Tangney szerint a legfontosabb különbség a szégyen és a büntudat között az, hogy a szégyen esetében a fókusz az éntre tevődik, a büntudatnál pedig az adott viselkedésen van a hangsúly. Minden más kognitív, érzelmi, illetve motivációs eltérés ebből az alapvető különbségből következik. Egy tipikus szégyenszituációban az én megfigyelő és megfigyelt részre hasad szét, ahol a megfigyelő a megfigyeltet, vagyis magát az ént kicsinek, értéktelennek, erőtlennek, kiszolgáltatottnak és visszahúzódónak, sőt, elrontottnak érzi. A szégyen élményében az egyén mások ítéletére koncentrál, és a leértékelődöttség érzése az elrejtőzés, a menekülés vagy a visszavágás vágyához, illetve az éntre vonatkozó, de a realitással ellentétes gondolkodás-

hoz vezethet. A szégyen érzése ezért alapvetően fájdalmasabb a büntudatnál. Tangney szerint az én romlatlan és egységes marad egy tipikus büntudati szituációban, mert a büntudat olyan feszültséggel, megbánással, lelkiismeret-furdalással jár, amely a kiengesztelődést elősegítő cselekedeteket, a jóvátétel iránti vágyat erősíti az emberben.

Hatás

Lewis és Tangney kutatási eredményei szerint nagy a különbség a büntudat és a szégyen által kifejtett hatás között. A szégyen megélése ugyanis olyan részérőnyeket von maga után, amelyek lekicsinyítik, értéktelenítik személyiségünk egészét, és ennek következtében a szégyenkező ember tehetetlennek érzi magát, szeretne elbűjni, a föld alá sűllyedni. Ezek az érzések a passzív elkerülés, kibűjás, tagadás, elerőtlenedés irányában hatnak, lényegük szerint tehát destruktívak. Ezzel szemben a büntudat csak azt a részét támadja személyiségünknek, amelyik a tettet elkövette, és arra ösztönöz, hogy jóvátegyje az elromlott helyzetet. A két kutató vizsgálatai nyomán megrajzolhatók a szégyenérzet és a büntudat közötti alapvető hasonlóságok és különbségek:

<i>Dimenziók</i>	<i>Szégyenérzet</i>	<i>Bűntudat</i>
Az értékelés fókusza	Az egész énrre kiterjed („Én ilyet teszek.”)	Specifikus viselkedés („Én ezt tettem.”)
Az aggodalom mértéke	Fájdalmasabb a büntudatnál	Kevésbé fájdalmas, mint a szégyen
Fenomenológiai tapasztalat	Kicsinynek, értéktelennek, erőtlennek érzi magát	Feszültség, lelkiismeret-furdalás, megbánás
Önmagunk működése	Az öntudat megfigyelőre és megfigyeltre oszlik	Az öntudat egységes marad
A hatás	Az öntudat sérül a teljes leértékeléssel	Az öntudat nem sérül, de a viselkedés igen
A másokkal szembeni aggodalom	Aggodalom mások rólam alkotott véleménye miatt	Aggodalom az egyén másokra gyakorolt hatása miatt
Motivációs jegyek	Vágy az elbűjásra, menekülésre	Vágy a megbánásra, bocsánatkérésre, jóvátételre

A felelősség kérdése

A felelősség is különbözőképp jelenik meg a büntudatban és a szégyenben. A büntudat érzése – akár mulasztás, akár bántás, sérülés okozása következtében merül fel – felelősségérzettel párosul, a szégyenérzet azonban a felelősségérzettől függetlenül is jelentkezhethet (HORVÁTH-SZABÓ, 2002).

A vizsgálatok azt igazolják, hogy bizonyos személyek nagyobb valószínűséggel reagálnak egy sor negatív helyzetre szégyennel, mint büntudattal. Akik viszont hajlamosak anélkül átélni a büntudatot, hogy szégyen is társulna hozzá, egy-egy

negatív helyzetért nagyobb valószínűséggel vállalják a felelősséget, semmint hogy externalizálnák azt. Vizsgálatok igazolják, hogy a szégyenreziduumok pozitívan korrelálnak az externalizációval, ami arra utal, hogy az ilyen mechanizmust követő személyek még saját hibás cselekedeteikben is inkább külső okokat keresnek (TANGNEY, 1995).

A felelősség externalizációja és a szégyen közötti kapcsolat egybevág Lewis és Scheff (LEWIS, 1971; SCHEFF, 1987) leírásaival, amelyek a szégyen gyakran kísérő, kifelé irányuló, megalázott őrzöngésről szólnak. A szégyen tartalmazza az én egészének fájdalmas elítélését, és ehhez hozzájárul az a tudat is, hogy az énről mások negatívan vélekednek. Az externalizáció jelenthet egyrészt a helyzet megfordítására irányuló védekezési kísérletet, másrészt az ennek arra irányuló felhatalmazó gesztusát, hogy a felelősséget az énen kívülre tolja. Lewis és Scheff vizsgálatának egyik felnőtt résztvevője szégyenélményéről számolt be: „*Olyasmit csináltam, amiről tudtam, hogy rossz, és egy barátom szembesített a tettemmel. Őt akartam felelőssé tenni a helyzet kialakulásáért, ... bár tudtam, hogy én vagyok a hibás.*”

Ebben a néhány szavas közlésben az a figyelemre méltó, hogy a szégyen következményeként jelentkező védekező externalizáció a megszegényített fél nézőpontjából is irracionális. A védekező externalizáció ugyan enyhítheti a szégyen pillanatnyi fájdalmát, ez a fajta szégyen-vád kapcsolat azonban végső soron rombolja a hosszú távú személyközi kapcsolatokat, sőt, az ilyen védekező externalizáció a megszegényített személyt később akár a megvádolt személytől való elszakadáshoz, vagy az ellenséges, megalázott őrzöngéshez is vezetheti (LEWIS, 1971, SCHEFF, 1987). Az esetek többségében a végeredmény valószínűleg valamiféle törést idéz elő a személyközi kapcsolatban.

A döntési szabadság kérdése

Összefüggés van a büntudat és a szégyen kiváltódása, valamint a döntési szabadság tudata között is. A büntudatnak előfeltétele a tettesnek vagy mulasztónak az az érzése – amely talán csak utólag emelkedik a tudatosság szintjére –, hogy „abban a pillanatban” lett volna lehetséges másképp dönteni (HORVÁTH-SZABÓ, 2002).

Ellenséges érzések

A szégyenre hajlamos egyének nemcsak általánosan hajlamosabbak a dühre, mint szégyenre nem hajlamos társaik, hanem frusztráció esetén nagyobb valószínűséggel fogják destruktív módon kezelni dühüket. Hasonló összefüggéseket figyelt meg Buss és Durkee az ellenségesség, az ingerlékenység, a negatív – eleve elutasító – megközelítési mód, a sértődékenység és a gyanakvás viselkedési mechanizmusaira vonatkozóan. Méréseik kimutatták, hogy ezek pozitívan korrelálnak a szégyenérzéssel, a büntudattal viszont negatív korrelációban vannak (BUSS, DURKEE, 1957).

Iskolás gyerekek dühkitöréseinek, valamint szégyen- és büntudatérzéseik összehasonlításakor hasonló tendenciákat figyeltek meg. A dühkitörések korreláltak a szégyennel, azonban nem mutattak összefüggést a büntudattal (TANGNEY és munkatársai, 1991; FINCH, SAYLOR, NELSON, 1987).

Pszichés adaptációs zavarok

LEWIS (1971) leírta a szégyen romboló hatását, amely legalábbis átmenetileg megbéníthatja az ént, és uralkodóvá válhat benne. Az emberek szégyenélménye során például – rájuk egyébként nem jellemző módon – csökkenhet önkifejezési készségük, jelentős veszteség érheti azt a képességüket, amellyel az énreleváns negatív eseményeket a megfelelő távolságba helyezik, és védtelenné válhatnak egy sor pszichés problémával szemben. Megoldhatatlan nehézséget jelenthet a szégyenélménnyel együtt járó, az egész személyiségre kiterjedő negatív énértékelés is. Amennyiben egy konkrét csődhelyzetet vagy kihágást az én tartósabb hiányosságának jeleként fognak fel, a megoldásra vagy jóvátételre nyíló lehetőségek köre beszűkül. A probléma ekkor nem a rosszindulatú viselkedés, hanem a negatív beállítottságú én, amelynek legkarakterisztikusabb tulajdonsága éppen az, hogy nem lehet könnyen befolyásolni. A szégyenre való hajlam pozitív korrelációt mutat a pszichés tünetek egész sorával.

Ezzel szemben a büntudatra hajlamos személynek számos lehetősége van arra, hogy büntudatérzésén enyhítsen. Amikor nem a negatív beállítottságú énré, hanem a rossz viselkedésre fordítja figyelmét, máris a jóvátétel vagy a megoldás felé fordul. A viselkedés igenis megváltoztatható, az okozott kár is megtéríthető vagy jóvátehető. A jóvátétellel közvetett módon még azokban az esetekben is élhet az ember, amikor az közvetlenül már nem lehetséges (például bántó viselkedés valakivel szemben, aki azután hirtelen meghal). Annak ellenére, hogy a büntudatra hajlamos személynek talán a sajnálat és a lelkiismeret-furdalás erős és fájdalmas érzéseivel kell megküzdenie, az ilyen embert általában nem hátráltatja egy értéktelen, hiányos, negatív énkép. A szégyentől független büntudat élményére való hajlam nincs kapcsolatban a pszichés alkalmazkodási zavarokkal. Igazából az ilyen szégyen nélküli büntudat egészen adaptív jellegűnek tűnik, különösen, amikor személyközi kérdésekről van szó (TANGNEY, 1995).

A kutatási eredmények gyakorlati alkalmazásakor a szakemberek különbséget tesznek a normális vagy valóságalapú, és a túlzott, hamis vagy neurotikus büntudat között. Feltehető a kérdés, hogy minek hatására alakulhat ki a *patológiás büntudat*, és milyen a természetű. Tangney vizsgálatai szerint a büntudat legjellemzőbben akkor akadályozza az adaptációt, amikor összekapcsolódik a szégyennel. Az érzelem és a gondolkodás patogén kapcsolatát a szégyen készíti elő. Az adaptációzavaros büntudatot krónikus énvád és valamely kifogásolható vagy ártalmas viselkedés feletti kényszeres siránkozás jellemzi. A büntudatélmény ilyenkor azzal a gondolattal kezdődik, hogy „milyen szörnyű dolgot tettem”, ám aztán elhatalmasodhat, uralkodóvá válhat az énbén, és arra a meggyőződésre vezethet, hogy „milyen szörnyű ember vagyok”. A cselekvéstől az állapotig vezető utat kifejező igék jól mutatják, hogy az összekapcsolódás egy konkrét viselkedés feletti feszültségtől és lelkiismeret-furdalástól az énmegvetés és -iszonyodás sokkal általánosabb érzéséhez juttat. Az összekapcsolódásnak nem a büntudat-, hanem inkább a szégyenösszetevője jelent feloldhatatlan dilemmát. Ez azt jelenti, hogy a helytelen viselkedés megváltoztatható, a negatív hatások helyrehozhatóak, ezzel szemben sokkal nehezebb átalakítani vagy megjavítani azt az ént, amely alapjaiban gyenge. Így a szé-

gyen (illetve a szégyennel összekapcsolódott büntudat) kevés lehetőséget kínál a jóvátételre (TANGNEY, 1995).

VERGOTE (1992) a kollektív büntudati neurózis kapcsán hivatkozik arra a klinikai tapasztalatra, mely szerint a patológikus büntudat nem korlátozódik pusztán a hívőkre. Ez utóbbi patológiás büntudatnak semmi köze sincs a vallásossághoz. Létezik vallási eredetű patológiás büntudat is, amely elsődlegesen az Isten előtti bűnösség érzésében kristályosodik ki. Ezt jól szemlélteti Vergote példája:

Egy negyvenéves diplomás férfi éveken keresztül a „halálos vétek” elkövetésétől való állandó félelemben élt. Életének minden eseménye (egy regény olvasása, egy társas együttlétlen való részvétel stb.) alkalmat szolgáltatott számára a büntudat kínzó érzésének megéléséhez, amelynek témája alapvetően szexuális jellegű volt. Ez a belső feszültség migrént, bélpanaszokat idézett elő nála, amit a legjobb specialisták sem tudtak megmagyarázni és gyógyítani. Bizonyos ideig mindennap járt gyónni, de lelki megnyugvást nem talált, és Isten iránti bizalma sem nőtt. Ez a helyzet az Isten és a vallás elleni lázadást váltotta ki benne, ám ez sem segített rajta. Lelkiismerete csupán katonai szolgálata idején nyugodott meg, amikor óriási élvezetet jelentett számára, ha sorozatlövéseket adhatott le gépfegyverével vagy belevághatta bajonettjét a gyakorlóterén kiakasztott szalmabábuba. Végül gyóntatója pszichoanalitikushoz küldte, aki meggyógyította őt. Patológiáját ugyanis nem tudatosan vallott istenképe, hanem annak tudattalan torzulása okozta. Nagyon is tisztában volt büntudati szorongása abszurditásával, hiszen gazdag ismeretekkel rendelkezett a keresztény hit terén, és *elméletileg* morális ítéletei is helyesek voltak. Mégis képtelen volt belátásait saját magára vonatkoztatni. Amikor megpróbálta, személyiségbomlasztó szorongás kerítette hatalmába.

A vallási büntudati szorongás sajátos jellemzője az az ellentét, amely az egyén belátása és érzései, illetve viselkedése között fennáll, és amelynek megszüntetésében semmilyen elméleti teológiai felvilágosítás sem nyújthat segítséget. Az ellentétnek az a magyarázata, hogy a lelkiismeret részben nem tudatos, erős félelem-érzésekkel társuló büntudat terheli meg, és ezek Istent irtalmatlan bírónak láttatják. Ez a torzult, ijesztő istenkép a kényszeres személyben együtt él azzal az istenképpel, amely az általa elméletileg elfogadott és egyébként hiteles Isten képe.

Ha a keresztény tanítás által közvetített tartalmak torzulnak, akkor a közösség tanításában, rítusaiban, imáiban megbillenhet az érzékeny egyensúly, és a kereszténység üzenetében kizárólag a bűnre és a bűnösségre helyeződik a hangsúly. Ekkor alakulhat ki a kollektív büntudati neurózis.

Az ösztönök spontán megjelenésükben valóban lehetnek vadak, veszélyesek és zavarosak is, de az élet és a szeretet erői sem mindig veszélytelenek, noha a kulturális és erkölcsi teljesítmények elérése során hasznosak lehetnek. Ha visszaállítjuk a helyes egyensúlyt, ezek az erők a gazdagító kulturális munka és a vallás forrásává válhatnak.

Létezik továbbá büntudati neurózis a büntudat élménye nélkül is. Ennek legnehezebben kezelhető jellemzője, hogy a neurotikus ember elfojtja a büntudatérzéseket, és azok szigorúan tudattalanok maradnak. Az így elfojtott büntudat váltja ki aztán a szorongást és a kényszeres cselekedeteket. A terápia tehát nehezen tud hozzáférni a probléma gyökeréhez. A megoldást keresve Freud azt figyelte meg,

hogy „a gyónás vallási rituáléja sok embert megóv az egyéni patológikus büntudattól” (VERGOTE, 1992).

Az ekkleziogén neurózis

Megfigyelések nyomán egyes kutatók arra a meggyőződésre jutottak, hogy bizonyos vallási nevelés, illetőleg a vallás intézményeinek nem megfelelő működése is előidézheti a vallásosság torzult formáit. E jelenség leírására E. Schaetzing berlini orvos használta először az *ekkleziogén neurózis* kifejezést (SCHAETZING, 1955). H. Hark a kóros lelki elváltozások egyik legfőbb okozójaként a korlátozó nevelő hatásokat jelöli meg. Ő főképp az egyén életkorának megfelelő ösztönmegnyilvánulásokat kikerülő, elítélő, tabuvá alakító – azaz egyidejűleg elhallgató, büntető és tiltó – magatartást kárhoztatja (HARK, 1990).

Az ekkleziogén neurózis különböző patológiás állapotokban nyilvánulhat meg, és pszichiátriai diagnózisok kifejezéseivel írható le. Ez a lelki zavar a kényszerneurózis, a depresszió, az agressziógátoltsággal összefüggő neurotikus állapotok formáját öltheti, és megjelenhet a legkülönbözőbb konverziós és szervi neurózisok alakjában is. Az erős szenvedésnyomás és a büntudati hatások következtében jelentős a szuicidveszély is.

Gyökössy Endre szerint az ekkleziogén neurózisban szenvedők főképp olyan légkörben érzik otthonosan magukat, amelyben együtt van a szektás saját kizárólagosság hangsúlyozása és a másokat megvető, ítélkező magatartás (GYÖKÖSSY, 1988). Ezt a pejoratív felhangot maga az „ekkleziogén neurózis” kifejezés is sugallja. Ennek tompítása és a kifejezés pontatlanságának csökkentése érdekében kísérelte meg bevezetni Hark 1984-ben a *vallási neurózis* kifejezést, de történt javaslat a *vallásosságneurózis* név meghonosítására is.

Hark a neurotikusan torzult hitélet állapotainak négy megjelenési formáját sorolja fel:

1. neurotikus büntudat,
2. a biztonság, a védettség kielégíthetetlen keresése,
3. túlzásba vitt önfeláldozás,
4. látszólagos békesség.

A *neurotikus büntudatú* ember alapérzésére az átláthatatlan, kínzó szövevényesség jellemző. Ez az állapot újabb kudarcok forrása, ami végül önértékelésének teljes zavarát vonhatja maga után. Következmenyeként szinte kielégíthetetlenül keresi a *biztonságot, a védettséget*, ezért görcsösen ragaszkodik a törvények előírásaihoz, a szokásokhoz, a hagyományokhoz, és ez egész életére rányomja a bélyegét, *túlzásba vitt önfeláldozássá* válik. Az alázatból és erkölcsi motivációkból vállalt munkák valójában csupán egoizmusának leplezésére szolgálnak. A túlzások hiperaktivitásban jelennek meg, amikor úgy érzi, hogy egyedül ő és csakis ő illetékes a feladatok elvégzésére. („Megcselekszem azt is, ami már nem is kötelességem.”)

A neurotikusan torzult hit a *látszólagos békesség* megjelenési formáját öltheti magára. A békesség kedvéért állandóan bólogató egyén spontán reakcióiból azonban a nyugtalanság, a helyzettel való elégedetlenkedés tükröződik, miközben mosolya merev vagy kínos, kezeit tördeli, és természetellenesen viselkedik.

Vallásos aktivitás, empátia

A büntudat és a szégyen kétféle érzése más-más vallásos viselkedésre sarkall, ezért az istenkapcsolat szempontjából nem közömbös, hogy egy-egy történés szégyent vagy büntudatot vált-e ki a hívő emberből. A Biblia szerint Ádám és Éva például elbújtak, amikor attól féltek, hogy engedetlenségük napfényre kerül. Zakeusnak, a vámosnak a viselkedésében viszont nem a szégyen dominálhatott, hiszen feltehetőleg büntudata hatására fogadta meg, hogy visszatéríti az okozott kárt. Következményében sem volt közömbös, hogy melyik úton halad tovább, hiszen éppen elhatározása nyomán szállt áldás rá és háza népére.

A vallásosság és a szégyen közti kapcsolatot eddig nem támasztották alá a vizsgálatok. Ezért mai tudásunk alapján elmondhatjuk, hogy a vallásosság nincs szükségszerű kapcsolatban a felettes én szégyen beállítottóságú működésmódjával. Ezzel szemben a mérések azt látszanak igazolni, hogy a vallásos személyek másoknál egyrészt hajlamosabbak a büntudatra, másrészt viszont empatikusabbak (TANGNEY, 1995).

Ebből látható, hogy a szégyen és a büntudat egyaránt a más személyekhez fűződő viszonyokban születik meg, és ezekre nagy hatást gyakorol. Ebben az is szerepet kap, hogy miként fejlődik empátiás készségünk, ám a döntő az, hogy a jóvátételt (büntudat) vagy az elkerülést (szégyen) részesítjük-e előnyben személyközi alkalmazkodási folyamatainkban.

Több empátiavizsgálat foglalkozik a szégyen és a büntudat empátiához való viszonyával. Az eredmények azt jelzik, hogy bizonyos negatív érzelmeket keltő helyzetekre reagáló emberek hajlamosak büntudatot és a másik személyre irányuló empátiát is érezni, ezzel szemben a szégyenre hajlamos egyének kevésbé empatikusak.

A szégyen és a büntudat empátiához való viszonyát úgy kísérelték meg feltárni, hogy gyerekek és felnőttek személyes szégyen- és büntudatélményükről szóló elbeszéléseit elemezték. A gyerek és felnőtt válaszadók inkább fejezték ki a másik személyre irányuló empátiát abban az esetben, amikor személyes büntudatélményeket írtak le, mint amikor személyes szégyenélményeket. Úgy tűnik tehát, hogy a szégyent és a büntudatot az empátia léte vagy hiánya különbözteti meg egymástól (TANGNEY, 1995). Ennek lélektani magyarázata az, hogy a szégyen nyomorult érzése sok szempontból összeegyeztethetetlennek tűnik a másik emberre irányuló empátiareakciókkal. Mivel a szégyen olyan fájdalmas élmény, amellyel a személyközi kihágásokkal vagy károkozással kapcsolatos helyzetekben hangsúlyos énközpontúság jár együtt, a szégyen általában elvonja az én fókuszát a bajba jutott másiktól, és visszairányítja az énré. A szégyent érző egyének kisebb valószínűséggel törődnek az okozott sérüléssel vagy a megbántott másik személy által érzett fájdalommal. Ehelyett teljesen az én negatív vonásaira figyelnek: „*Én olyan szörnyű ember vagyok*” (mivel így megbántottam a másikat). Így ha empatikus figyelem helyett a szégyen foglal el központi szerepet, akkor ez nagy valószínűséggel énorientált személyes levertségi reakciókhoz vezet.

S mivel a szégyen fájdalmas érzés, sokszor vált ki védekező reakciókat, amelyek hátráltatják az empatikus érzést. Ezek nem szolgálják a megoldást, hiszen a szé-

gyen arra indít, hogy az egyén visszavonuljon a szégyennel kapcsolatos személyközi helyzetekből vagy elrejtőzzön előlük, esetleg a felelősség védekező externalizációjával éppen a kihágás *áldozatát* hibáztatja (TANGNEY és munkatársai, 1991).

A büntudat ezzel szemben természetes hidat épít a másikra irányuló empatikus törődés által. Mivel nem az egész énré, hanem csak a bántó viselkedésre figyel, a büntudatot átélő személy viszonylag könnyen el tudja kerülni a szégyennel járó, önmagunkba („én-magunkba”) torkolló folyamatokat. Ehelyett a konkrét viselkedésre helyezett hangsúly valószínűleg éppen kiemeli a viselkedésnek a bajba jutott másik emberre vonatkozó következményeit. Ily módon a büntudat érzése (a szégyennel szemben) erősíthet egy másik emberre irányuló folyamatos empatikus kapcsolatot. A büntudat nemcsak azért vezethet jóvátételre irányuló cselekvéshez, mivel magában foglalja a személyes felelősség érzését, hanem az empatikus törődéssel való különleges kapcsolata miatt is.

A kutatások aláhúzzák a büntudat erkölcsi természetét, és a szégyennek a személyközi kapcsolatokban betöltött ellentmondásos szerepét. A szégyen érzésére hajlamos egyének ugyanis a kifelé irányuló düh és ellenségesség érzésére is hajlanak (TANGNEY és munkatársai, 1991). A szégyen, a büntudat és az empátia kapcsolatára vonatkozó vizsgálat is ezt támasztja alá, amennyiben a szégyen összeütközhet bizonyos erkölcsös viselkedésekkel (például a proszociális, altruista magatartással), az empátia pedig előmozdítja az altruista, segítő vagy proszociális viselkedést, elősegíti a meleg, közeli személyközi kapcsolatokat, és fékezi a személyközi agressziót.

E kutatási eredmények összefoglalásaként elmondható, hogy a szégyen fájdalom és meglehetősen ellenséges intrapszichés következményei nem valamely magasabb erkölcsi vonásért vagy a másik emberre irányuló figyelemért cserébe jönnek létre. A szégyenre való hajlam általában adaptációzavaros stílus – akár az egyéni pszichés alkalmazkodásról, akár személyközi viselkedésről, akár az erkölcsi normákhoz való ragaszkodásról van szó. A (konkrét viselkedéssel kapcsolatos) büntudatra való hajlam – úgy tűnik – minden szempontból adaptívabb felettes én viselkedés.

Kritikai megjegyzések

A fenti – nagyjából Tangney kutatási eredményeire támaszkodó – vizsgálatokat egy kutatócsoport megkísérelte megismételni, nemcsak az eredeti szégyen- és büntudatmérő skálák felhasználásával, hanem azok pszichometrikusan korrigált változataival is. Ezen újabb kutatások az elméleti kérdések finomítására és további kutatások szükségességére hívják fel a figyelmet.

Míg általánosságban megerősítették Tangney hipotéziseit, megkérdőjelezték alapvető különbségtételét a szégyen és a büntudat között abban az értelemben, hogy a hangsúly az énen vagy a viselkedésen van-e. A büntudatérzések összetettebb, irracionálisabb és patogenetikusabb formái nagyon is negatívan hatnak az énré (MERTENS, 1996, 59). Ez azt sugallja, hogy a szégyen és a büntudat közötti különbségtételnek – annak alapján ítélve, hogy a fókusz az énen vagy a viselkedésen van-e – sokkal fokozatosabban kell megtörténnie, mint ahogyan azt Tangney javasolja.

Fontos a szégyen és a büntudat egymás közötti és más érzelmekkel és elhárítá-sokkal való dinamikus kapcsolatára is figyelni, ahogy azt Tangney tette. Az adat-feldolgozás során lényeges a szégyen kiszűrése a büntudatból és a büntudat kiszű-rése a szégyenből. A parciális korrelációk abból a szempontból lehetnek érdekese-k, hogy segítsenek felbecsülni a szégyen és a büntudat egyedi hatásait. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a „valós életben” a szégyen és a büntudat olyan szoro-san összefonódnak, hogy egymásból való kiszűrésük érvénytelen következtetések levonásához vezethet.

A büntudat lehet nem adaptív is. Az ilyen jellegű büntudat leírása a klinikai és empirikus irodalomban sokszor nem tartalmaz szégyenösszetevőt, legalábbis nem sokat. Példa lehet erre néhány páciens kényszeres fantáziálásának leírása (múltbeli történéseken való tűnődés, spekulációk valamely döntési helyzeten vagy egy bizo-nyos túlélési traumán). Ezek a betegek bűnösnek érzik magukat, és bizonyos cse-lekvéseken vagy történéseken, és bizonyos hangulatban való tűnődésük súlyosan károsítja mentális egészségüket. Ezek a betegek azonban nem feltétlenül számol-nak be valamiféle szégyenhez kapcsolódó érzésről vagy élményről.

Egy másik példa alanyai megrögzött, vallásos tartalmú neurotikus tünetekről számolnak be (VERGOTE, 1988). Történeteik középpontjában nem szégyen, hanem hatalmas, megolthatlan büntudatok halmozódtak fel Isten irányában, ami mentális egészségüket egyre jobban aláássa.

TEOLÓGUSOK ÉS PSZICHOTERAPEUTÁK SZEMBENÁLLÁSA A BŰN-BŰNTUDAT TÉMÁBAN

Az alábbiakban felidézzük néhány gyakorló teológusnak és pszichoterapeutának a büntudat kezelésére és egymás működésére vonatkozó előítéleteit és fenntartásait. Ezeket a valós véleményeket továbbképzési alkalmainkon gyűjtöttük össze.

Teológusok, lelkipásztorok kérdései és problémafelvetései pszichológusok számára:

- A pszichológus – miközben feltárja a büntudat kialakulását – megfélemlíthet magáról a bűnről, mintha csak a büntudat és a lelkiismeret létezne, erkölcsi rend nem.
- A körülöttünk lévő világ valóságismeretét veszélyezteti, ha a pszichológus szentesíthet egy olyan – akár önkéntelen – szemléletet, amely csupán „lelki je-lenségeknek” tekint bizonyos történéseket (például a bűnt). Hiszen a bűn és a büntudat nemcsak szubjektíven, hanem az érzések és tények szintjén is meg-jelenik, akár a betegség vagy a betegségtudat.
- A pszichoterapeuta elfogadja-e páciense értékrendjét, és abban segíti-e őt, hogy aszerint éljen.
- Kellő segítséget adnak-e a terapeuták klienseiknek annak megfogalmazásához, hogy miként alakult ki mérceként szolgáló normarendszerük, amelyhez viszonyítva értékeli magatartásukat? További kérdés, hogy nem kellene-e abban is

segíteni a páciens, hogy fejlődjék, teljesebbé válják értékrendje? Látja-e ezt a terapeuta, és felhívja-e kliense figyelmét azokra a személyiségzavargodási lehetőségekre is, amelyek a lélektan szakterületén kívül esnek?

- Ha megértem a bűnöst, és elfogadom tettét, akkor felelősnek sem tarthatom őt semmiért. Jóllehet a vallásos embert is fenyegetheti az a veszély, hogy túlságosan korán avatkozzon be, sőt moralizáljon, nem jogos-e mégis a félelem, hogy a terapeuta olyan büntudatból is „kigyógyítja” vezetettjét, amelynek van valóságalapja? Hogy a bűn forrásainak lélektani vizsgálata olyan megértést sürget, amely már kétségbe vonja az erkölcsi, etikai szféra és a kegyelmi világ valóságát? Ekkor a büntudat elhomályosul, a bűnbocsánatról szóló krisztusi üzenet fölöslegessé válik, az emberek pedig valamiféle önmegváltó erővel felszabadítják magukat a büntudat alól.

Pszichológusok, pszichoterapeuták kérdései és problémafelvetései teológusok, lelkigondozók számára:

- Nem azt tekintjük érett személyiségnek, aki pusztán lelkiismerete szerint cselekszik, hanem akinek lelkiismerete a tényleges létviszonyokat ragadja meg. A lélekvezetésnek e cél felé kellene törekednie. Benne van-e szemléletükben, fel vannak-e erre készülve a lelkigondozókat képzők?
- A lelkiismeret nevelése feladatunk, ám kizárólag az erkölcsi oktatás ehhez legtöbbször nem elég, mert a lelkiismereti döntések mélyebben születnek. Ha a lelki fejlődés nem harmonikus, a lelkiismeret működése hibássá válhat. Az aggályos lelkiismeret ott is bűnt jelez, ahol nincs, sőt, olykor állandó depresszív vagy paranoid állapotban tudja tartani az embert. Ilyenkor pszichoterápiás segítséget kell nyújtani, hogy legalább mérséklődjön a kóros büntudati állapot, és a beteg képessé váljék a szabadabb emberi döntésre.

LELKIGONDOZÓ ÉS PSZICHOTERAPEUTA EGYÜTTMŰKÖDÉSE A BŰN-BŰNTUDAT TÉMÁJA TERÜLETÉN

A delegált büntudat

Fenti kérdések megválaszolását e tanulmány írója nem érzi feladatának, de bővíteni kívánja a bűnnel-büntudattal való bánni tudás és a két szakterület együttműködésének lehetőségét azzal, hogy saját családterápiás gyakorlatából példaszerűen kiemel egy olyan bűnt és büntudatformát, amely bizonyos sajátos élethelyzetet gyakran kísér (WURMSER, 1993, 69).

Szemléleti keretnek, a konkrét esetrészlet címének a Biblia mindnyájunkat gyakran izgató kérdését adnám: „Ki vétkezett, ő vagy a szülei?” Hozzáfűzve a további kérdéseket: mikor és mivel vétkezett?

Az eset leírása

Nem terápiás esetként indult. Nem is családterápiás szakemberhez, hanem lelkipásztorhoz fordult a fiatalember, aki betegségtünetekről nem panaszkodott. Beszélgetni jött, mert úgy érezte, élete kátyúba került. Azért volt bizalma ehhez a lelkészhez, mert hallotta a prófétákról szóló elmékedéseit, amelyek nagy hatást tettek rá.

A lelkéssel folytatott első beszélgetés jegyzőkönyve:

A húszéves műszaki egyetemista fiú – nevezzük Ábelnek – néhány év óta küszködik a szüleivel szemben érzett büntudatérzésekkel és az Istenre vonatkozó agresszív gondolatokkal. Élete fontos területein sikertelennek mondja magát.

Tanulmányi eredményei katasztrofálisan megromlottak, pedig korábban mindig osztályelső volt. Partnerkapcsolata még nem volt, bár tudja magáról, hogy jóképű, vidám és kapcsolatkész.

Egyetlen gyereként nőtt fel apja második házasságában. Az első házasságból származó két féltestvére a válás után az anyához került, és a két család, de főképp a féltestvérek között nagyon rossz a kapcsolat. Az apa hiába próbálta összebékíteni gyerekeit, ez első feleségének és az otthagytott gyerekeknek kemény ellenállásába ütközött, akik szinte gyűlölik Ábelt.

Ábel édesanyjának ez az első házassága. Tanulmányait nem fejezte be. Egy évtizeden keresztül ápolta beteg szüleit, majd haláluk után gyorsan férjhez ment.

Ábel szülei vallásosak. Az anya nagyon szenved attól, hogy egyházilag rendezetlen házasságban él, és hogy keresztényekhez méltatlan gyűlölködés van a két család között. Nagyon büszke Ábelre, akinek kiskorától mondja, hogy nagy ember lesz belőle. Mikor Ábel kapcsolati bizonytalanságairól beszél, anyja sejtelmesen utal arra, hogy ez családi dolog, a papának, nagypapának is mindig voltak ilyen problémái. Nőkapcsolatait még kibontakozásuk előtt leszólja.

Ábel sok kényeztetést és gyöngédséget kap anyjától, de ezért anyja szintén gyöngédséget vár cserébe. Ennek Ábel kedvetlenül tesz eleget. Úgy érzi, nem élheti saját életét. A kortárs fiúk kemény, férfias magatartást várnának tőle, aminek sokszor nem tud megfelelni. Amikor anyja visszatérő mondatát hallja: „ugye mondtam, hogy nem vagy te életrevaló”, felerősödik benne az alkalmatlanság érzése.

Szülei életét szürkének, unalmasnak és prüdnek tartja. Mintha hidegháborút vívnának egymással. Anyja nem sokra értékeli apját. Újabb és újabb feladatokat ad neki, amelyeket a férfi nem képes teljesíteni. Úgy érzi, szülei mindent megadnak neki, szinte erejükön felül is, tudja, hogy Isten is szereti, időnként mégis olyan dühkitörései vannak, amelyek önmaga számára is elfogadhatatlanok. Ilyenkor agresszíven gondol Istenre, szitkozódik, szemrehányásokat tesz neki, ami előtt utóbb maga is értetlenül áll. Többször elhatározta már, hogy nem megy vasárnap templomba, hogy elmegy kollégiumba lakni vagy alkalmi munkát vállal és albrétbe költözik, de a misemulasztás és az otthonelhagyás gondolatát is súlyos bűnnek érzi, mint olyan ember fantáziáit, aki semmibe veszi azt, akit tisztel, s egyedül hagyja

idősödő anyját, akinek ő minden öröme. Az erős büntudat megakadályozza a gondolatok valóra váltását.

Anyja sokszor mesél neki saját életéről, s hogy még gondolni sem mert arra, hogy szüleit elhagyja, értük élt halálukig.

Az életút mindennapos történetnek hangzik. Még nem történtek benne nagy tragédiák. Hiszen a fiatalember nem lett kábítószerfüggő, egyik családtag sem vált depresszióssá, nem követett el senki öngyilkosságot. Am érezzük, hogy puszkaporos a levegő, és ha így megy tovább, bármi megtörténhet.

Ábel elbeszélésén átsüt a kétségbeesés, a büntudat. De hol a bűn?

Ezzel a kérdéssel fordult a lelkigondozó a családterapeutához, és kísérték most már együtt a családot néhány alkalmon keresztül.

A lelkigondozó és a terapeuta együttműködése

A további beszélgetések családterapeuta bevonásával folytatódtak tizenöt ülésen keresztül. Ábel beleegyezésével a lelkész elmondta az első alkalommal kibomló családtörténet lényegesnek tartott részeit a terapeutának. Megállapodtak abban, hogy a családtagok közül azok jelennek meg a körülbelül négyhetente ismétlődő találkozásokon, akiknek részvételét a vezetők fontosnak tartják. Így volt olyan ülés, amelyen csak Ábel, vagy csak az anya, vagy csak az apa, máskor mindhárman jelen voltak. A nagyszülőket (az anya szüleit), akik már meghaltak, és a főképp Ábelnek és édesanyjának fontos Istent – mint a bennünk élő fontos vonatkoztatási személyeket – az anyához és fiához intézett kérdéseken keresztül lehetett megszólaltatni.⁴

Az ülések anyagából kiválasztott témákat a terapeuta és a lelkész – túlnyomórészt cirkuláris – kérdésein keresztül mutatom be. E speciális intervenciók technikát a milánói M. SELVINI-PALAZZOLI és munkatársai fejlesztették ki (1977), lehetővé téve, hogy egy család (interakciós rendszer) vagy egy egyén működésmódjának belső logikáját (játékszabályait) közösen, a családtagokkal együtt kutassuk, és megértsünk belőle annyit, amennyinek a befogadására éppen nyitottak vagyunk. Az egymás mellett elhangzott válaszok a kapcsolati különbözőségekről is információkat nyújtanak.

A kérdések egyben a kis lépésekben történő haladás metodikáját is bemutatják. (A lelkész és a családterapeuta kérdéseit egyszerűsítve T-vel jelöltük. A beszélgetésrészletek között a beszélgetésvezetők gondolatait olvashatók.)

Az alábbiakban csak példaszerűen emelünk ki a nagy anyagból olyan, egy-két mondatos részleteket, amelyek az anya-fiú kapcsolat (kötődés) kulcsfontosságú mozaikkockáira, a bűnnel, büntudattal kapcsolatos tényekre és utalásokra, valamint a pozitív változás felé mutató lehetőségekre vonatkoznak.

⁴ A beépített (internalizált) másikkal való terápiás munkáról számol be Ahlers C.: *Interventionstechniken zur Systemischen Einzeltherapie. Vortrag im Rahmen des Kongresses „Klinische Psychologie und Psychotherapie“ der deutschen Gesellschaft für Verhaltenstherapie*. Berlin, 1996, 25. 2. bis 1. 3.

Infantilis kívánságok

A terapeuta Ábelhez: Mit szólna az édesanyja, ha egy szép napon azt mondaná neki, hogy most már ne készítse el a reggelijét, főképp pedig ne hozza az ágyába; mostantól maga szeretné ellátni magát?

Ábel: Azt mondaná, hogy „most már nem szeretsz engem?” Meg azt, hogy „eddig bezzeg jó volt, most meg »a mór már mehet?«”

T: És vajon mit gondolna magában?

Á: Azt gondolná, hogy nem is tudná Ábel megcsinálni a reggelit. Vagy ha igen, az olyan is lenne!

T: Amikor az osztálytalálkozó volt, akkor arra kérte az egyik lányt, csináljon maga számára egy jó szendvicset...

Á: (közbevág) Igen, és a lány kigúnyolt.

T: Mit gondolhatott a lány?

Á: Azt, hogy a mama fiacskája vagyok. Legalábbis ezt fejezhette ki a gúnyos mosolya, és ahogy mások előtt eljátszotta a nevetségesen gondoskodó, fiát babusgató anyámat.

T: És mit gondoltak a fiúk?

Á: Azt gondolták, hogy férfias az lenne, ha jól megleckéztetném azt a pimasz csajt, hogy többet ne rajtam szórakozzon.

T: És mit gondolhatott a mamája, amikor elmesélte ezt otthon?

Á: Azt, hogy sosem fogom megtanulni, hogy ilyen lányokkal és fiúkkal felvegyem a harcot. Nem vagyok közénk való.

T: És Ábel, maga mit gondol a történetekről?

Á: Nagyon el akartam menni, biztos azért nem sikerült, mert túl fontos volt nekem, hogy csak el otthonról.

A beszélgetésrészlet abból ad ízelítőt, hogy miként köti, húzza vissza a fiatalembert az infantilis kívánságok teljesítésén keresztül anyja gondoskodása, és milyen hatást gyakorol Ábelre, ha kortársai nem hajlandók ugyanezt nyújtani neki. Azután pedig azt, hogy a sikertelen kilépési szándék hogyan csökkenti önbizalmát, és ébreszt benne büntudatot.

Saját érzések megtapasztalása

T: Anyja biztatására régi gimnazista osztálytársaival együtt részt vett egy mulatságon. Ha megkérdeznénk édesanyját, hogy beszéljen erről, vajon mit mondana?

Á: Azt, hogy ő már előre megmondta, hogy az ilyen helyekre el kell menni, de jó időben el is kell jönni, mert úgysem fogom jól érezni magam. Ez egy más, primitívebb kultúra, úgysem boldogulok ezek között. És azt is mondaná, hogy ő azért él, hogy mindent megkapjak tőle, amit egy gyereknek meg kell kapnia a szüleitől.

T: És mit gondol, anyjának milyen véleménye van arról, hogy vajon ön hogyan fogadja az ő fáradozását?

Á: Azt gondolja, hogy hálátlan vagyok, nem becsülöm meg eléggé, hogy ő föláldozza értem az életét.

A beszélgetés annak a folyamatnak egy részletére világít rá, amely *kognitív kötődés* néven vált ismertté a szakirodalomban (STIERLIN, 1980). A szülő nem engedi meg a gyerekeknek, hogy megtapasztalja saját érzéseit, hanem már a tapasztalat megszerzése előtt megmondja, hogy az mit fog érezni. Elvárja gyerekeitől, hogy önfeláldozóan szerető szülőnek lássa, miközben ennek sok tekintetben éppen az ellentéte igaz. Küldi őt a multságokra, utána mesélteti is a fiát, ám leszólja ottani viselkedését. A fiúnak ezekkel a programjaival az ő eseménytelen családi életébe kell változatosságot, új színt, időnként izgalmakat hoznia.

Szövetséges, „koalíciós partner” keresése

T: Történt már olyan is, hogy egy ilyen multságáról való visszatérés után anyja megdicsérte önt? Érezte már valamikor, hogy azért örül?

Á: Igen, egy ilyen mondatát is szinte hallom: Az apádnál még mindig jobban csinálod. Majd segíték én neked, hogy ne legyél olyan nyámnyila, mint ő meg a nagyapád!

A házastársak egymással vívott harcainak gyakori eszköze a gyermek szövetségesként való felhasználása. A másik fél elleni tanúskodástól a legdestruktívabb, nyíltan ellenséges magatartás eléréséig széles a skála. Gyakori a példában is előforduló rejtettebb forma, amely a jó szándékú megbízatás képét mutatja, és a gyerek érdekeit hangoztatja, miközben belső indíttatása az, hogy gyermeke tehetségével állítsa szembe, emelje ki házastársa hiányosságait.

A család keretei között tartó megbízatások, delegációk

T: Mit mondana anyja, ha megkérdeznénk tőle, hogy Ábel fia hasznos tagja-e a családnak?

Á: Azt hiszem, azt emlegetné, hogy a házban sok szerelőmunkát meg tudok csinálni. Lehet, hogy így mondaná: jó, hogy van férfi a házban.

T: És maga, Ábel, mit gondol erről?

Á: Legalább valahol hasznos vagyok, ha ez egyáltalán igaz, de annál inkább nem értem, hogy miért kívánom pokolba az egész itthoni vircsaftot.

A fenti egy olyan megbízatás, amelynek sikeres végrehajtása esetén a gyereken pozitív érzések is kialakulnak a család felé, és ezek szándékuk szerint megerősítik a szülőkhöz való kötődést, de növelik is a negatív érzések (düh, elkíváncozás) miatti büntudatot. A példa egyben az apa pozíciójának alacsony tartására is rávilágít.

Az ígéretes gyermek

T: Ábel, mit gondol, mit válaszolna anyja, ha megkérdeznénk tőle, mit vár magától?

Á: Azt mondaná, hogy mindent... Hogy a fiam az egyetlen reményem! Mi maradna nekem, ha ő nem lenne!

T: És maga mit gondol erről?

Á: Én soha nem járhattam csak egyféle tanulmányi versenyre. Nekem a matematikain ugyanúgy részt kellett vennem, mint a történelmin. Nekem mindenhez kell értenem. És tessék, most több utóvizsgám is van.

Világosan láthatóvá válik, hogy az iskoláit félbehagyó szülő nem egyszerűen „jót akar” gyermekének, hanem polihisztor énídeáljának megvalósítóját látja benne, és erre „küldi” őt.

A leválás ambivalenciái

T: Ábel, mit gondol, mit érezhet anyja, ha a gimnazista osztálytársakkal való mulatság után a házibuliról való visszatérése eszébe jut?

Á: Azt gondolja, hogy Ábel igazán akkor érzi jól magát, ha itthon van, és minden ilyen kiruccanás csak megerősíti ezt benne.

Az önállósodási folyamat annál ijesztőbb a szülők számára, minél jobban szeretnék magukhoz kötni gyermeküket. Ha a kötelékek lazulni látszanak, fokozzák erőfeszítéseiket, hogy ismét megerősítsék azokat. Ehhez gyakran a fiatal is ad támogatást, mivel számára a kötöttség nemcsak a szabadság korlátozását jelenti, hanem egyidejűleg jelen van a kötöttséggel járó kényelem és megelégedettség is. A többszörös összefonódottság folyamatot indít be: a fiatal önállósodási terveiből sokszor láncokat kovácsol, amelyekkel még szorosabban köti magát szüleihez.

Ha a szülő kötési hatalma lazul, az új lehetőségek félelem- és büntudatkeltő hatása is növekszik

T: Volt-e olyan társasága, ahol egyértelműen jól érezte magát?

Á: Hát majdnem. Megint csak anyám unszolására kimentem a Pepsi Szigetre. Azt mondta, addig maradok, amíg akarok. Hát ezt nagyon élveztem. Jók voltak az együttesek, akadtak haverok, akikkel pont az őseinkről beszélgettünk. Ezek a srácok máshogy élnek, mint mi, mást látnak az életben szépnek, mint mi, de a maguk szemszögéből ugyanúgy igazuk van, mint anyámnak. És volt az egészben valami nagyon jó laza... és nem lógtam ki mégse. Aztán megszólalt a mobilom este fél tizenkettőkor. Persze megint anyám, hogy nem vagyok tekintettel rá. Felment a vérnyomása is. Mikor hazamentem, és kérdezte mi volt, kikkel beszélgettem, meg mi egyéb volt, be sem mertem vallani, hogy piszok jól éreztem magam. Rohadt nagyokat hazudtam neki. Tényleg gyáva alak vagyok.

Szülői biztatásra felveszi a kapcsolatot a „családon kívüli” fiatalsággal, azok alternatív élettapasztalatai, értékrendje és modelljei hatnak rá, és megingathatják a szülők kötési hatalmát. Az anya ezt megérzi, és büntudatkeltően reagál.

Bűn, büntudat, istenkapcsolat

T: Mit gondol, mit szólna anyja, ha látta volna a gondolatait?

Á: Hát, hogy így szét fog esni a család, és ennek is én vagyok az oka, mert nem tudok nemet mondani, ha csábítanak, mert nyámnyila vagyok.

T: És mit gondolhat Isten?

Á: Hát ő látja, hogy hazudozom, hogy se ide, se oda..., szóval langyos vagyok, meg azt is tudja, hogy időnként – nem is ritkán – rondákat gondolok róla. És hát azt mondta, hogy a langyosakat kiköpi a szájából... (Hosszabb szünet.) De talán mégsem köp ki, ha igaz, amit a prédikáción elmondott az atya. Talán csak odahallgat, és... nem is tudom.

Ábel anyja engedélyével, sőt, az ő kívánságára megy el a Pepsi Szigetre, és jól érzi magát barátaival. Valami diffúz büntudatot akkor kezd érezni, amikor anyja mobiltelefonon (póráz!) szemrehányást tesz neki a vártnál hosszabb kimaradásért. Nem világos neki, hogy jogos-e ez az érzés, annál is inkább, mert beszélgetésük témája éppen maguk a szülők voltak, és ez az eltussolandónak érzett dolog szépítő hazudozásba kényszeríti őt. Ezzel azonban a diffúz büntudatot a valódi hazugság nyomán fellépő büntudat váltja fel: most már Isten parancsát szegte meg. Feltehetően azért érez dühöt Isten iránt, mivel kitörési kísérleteit fékezi. Arra nevelték, hogy engedelmeskedjék, ne lázadjon. Megfoghatatlan büntudatérzéseiből való kibújási kísérlete éppen az Isten törvényével való nyilvánvaló összeütközés (a hazudozás) révén vált egyértelműen bűnné. Megoldás sem születhetett mindaddig, amíg a prófétákról szóló prédikációból arra nem következett, hogy Istennel még perlekedni is lehet. A düh ez esetben talán az első olyan fontos impulzus volt, amely az eddigi – szülővel való – összefonódottságban megkülönbözteti az ént a nem éntől, és a függőség csapdájából kivezető lépésre ösztönöz. Egy ilyen lépés hivatott az ittlétre vonatkozó jog és képesség megszerzésére, a saját élet kibontakoztatására a szeretet és a másokra irányuló figyelem szemmel tartásával (TILLICH, 1954; idézi KLESSMANN, 1992).

A kötési csapda

T: Kedves Anyuka, mit gondol, mit érezhetett Ábel, mikor egy ilyen buliba elment?

A: Azt, hogy mégsem ott van az ő helye, hanem a saját családjában.

T: És mit gondol, mit vár maguktól egy ilyen buli után Ábel?

A: Azt várja, hogy vigasztaljuk, kényeztessük, mert most rossz neki. Anyi öröme lehetett csak ott, hogy a többiek irigykedhettek, milyen jól nézett ki.

Az anya fia szájába adja saját gondolatait. Igazolni kívánja, hogy gyermeke gyenge az önálló útra lépésre, és mivel ő csak érte él, elvárja, hogy cserébe fia se foglalkozzon a családból kilépés gondolatával.

Félelem- és büntudatkeltés

T: Kedves Anyuka, mit gondol, mit mondana most Ábel, ha megkérdeznénk tőle, hogyan érezte magát akkor, amikor régi barátai közé került, és azt látta, hogy ki tudná vívni köztük a maga helyét?

A: Azt mondaná, hogy nem jól, mert ebben van valami félelmes is, és mindig arra kell gondolnia, hogy cserbenhagyta a szüleit. Anyja biztos nem fekszik addig le, míg meg nem érkezik, és nem mesél arról, mi történt vele a buliban.

Látható, hogy az anya továbbra sem tud kilépni saját gondolatköréből, még a cirkuláris kérdések mankójával sem. Természetes neki, hogy fia úgy gondolkodik, hogy anyja életének erőforrásává kell válnia, feladata az anya eseménytelen napjainak színesítése. Ha ezt nem teszi, vétkessé válik, ami szorongással tölti el.

A lojalitás elárulása

T: Kedves Anyuka, mit gondol, mit válaszolna Ábel arra a kérdésre, mennyire érezte sikeresnek szereplését a Szigeten? Hiszen Ön nagyon is pártfogolta ezt a kirándulást; még megfelelő ruhát is vásárolt neki.

A: Azt mondaná, hogy ezzel nem volt baj, de az már nem volt szép, hogy kissé túlzásba vittem az önállósodást. Úgy viselkedtem, mintha nem is lenne családom! S utána allűröket vettem fel, szertehagytam a ruháimat. Amikor ezért szólnak, azt szokta válaszolni, hogy „ez a legfontosabb?” Amire az anyai válasz az, hogy „itt azért még nem tartunk, édes fiam”.

Anyja újból saját érzéseit adja Ábel szájába.

Amikor a kötődő fiatal teljesíti a „tőle elvárt megbízatást”, kitekint a külvilágba, és új tapasztalatokat is szerez, ezek azonban tovább viszik, mint amire az anyja által kijelölt küldetése szól. Az anya elvárja, hogy emiatt büntudat ébredjen fiában, mert elárulta lojalitását.

Az idézett beszédstíluson, vitakészségen tetten érhető, hogy Ábel közelebb került a vele egykorúakhoz. De a kapcsolat erősödéséhez újabb alkalmak kellenének. A még nem teherbíró szálakat az anya rögtön észreveszi, és szakító hadjáratot indít ellenük, mire a fiú visszamenekül a problémamentes otthoni kötöttségbe. Így a kortárs kultúrába való átlépéshez nem segítséget, hanem ellenszelet kap.

Az anya viszonya saját szüleihez

T: Anyuka, mit tapasztalt, hogy hatott a Szigeten Ábelre a telefonja? Arról is hallottunk, hogy felment a vérnyomása.

A: Ábel megijedhetett, mert tudta, hogy az én apám bénulása is így kezdődött.

Az eredeti egyensúly visszaállítása és a leválás megakadályozása érdekében az anya erősíti és változtatja a kötési stratégiákat, újabb fegyvernemet vet be (felmegy a vérnyomása, akár meg is ölhetné őt a bánat...)

Az anya elakadt fejlődésének mozzanatai

T: A maga szülei is átéltek hasonlót a lányukkal, mint Ön Ábelrel?

A: (hosszú szünet után, habozva) Amikor fiatalabb voltam, meg annyi idős, mint most Ábel, akkor ők éltek a saját világukat. Szerintem alig foglalkoztak velem.

T: Mit mondana az apja, mi volt neki a legnehezebb a lányával kapcsolatban?

A: (habozva) Azt mondaná apu, hogy amikor megbetegedtem, szépen ápolt, de a halálomig igazán nem simogatott meg, mintha leprás lettem volna. De az anyját sem.

Az anya számára itt válik érzelmileg feszültté a beszélgetés, és egy kommunikációs stílusváltás következik be: most nemcsak a saját nézőpontját adja a másik szájába, hanem ezúttal bele tudja élni magát megszólaltatott apja érzéseibe is. Össze tudja hasonlítani fiával való kapcsolatát szülei és a fiával egyidős önmaga kapcsolatával. Utal olyan momentumokra, ahol az ő szülőkapcsolata feltehetően elakadt: a gyermek szülei számára fölösleges tehernek tűnhetett egy olyan életszakaszban, amikor a gyerekek nagyon is szüksége van szüleire. Talán idejekorán, s ha talán csak szimbolikusan is, de kiteszították a családból.

Valami oknál fogva a testi közelség-távolság helyes mértékét sem találta meg szüleiével. Az elengedés művészetére éppen akkor lett volna a legnagyobb szüksége, amikor az élet végén a haldokló szülőt kellett kísélnie.

Elemzés

A történet szövevényessége

Az előbbi leválási eset olyan kiélezett helyzetet mutat be, amelyben egy fiatalember anélkül érzi magát szerencsétlennek, hogy bármilyen lelki rendellenessége, betegsége lenne, rossz közérzetének pontos okát azonban meg sem tudja fogalmazni. Miközben bűnösnek érzi magát, azt is érzi, hogy ha a szokásos módon megbánná bűnét, és bocsánatot kérne érte, és – szélső esetben – sikerülne helyreállítania a bűn előtti állapotot, az olyan nehéz helyzetet idézne elő számára, amellyel nem tudna tartósan együtt élni.

Az ismertetett esetben, mint a mindennapokban oly gyakran, az egyéni cselekedetek bonyolult élettörténetbe ágyazódnak, ahol az előzmények és a következmények kusza szövedékében szinte követhetlenné válik annak megállapítása, hogy ki a tettes és ki az áldozat.

Nem világos, hogy a családtagok egy többgenerációs családi modell sajátosan hibás kódja szerint ismétlik-e cselekedeteiket, vagy csupán a szinte minden élettörténetnél fennálló komplexitás jelenik-e meg. Előbbi esetben azt mondhatnánk, hogy a ma is traumatizálón ható elemekért a mostani szereplők nem felelősek, hiszen készen kapták a kényszerítő erejű mintákat. Utóbbi esetben pedig nem érezzük magunkat motiválnak arra, hogy nyakatekert jogászi műveletekkel ki-nyomozzuk, felfedjük a helyzetek felelőseit.

Azonban a jó szándékú segítő, akihez a bajbajutott büntudatos érzésekkel fordul, elbizonytalanodik és tehetlenné válik, ha tisztán akar látni. Ugyanis a vergotei értelemben vett vallási bűnt, amely a tudatos állásfoglalást feltételezi, nem találja.

Ilyenkor a legegyszerűbb megoldás – a fekete-fehér gondolkodásmódnak megfelelően – a végletes álláspontra helyezkedés, és a meglevő koncepcióba nem illeszthető körülmények, „apróbb” ellenérvek figyelmen kívül hagyása. Annak állítása, hogy ebbe a bonyolult ügybe mindenki bevonódott, tehát valamennyire mindenki bűnös, és nem lehet, nem érdemes méricskélni, ki mennyire. Ki-ki bánja meg az őt terhelő bűnt, és bocsássa meg a másikat. A keresztény életesmény is a zavaros, indulatos helyzetek mielőbbi rendezését követeli meg: „arról ismernek meg titeket, hogy szeretitek egymást”.

Egy másik megoldás a résztvevők felmentése azon az alapon, hogy ilyen esetekben nincsenek abban a helyzetben, hogy szabadon dönthessenek. A családi berendezkedés rossz működése miatt feltehetően lelkiismeretük készüléke is meghibásodott. Nem betegséggel állunk ugyan szemben, de olyan lélektani erőkkal, hogy senki sem felelős tetteiért, nem bűnös, és a fölöslegesnek mutakozó büntudattól való szabadulás hatékony módja a pszichoterápia lehet.

Különbségei dacára e két vélemény – mint a szélsőséges álláspontok általában – csaknem ugyanazt a mondanivalót sugallja. Kissé leegyszerűsítve: a második esetben senki nem bűnös, az első esetben pedig mindenki tehát valójában ismét senki sem az.

Sokan vannak, akik egy élet gyakorlata nyomán rutint szereznek valamelyik megoldásmódban, és többször átélték azt az örömet, hogy valamelyik meggyőző trükk segítségével letehettek egy-egy kínos ügy terhét. Ezen az úton azonban az igazság torzítása mellett realitásérzékük, az emberi dolgokban való tisztánlátásuk, eligazodó képességük is sérül.

A képzett kísérő (akár önmagát kísérő hétköznapi ember, akár lélektani, illetve lelkipogozó szakember) a szakmai tapasztalatok és az őket összefogó elméleti ismeretek alapján próbál eligazodni a történések közt. Erőfeszítést tesz, hogy az érintettekkel közösen, differenciáltan értsék meg, mi is történt. Hajlandó kevésbé egyértelmű családi vagy közösségi kontextusban is gondolkodni.

Eltöpreng, hogy amikor egy-egy nehéz helyzetben alkata, szocializációs mintái, saját bevált megoldási módja szerint járt el, az milyen következményeket vont maga után. Mi vezette őt valójában, milyen okból tett vagy nem tett valamit, mi szerint, ki szerint mérlegelte, hogy egy tett helyes volt-e.

A valláslélektani gyakorlatot művelő szakember számára még egy külön kérdés, hogy amikor – Vergote kifejezésmódjával élve – egy emberi dolog összekapcsolódik a szenttel, így az a vallásos érték szintjére emelkedik (VERGOTE, 2001, 158–159), akkor reparációs szándékával milyen körülmények között, milyen módon közelített a numinózussal összefonódott emberhez, hogy ami szent, ne mocskolódjon össze a látszólag lemoshatatlanul hozzátapadó emberi szennytől.⁵

A szülőkről való leválás folyamata

Minden családban működnek „családi” erők, amelyek optimális esetben éppen olyan szorosan tartják össze a generációkat, hogy ez a kötelék gazdagítson, és ne váljék az egyének személyiségfejlődésének gátjává. E családi érési folyamatnál a fiatalok témái hatnak a középkorúakra, ám a fiatalok életérzéseit, személyiségét is alakítják azok a középkorúak, akikre mint előttük járókra oda-odatekintenek, de aiktől ugyanakkor függtlenedni is szeretnének.

⁵ *Numinózus*: isteni. A vallásfenomenológia gyakran a numinózussal való találkozást látta a vallásban.

Az önállósodó fiatal

A függetlenedési törekvés azáltal növeli az autonómiát és fejleszti az identitást, hogy a fiatal konfliktusokat internalizál, toleranciát tanul, és aktívan keresi a családon kívüli partner- és értéklehetőségeket. Az agresszív és szexuális ösztönkésztetése fokozódása szükségessé teszi az elhárítási rendszer átstrukturálódását. A változások lehetőséget teremtenek, hogy egyre inkább képessé váljon megkülönböztetni és megmagyarázni a magára és környezetére vonatkozó ellentmondásos jelenségeket.

Kényes terület a családi lojalitások átértékelődése. A fiatal megkísérel hű maradni szüleihez, de távolságot kell tartania tőlük, hogy családon kívüli személyek és értékek felé is fordulhasson. A társadalom támogatását jelzi az a tolerancia, amellyel helyet ad olykor ellenkultúrának is nevezhető ifjúsági kultúráknak. Ezek életstílusa és értékei nemritkán konfliktusban állnak a szülőkéivel, és sok fiatal számára időszakos vagy végleges lehetőséget adnak az otthonról való eltávolodásra.

A középkorúak életvitele

Ennek kérdése a legutóbbi időkig kevésbé foglalkoztatta a szakembereket. Úgy tűnt, ennek a korosztálynak egyik legfontosabb kérdése a produktív életvitel, esetleges sikertelenségeik problémája pedig a szociális segítségnyújtás területeit terhelte. Ám a csúcspont elérése és életük ívének lefelé fordulása még a legeredményesebbek számára is erős társadalmi presztízsveszteséget hoz, és gyakran visszatekintésre kényszeríti őket. Ebben az önértékelésben gyökeret verhet a „meg nem élt élet” érzése, és gyakran feltámad a készletelés az elmulasztott lehetőségek színésítésére, pótlására, ami nagy ballépések okozójává válhat. Máskor az a vágy erősödik föl, hogy legalább a gyermekeknek jusson osztályrészül az, amiben a szülők generációja hiányt szenvedett.

Az eset a terapeuta szemével

Azt, hogy Ábel családjában valami zavar van, az jelzi, hogy nem tud végbemenni az egészséges fejlődésnek megfelelő önállósodás folyamata. A középkorú anya nehéz helyzetben érzi magát. Feltehetően pótolni szeretné gyermeke segítségével azt, amit érzése szerint nem kap meg férjétől, sőt, nem kapott meg szüleitől sem. Belső konfliktusaitól, terheitől úgy próbál menekülni, hogy – Richter kifejezésével – pszichoszociális elhárításként „kihelyezi”, externalizálja az egész belső helyzetet (VERGOTE, 2001, 180). Olyan családi konstellációt teremt, ahol a szerepmegoszlások szinte megjelenítik a traumás helyzetet a szembenálló erővel, sőt, a megoldásukra alakuló elhárítási mechanizmusokkal. Magához köti fiát, és delegálni⁶ akarja

⁶ A delegáció önmagában nem patológiás folyamat, éppen ellenkezőleg: a felnőtt így adhat át a gyermeknek értelmes célokat, tartalmakat, irányultságokat. A delegáció akkor destruktív, ha nem felel meg a gyermek életkori szükségleteinek, ha teljesíthetetlen feladatokkal (maradj kisgyerek, de férfiasan vívd ki helyedet), lojalitáskonfliktusokkal (például a szülők között), illetve értékkonfliktusokkal (maradj lojális hozzánk, de alkalmazkodj a teljesítményorientált társadalomhoz is) feszültségeket gerjeszt a család és a társadalom között.

olyan cselekményekre, amelyeket ő fiatalon nem tudott megtenni, de amelyekre nagyon vágyott, vagy amelyek most hiányoznak az életéből.

A kötés egyrészt érzelmileg történik, regresszív elkényeztetésre helyezett hangsúllyal, a függőségi igények kihasználásával, másrészt kognitív módon, az önészlelés, önmeghatározás megzavarásával. Ábel nincs abban a helyzetben, hogy bármit elhallgasson, ne mondjon el anyjának. S anyja nem engedi neki, hogy saját érzéseit megtapasztalja, hanem már a tapasztalat megszerzése előtt megmondja, mit kell éreznie. Mulatságba küldi őt, ám utána leszólással csökkenti annak értékét. Másrészt a lojalitás kihasználásával köt. „Küldi” fiát a külvilág felfedezésére és élmények hazahozatalára. A feladat megköveteli a barátkozást a kortársakkal, ugyanakkor lazítja az otthonhoz kapcsoló kötelékeket. Az új érzéseket félelem- és büntudatkeltő kommentárjaival színezi át fiában.

Ábelnek tehát – az anya éniideáljának megvalósítása érdekében – hivatásbeli ambíciókat kell valóra váltania, és be kell vonódnia a szülők egymás elleni harcába. Még a „feladat” eredményes teljesítése is destruktív értelmet kap: a másik szülő leértékelését.

A kötődés folyamatának fenntartásához – nem egészen tudatosan – maga a fiatal is hozzájárul. Ábel szinte „bünteti” magát azzal, hogy a kortárs csoportban és az iskolában szinte csak sikertelenségeket produkál, amikért szemrehányásokat, kifigurázást kap otthon. Ismételten visszatér tehát szülője védőszárnyai alá. Ám minden egyes visszatéréskor új helyzet adódik, mert a kötési csapda lényegéhez tartozik, hogy a sikertelen kiugrási kísérletek csökkentik a siker reményét.

Ha a családi mitológia szerint a leválás csak sebzettség és súlyos megbántások árán futhat le, akkor a leválás, az önmegvalósítás és a függetlenség kimondatlanul azonossá válik a másik megsebzésével, az önbüntetéssel. Ez a – *Wurmser* kifejezésével – „leválási bűn” (*WURMSER*, 1993, 69) szorosabbra fűzi a szimbiózist, aminek hatására függőségi szégyen alakul ki.

Felsejlik a veszély, hogy a fiatalember a nemzedékek között zajló dráma következtében élete végéig szorosan kötődik szüleihez – láthatatlan kötélekkel. Ez a kötél a hála és a kötelezettség, a bizalom, a szégyen, a büntudat, a gyűlölet, a jóvátétel és más érzések, vágyak szálaiból fonódik. A részben egymásnak is ellentmondó elvárások között érthetetlen kudarcokat él át, nem tudja kialakítani a kölcsönös, érett függőségnek megfelelő formákat, ennek következtében nem tud igazán önálló felnőtté válni.

Változások a fiúban

A családban változások indulnak el. Ezekre világít rá néhány reflektáló kérdés.⁷

Vajon mi motiválta a családot, hogy éppen akkor kérjen segítséget?

A fiú egy Bibliáról szóló beszéd sorozatra ment el, ahol valami történt benne. Eddig a gyenge apakép és a kötő anyakép mellett egy kemény, büntető, sok tekintetben az anyát erősítő istenkép tartotta, táplálta benne a függőséget. Most egy

⁷ A rendszerszemléletű családterápia megállapítása szerint egy változást nem kell feltétlenül megértenünk, e nélkül is hat a rendszer többi elemére. Az olvasó számára azonban tanulságos lehet az utánagondolás.

másik istenképpel találkozott, amelyet a prófétákról szóló történetek értelmezéseivel a lelkész közvetített. Úgy tűnik, a bibliai imádkozó megtehetette, hogy Istennek szemrehányásokat tegyen...

Lélektani tekintetben épp a perlekedés szabadsága, a panasz, a vádaskodás, a harag és szemrehányás készíti elő a megbékélés és az egyetértés lehetőségét (KLESSMANN, 1992, 165).

További kérdés, hogy milyen hatások gyengítették a függőséget, és erősítették föl a fiú függetlenség iránti vágyát.

A történetek azt mutatják, hogy a világba való kitekintés erősítette ezt az igényt. Az azonos korúak véleménye élesítette a fiatalember szüleire vonatkozó megfigyelőkéességét, és jobban megkülönböztethetővé váltak számára a családi szerepek és pozíciók is.

A cirkuláris kérdésekkel előhozott és egymás mellett megjelenő válaszok segítettek elgondolkodnunk azon, hogy melyek az anya azon vágyai, amelyekről azt akarja elhiteni, hogy azok mégis a fia vágyai. Tisztábban elkülöníthetővé váltak Ábel gondolatai arról is, hogy mik az anya és mik az Isten vélekedései tetteiről, és miként alakult a lelkész prédikációi révén az ő saját véleménye. Lassanként megtudta fogalmazni a delegáció tényét, ezzel módosítva a benne addig élő önfeláldozó anyaképet, csökkentve az önállósodási kísérletek miatti büntudatát.

Változások az anyában

A beszélgetés folyamán az anya is megérintődött, különösen amikor megtapasztalta, hogy az ő problémája sem marad meghallatlan. Az elfogadottság és biztonság érzete tette számára lehetővé, hogy szembenézzen saját fájdalmas emlékeivel is. Ekkor kapcsolódhatott benne össze a jelen és a múlt: ami szüleivel zajlott, és ami fiával most történik.

Ami egykor elmaradt – szülei meggyászolása –, arra most lehetőség kínálkozott. Ennek során különböző, többször elhessegetett, elfojtott érzéseket élhetett át, s így valóban búcsút tudott tőlük venni. Belátta, hogy ő is továbbadott valamit abból a teherből, amit kapott, és megjelent a (jogos) büntudat.

A lélektani munka

– A bűn és a büntudat összefüggései a függőséggel, delegációval

Kanyarodjunk most vissza a bűn és a büntudat témájához! Említettük, hogy a büntudat a tetre, és nem feltétlenül általában az egész személyiségre vonatkozik, illetve hogy az elromlott helyzet jóvátételére ösztönözhet. Ha azonban – mint Ábel esetében – a gondolatok összekeverednek a szülő gondolataival, és a személy nem tudja, hogy mi a saját érzése, mi az anyjéé, ha magáénak is érzi a bűnt, meg nem is, akkor a jóvátételre irányuló cselekvésben is zavar keletkezik. Ez a diffúz, körülhatárolatlan, tárgyaltalan büntudat gyakran keresi tárgyát külső dologban vagy személyben. Elmosódó körvonalaival a konkrét cselekményhez nem kötődő büntudat nem segít a kivezető út megtalálásában, és nem torkollik jóvátételt szolgáló cselekedetbe, hanem sok esetben kivetül valakire.

– Hogy alakult a bűn és a büntudat delegálása a bemutatott esetben?

Mint látható, a gyerek és a szülők részéről is sok ambivalencia, dac, provokáció és büntudat jelenik meg a történetben.

Az anya meg sem próbálta keresni a saját felelősségét, és külső segítséget sem kért ehhez, holott személyisége nem volt oly mértékben neurotikus problémákkal terhelt, hogy a valóságban ne láthatta volna, hogy élete egyes epizódjaival kapcsolatban alapvető dolgok rosszul mennek (házasság, gyermekének önállósodása).

A bűn és a bűn delegálásának szemüvegén keresztül nézve a történeteket, a legnehezebbnek annak megragadása tűnik, hogy konkrétan mi az a bűnnek számító cselekedet, aminek büntudatot kellett volna keltenie, és hol van olyan cselekedet, amely a büntudat világos kimondása (a bűn megvallása) helyett éppen a helyzet ködösítését szolgálja.

– A lélektani munka labirintusból kivezető fonala

Az eligazodásban az egyes események kisebb epizódokra bontása és elemzése segít a strukturáló kérdések és megfelelő „kívülálló” személyek révén (lelkigondozó, terapeuta).

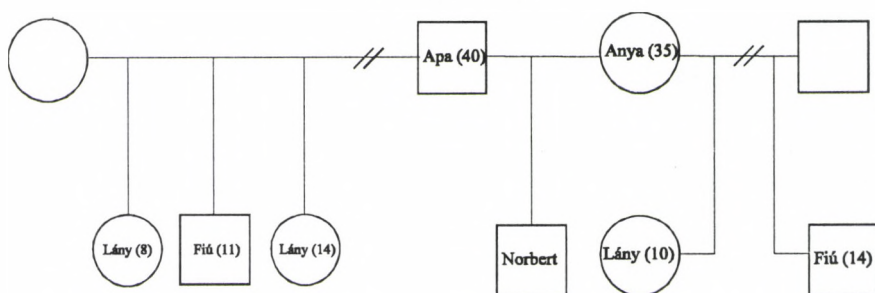
Meg kell keresni azokat a pontokat, ahol nagy valószínűséggel van az egyénnek annyi szabadsága, hogy valamennyit előre tudjon lépni. Ez legjobb eséllyel az egész családi konfliktushelyzet egyidejű kezelésével tehető meg.

A konklúzió levonására egy másik helyzet bemutatásával vállalkozom, amely hasonlóságokat mutat az előzővel, de ahol jól látható, hogy vannak olyan szakaszok egy-egy élettörténetben, ahol utánagondolással még tetten érhetők olyan mulasztások, hibás döntések, bűnök, amelyek később következményeiket maguk előtt görgetve már-már átláthatatlan tömböt halmoznak fel.

*Egy másik eset*⁸

Egy házaspár arra kéri a családterapeuta-lelkészt, hogy keresztelje meg Norbert nevű gyermeküket. A lelkész nem ismeri őket, ezért tájékozódik arról, hogy hová is fog majd kerülni a csöpp keresztény. A beszélgetés során világossá válik a lelkész előtt – és ezt a pár is megerősíti –, hogy szándékuk nemcsak a gyermek megkeresztelésére irányul, hanem az ő kapcsolatuk megerősítése és legalizálása (megszentelése) a legfőbb cél. Mindketten elváltak ugyanis, és ezzel szeretnék most kapcsolatuk komolyságát kinyilvánítani. Az asszonynak előző házasságából két gyermeke van már, egyiküket magával hozta az új családba, a másik az első férjével él. A férfinak három gyermeke van, ezek valamennyien az elvált feleségnél maradtak.

⁸ Aat van Rhijn és H. Meulink-Korf személyes közlése.



A szülők tehát tudatosan akarták bevonni az újszülöttet saját tehermentesítésük érdekében.

A lelkész átgondolja a helyzetet. Ha most megkereszteli a gyermeket, akkor egyszersmind igen nagy terheket is rátesz, amelyeket talán egy életen át kell hordoznia. Az első házasságokból született féltestvérek és az elhagyott partnerek úgy fognak rá tekinteni, mint az új, fájdalmas kapcsolat szentesítőjére. Anélkül, hogy bármit tett volna, talán utálni fogják őt, aki láthatatlan szálon apja és anyja tettének részesévé vált. A felnövekvő gyerek nem látja a negatív érzések eredetét, ezért esély van rá, hogy azokat önmagának tulajdonítsa, és büntudatot érezzen miattuk.

A lelkész úgy dönt, hogy csak akkor kereszteli meg az újszülöttet, ha a házaspár vállalkozik arra, hogy több alkalommal találkoznak a volt házastársakkal és a féltestvérekkel, kifejezetten abból a célból, hogy az újszülött gyermek sorsáról beszélgessenek.

Némi vonakodás és a kényelmetlenségérzet hangoztatása után sikerült megszervezni két találkozót. Bocsánatkérés és megbocsátás szóba sem jöhetett (nem is ez volt a cél), mégis mindenkinek – legfőképpen a gyerekeknek – jó volt, hogy beszélni lehetett olyan dolgokról, amelyeket látszólag már reménytelenül eltemettek. Ezek után valószínűsíthető lett, hogy az újszülött nem fogja megkapni a bűnbak szerepét.

Megfontolások, tennivalók

Azt, hogy az okkal keletkezett és a tett súlyával arányos büntudat a személyiség változásának legerősebb motorja lehet, a lélektan is tudja, és így segítséget nyújthat a büntudat önámító lecsillapítására irányuló mechanizmusok tettenérésében. Annak feltárásában is irányt mutat, hogy a büntudat csökkentésére irányuló törekvések legitímek-e, illetve hogy a „bűnös” vagy környezete nem valamely körmönfont eljárással akarja-e tisztára beszélni azt, ami nem mosható tisztára.

Tipikus példája ennek az, amikor nem is önmagunkat vizsgáljuk, hanem – önmagunkat felmentő szándékkal – környezetünkben keresünk magunknál nagyobb bűnösöket vagy elméleteket gyűjtünk az önvizsgálat ellen, amelyek a bűn után szimatoló attitűd veszélyeit hangoztatják. Egyéni és társadalmi szinten egyaránt elő kell mozdítani, hogy a büntudat megnyilvánulásai megfelelő kultúrát,

teret nyerjenek, és pozitív hatást gyakorolhassanak. Ennek egyik előfeltétele, hogy az egyéni és közösségi nevelésben helyes mértékűek legyenek a büntudatkeltő folyamatok. Feltétel az is, hogy rendelkezésre álljanak az egyéni, közösségi és társadalmi színterek büntudatot előidéző mechanizmusai, amelyek éppoly fontos együttélési eszközök, mint maga a büntudat. Évszázadok gyakorlata alakította ki a közösségek, egyházak olyan módszereit, amelyek különböző keretek között biztosították a büntudat feloldását és az újrakezdéssel együtt járó megelőzés lehetőségeit (HANKISS, 1982, 240).

A bűn és a megbocsátás problémája az emberiség születése óta központi kérdés. A bűn elleni harc és az ezzel kapcsolatos félreértések egész korszakokra nyomták rá bélyegüket, és időről időre olyan kérdésekkel is összekapcsolódtak, mint a szent háborúk, az inkvizíció, a boszorkányüldözések, a pszichotikusok megbüntetése vagy az idegenek gyűlölete. Így a büntudat és folyamatai a vallásnak és egész kultúránknak is sarokkövévé lettek, és az emberi problémákkal foglalkozók számára ma már elengedhetetlen annak ismerete, hogy e téren milyen célok váltak számunkra normává és ideállá.

Sok tennivaló van még, hogy e területen összeérjenek a tapasztalatok, és a lélektani eredmények teológiai kontextusba helyezése folyamatos legyen. Kiemelkedő lehetőség, hogy a valláslélektani szemlélet is segíthessen a liturgikus cselekedetek és a pasztorális gyakorlat új formáinak kialakításában, és a büntudat lecsillapításának és keltésének bonyolult törvényei közötti eligazodásban.

E munkálkodás során nem felejthetjük el Ancsel Éva felhívását: „...az anonim bűnösség eluralkodásának korában az étosz éppen azt a törekvést jelenti, hogy visszaadjuk a bűn nevét” (ANCSEL, 1981).

S végül vegyük fontolóra Pilinszky János intelmét: „A legveszélyesebb bűn, ami a tiszta jó és a tiszta őszinteség nevében képes becsapni nemcsak a világot, hanem főként önmagát. Azt hiszem, ez az egyetlen bűn, mivel erénynek érezvén elkövetői sose gondolnak arra, hogy megbánják, szemben a latrokkal, az önpusztító paráznákkal és vámosokkal, szóval szemben az elveszett báránnyal, akinek megkeresésére Krisztus született” (PILINSZKY, 1996, 28).

IRODALOM

- ANCSEL É. (1981) *Visszaadni a bűn nevét. Írás az étosZRól*. 44–45. Kossuth, Budapest
- AUCHTER, TH. (1998) Die Bedeutung der Scham für den Umgang mit seelisch kranken Menschen. *Wege zum Menschen*, 50, 144–160.
- BELZEN, JACOB A. VON (1998) Errungenschaften, Desiderata, Perspektiven – Zur Lage der religionspsychologischen Forschung in Europa, 1970–1995. In Henning, Ch., Nestler, H. (Hrsg.) *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie*. 131–158. Lang Verlag, Frankfurt am Main
- BÖSZÖRMÉNYI-NAGY I., SPARK, G. M. (1992) *Unsichtbare Bindungen. Die Dynamik familiärer Systeme*. Klett-Cotta, Stuttgart
- BUBER, M. (1986) *Bilder von Gut und Böse*. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg

- BUSS, A. H., DURKEE, A. (1957) An inventory for assessing different kinds of hostility in clinical situations. *Journal of Consulting Psychology*, 21, 343–348.
- CSÁKY-PALLAVICINI R. (1998) A szociális munka mint hivatás. In Lüssi, P. (szerk.) *A rendszerszemléletű szociális munka gyakorlati tankönyve*. 9–26. (Interdiszciplináris szakkönyvtár.) TF–Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány–HÍD Alapítvány, Budapest
- FINCH, A. J., SAYLOR, C. F., NELSON, W. M. (1987) Assessment of anger in children. *Advances in Behavioral Assessment of Children and Families*, 3, 235–265.
- GIRARD, R. (1992) *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*. Sozialwissenschaft, Fischer, München
- GYÖKÖSSY E. (1988) Ekkleziogén és ekkleziológén neurózis. *Theologiai Szemle*, 31, 3, 177–181.
- HANKISS E. (1982) *Diagnózisok*. Magvető, Budapest
- HARK, H. (1990) Religiöse Neurosen. Gottesbilder, die Seele krank machen. In Baumgartner, I. (Hrsg.) *Handbuch der Pastoralpsychologie*. 481–492. Pustet, Regensburg
- HORVÁTH-SZABÓ K. (2002) Bűntudat – bűnbánat. *Vigilia*, 2, 181–188.
- IZARD, C. E. (1977) *Human emotions*. Plenum Press, New York
- JELENYI I. (1988) A bűn, és ami vele kapcsolatos. In Jelenits I., Tomcsányi T. (szerk.) *Tanulmányok a vallás és lélektan határterületeiről*. 133–145. R. K. Egyházi Szeretetszolgálat Ifjúság- és Családsegítő Csoportja és a Szeged-Csanádi Püspökség, Budapest
- KAST, V. (1995) *A gyász*. T-Twins Kiadó, Budapest
- KLEIN, M. (1972) *Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*. Rowohlt, Reinbeck
- KLESSMANN, M. (1992) *Ärger und Aggression in der Kirche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- KRESS, H., DAIBER, K.-F. (1996) *Theologische Ethik – Pastoralsoziologie*. 95. (Grundkurs Theologie 7.), Klett Verlag, Stuttgart
- KRESS, H. (1991) Individualität und Gewissen. *Pth*, 80, 92.
- LEWIS, H. B. (1971) *Shame and Guilt in Neurosis*. International Universities Press, New York
- MERTENS, W. (1996) *Psychoanalyse*. Kohlhammer, Stuttgart
- PILINSZKY J. (1996) Auschwitz. *Vigilia*, 1, 28.
- RICHTER, H.-E. (1986) *Patient Familie Entstehung, Struktur und Therapie von Konflikten in Ehe und Familie*. Rowohlt, Hamburg
- SCHAETZING, E. (1955) Die Ekklesiogen Neurosen. *Wege zum Menschen*, 7, 3, 97–108.
- SCHEFF, TH. J. (1987) *Shame and Guilt in Neurosis*. International Universities Press, New York
- SCHNEIDER, C. D. (1977) *Shame, exposure and privacy*. Bacon Press, Boston
- SCHWARTZ, S. H., HUISMANS, S. (1995) Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58, 88–107.
- SELVINI-PALAZZOLI, M., BOSCOLO, L., CECCHIN, G., PRATA, G. (1977) *Paradoxon und Gegenparadoxon*. Klett-Cotta, Stuttgart
- STIERLIN, H. (1980) *Eltern und Kinder. Das Drama von Trennung und Versöhnung im Jugendalter*. 54. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- SZEGEDI M. (1998) A lelkiismeret: személyiség-lélektani konstrukció. In Horváth-Szabó K. (szerk.) *Lélekvilág*. 75–85. Piliscsaba, PPKÉ BTK–Rejtjel Kiadó. (Ismerteti HORVÁTH-SZABÓ K. (2002) Bűntudat – bűnbánat. *Vigilia*, 2, 181–188.)

- TANGNEY, J. P., WAGNER, P. E., BURGGRAF, S. A., GRAMZOW, R., FLETSCHER, C. (1991) *Children's shame-proneness, but not guilt-proneness, is related to emotional and behavioral maladjustment*. Poster presented at the meeting of the American Psychological Society, Washington
- TANGNEY, J. P. (1995) Shame and Guilt in Interpersonal Relationships. In Tangney, J. P. – Fischer, K. W. (eds) *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment and Pride*. 114–139., 343–367. The Guilford Press, New York
- TANGNEY, J. P. (1992) Situational determinants of shame and guilt in young adulthood. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 199–206.
- TILLICH, P. (1954) *Auf der Grenze*. Siebenstern, München–Hamburg
- TILLICH, P. (1954) *Love, Power and Justice*. 36. London. (Idézi KLESSMANN, 1992, 74.)
- TOMCSÁNYI T. (1988) Bűn, büntudat és a pszichoanalízis. In Jelenits I., Tomcsányi T. (szerk.) *Tanulmányok a vallás és lélektan határterületeiről*. 121–132. R. K. Egyházi Szeretetszolgálat Ifjúság- és Családsegítő Csoportja és a Szeged–Csanádi Püspökség, Budapest
- TOMCSÁNYI T., BABÁLY A. (1999) A lelki egészség és a vallás. Elmélet és esettanulmány. In Tomcsányi T., Grezsa F., Jelenits I. (szerk.) *Tanakodó. A mentálhigiéné elmélete, a mentálhigiéné képzés, mentálhigiéné az emberek szolgálatában*. 313–341. Magyar Testnevelési Egyetem–Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány–HÍD Alapítvány, Budapest
- TOMCSÁNYI T., CORVELEYN, J., CSÁKY-PALLAVICINI R. (2001) Az európai valláslélektan az ezredfordulón. Rendszerező gondolatok Antoine Vergote Valláslélektan könyvének magyar kiadása elé. *Pszichoterápia, június*, 197–204.
- TOURNIER, P. (1959) *Echtes und falsches Schuldgefühl*. Rascher Verlag, Zürich
- VERGOTE, A. (1988) *Guilt and desire. Religious attitudes and their pathological derivatives*. Yale University Press, New Haven
- VERGOTE, A. (1992) Guilt, normal and neurotic. In *LSU-Leuven Fakultý Exchange*. 3–12. Catholic University of Leuven, Leuven
- VERGOTE, A. (2001) *Valláslélektan*. Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány–Simmelweis Egyetem (TF)–HÍD Alapítvány, Budapest
- WATSON, G. (1961) Moral Issues in Psychotherapy. In Brown, J. R. (ed.) *Clinical Psychology in Transition*. 108–110. H. Allen, Cleveland
- WINKLER, K. (1997) *Seelsorge*. Walter de Gruyter, Berlin
- WURMSER, L. (1993) *Die Maske der Scham*. Springer Verlag, Berlin

SIN, GUILT AND SHAME.

PSYCHOLOGY OF RELIGION AND MENTAL HEALTH APPROACHES TO DELEGATED GUILT THROUGH FAMILY HISTORIES

TOMCSÁNYI, TEODÓRA

The study first examines sense of guilt and shame in terms of psychology, then turns to the description of their effect on personality. In connection with the latter, it deals with the question of responsibility, decisional freedom, and positive and negative effects on personality: hostile feelings, adaptational disorders, ecclesiogenetic neurosis and a general effect on the person's religion. The difference of opin-

ion between theologians and psychologists on the issue of guilt leads to the theoretical and practical fields of a potential cooperation between pastoral counsellors and psychoterapeutists and the problems possibly arising with this. The last part of the study includes cases of family therapy, which were jointly lead by a pastoral counsellor and a psychotherapeutist, and the focus of which was delegated guilt.

Key words: *guilt, sense of guilt, shame, decisional freedom and responsibility, ecclesiogenetic neurosis, delegated guilt, detachment, attachment trap, loyalty, family therapy, pastoral counselling*

RÍTUSOK ÉS SZIMBÓLUMOK, A CSALÁDTERÁPIA ÉS A VALLÁS KÖZÖS ÖRÖKSÉGE

INTERDISZCIPLINÁRIS DIALÓGUS EGY POLIGONÁLIS KAPCSOLATRÓL*

HÉZSER GÁBOR

Kirchliche Hochschule Bethel, Seelsorgeinstitut
és Debreceni Református Hittudományi Egyetem
E-mail: hezser@gmx.de

Hipotézis: A vallás és terápia viszonyát a disztinkció és nem a merev szeparáció jellemzi. A kapcsolat korrelatív.

Ezt a feltevést a rítusok és szimbólumok témakörében vizsgáljuk. A két jelenség főbb karakterisztikumainak bemutatása után arra keresünk választ, hogy milyen rítusformák alkalmazhatóak a terápiás és a lelkigondozói gyakorlatban.

Ebben az összefüggésben beszámolunk az általunk rítusrekonstrukciónak nevezett – pszichiátriai klinikai és tanácsadói kontextusban alkalmazott – krízisintervenciós eljárásról. Végül bevezetjük a család-év fogalmát, és ismertetjük az abból adódó rítusrekonstrukciós lehetőségeket.

Kulcsszavak: *vallás, rítus, szimbólum, lelkigondozás, családterápia, krízisintervenció*

Mint történik az emberrel, ha – perszónálunióban – teológus és rendszerszemléletű családterapeuta; ha egy kettős rendszer iránti elkötelezettségben találja magát? Először is érzékeli, hogy ez a kétgyökerűség izgalmas és érdekes. Aztán ezt az állapotot esélyként felismerve megkísérli figyelemmel kísérni azt a dialógust, amely időről időre benne, két énje között folyik.

A következőkben ennek a „belső konferenciának” (lásd MÜCKE, 1998) néhány kiragadott részletét jegyezzük fel. Azokat, amelyek egy a teológus és a terapeuta

* A 2001-es budapesti Európai Családterápia Kongresszuson elhangzott plenáris előadás kibővített változata.

számára érdekesítő témakörhöz kapcsolódnak: a rítusokhoz és a szimbólumokhoz. Ez a két jelenség egyaránt foglalkoztatja a teológiát és a családterápiát mind az elméletalkotásban, mind a teóriát operacionalizáló gyakorlatban.

Viszont bármely témáról folyják is a diskurzusunk, bevezetőképpen jó tisztázunk az alappozícióinkat, a terápia és a vallásos hit kölcsönkapcsolatát. Most csak néhány olyan kiragadott gondolatot villantunk fel ebből a befejezetlen dialógusból.

TERÁPIA ÉS HIT

1. Terápia és hit érdekeltisége

Először azt a kérdést érdemes feltenni, hogy mi jellemzi ezt az *interdiszciplináris* kapcsolatot. Mi, lényegileg, a teológia és mi a családterápia központi, *lényegi* érdekeltisége?

És: hogyan viszonyulnak egymáshoz ezek az *esszenciák*? A családterápia terminológiájában fogalmazva: milyen határformával találjuk szemben magunkat: diffúz, rigid vagy funkcionális határok kapcsolnak-e össze minket (SCHLIPPE és munkatársai, 1996; HÉZSER, 1990)?

a) Először a teológus nyilatkozik, mivel ebben a kérdésben az ő tudományága hosszú tapasztalattal bír, így gyorsan állást tud foglalni: ő hivatalból, elméletben és a gyakorlatban a *hittel* kell hogy foglalkozzon. És az egyértelműség kedvéért mindjárt hozzáfűzi, hogy számára a hit az, amit a P. TILLICH (1964, 586) így definiált: „A hit az attól való megragadottság, ami feltétlenül érint minket”¹

A terapeuta erre sietve leszögezi: reméli, hogy az ő munkája is arra irányul, ami a klienst „feltétlenül érinti”, és ami azt megragadja! Csak nem mindig sikerül eljutni odáig. De ez a teológusnál sem lesz másképp... Ebben mindketten egyetértenek.

A terapeuta folytatja. Ő is alapvetően leszögezi: az ő célja a kliens *identitásának* és *individuációjának* támogatása (STTERLIN és munkatársai, 1982).

Ez a kifejezés megüti a teológus fülét: *identitás?*! – a fogalom számára, szakmailag is, ismerősen cseng. Sok kollégájával együtt ő is úgy találja, hogy az *identitás* fogalma a modern kor legfontosabb hozzájárulása ahhoz, amit a keresztyénség, tradicionális nyelvezettel, *hitnek* nevez... (STTERLIN és munkatársai, 1982).

A kapcsolat további alakulása szempontjából mindketten előnyösnek találják, hogy létezik egy olyan kiindulási pont, amely a nélkül tesz *disztinkciót* lehetővé, hogy az eleve *szeparációt* kellene hogy jelentsen.

b) Legszívesebben azonnal belefognának a rítusok és szimbólumok témájába, amely iránt mindketten nagy előszeretettel viseltetnek: a rítusok és szimbólumok, egy érdekkeltő elemzés értelmében ugyanis, egyrészt eo ipso vallásosak, másrészt a terápia legősibb elemei.

A teológus, alig hangzik el a két kifejezés, azonnal kicsit ünnepélyesebb arckifejezést is ölt... A terapeutának már attól is felragyog a szeme, ha csak rágondol,

¹ „Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht.“

mennyi kreatív energia rejlik az ilyen intervenciókban...

Előbb azonban még egy aktuális szempontra térnek ki: kettejük kapcsolatát külső tényezők is befolyásolják. A keresleten gondolkodnak el: mit várnak ma azok tőlük, akik hozzájuk fordulnak. És hogyan befolyásolja ez a gyakorlatban kettejük kapcsolatát?

2. Kínálat és kereslet – vallás és terápia

Ami a kínálatukat illeti, az elhatárolódás viszonylag egyértelmű. A teológus számára döntő, hogy ő egy tradicionálisan meghatározott ember- és világképhez kötődik.

A gyakorlatban, amit ő *lelkigondozásnak* nevez, így esetenként mérlegelheti, hogy például bevon-e az ebből a szellemi tradícióból származó szimbólumokat, rítusokat, hasonlatokat és narratív elemeket a családokkal való munkájába, vagy sem. Egyaránt orientálódhat az immanens és a transzcendens források irányába. Ha a fenti, transzcendens forrásokat veszi elsősorban igénybe, akkor munkáját *család-lelkigondozásként* definiálja. Metodikája – megfelelő képzés után – a családterápia elemein alapszik.

A terapeutának ez nem okoz problémát, tudomásul veszi. A valláshoz való viszonyát illetően hangsúlyozza: a családterápiának nem feladata, hogy életértelmet, hitet, vallást közvetítsen. Annál kevésbé, mert ezzel az alapvető *absztinenciával* határolja el magát a gombaként burjánzó pszichoszepektáktól, amelyek mindinkább „műanyag vallások” formáját öltik... (LÜTZ, 1999)

A terápia szerinte célirányos, metodikailag megalapozott, kommunikatív kapcsolat, krízisek feloldása vagy enyhítése céljából. Ehhez immanens forrásokat mobilizál. *Célja* elérése érdekében – ha esetenként szükséges – a terápia is törekedhet arra, hogy klienseinek kedvező feltételeket biztosítson az önmagukról, az életéről, a világról alkotott képük tisztázásához. Ennyiben a terápiának lehet, sőt feltehetőleg minden esetben van, a tillichi definíció értelmében, „hitbeni” *mellékhatása* is. Inkább esetlegesen, mintsem akaratlagosan.

Mindketten megegyeznek abban, hogy a „keresletet” reprezentáló kliens ennek a *disztinkciónak* ma csak kevésbé van tudatában.

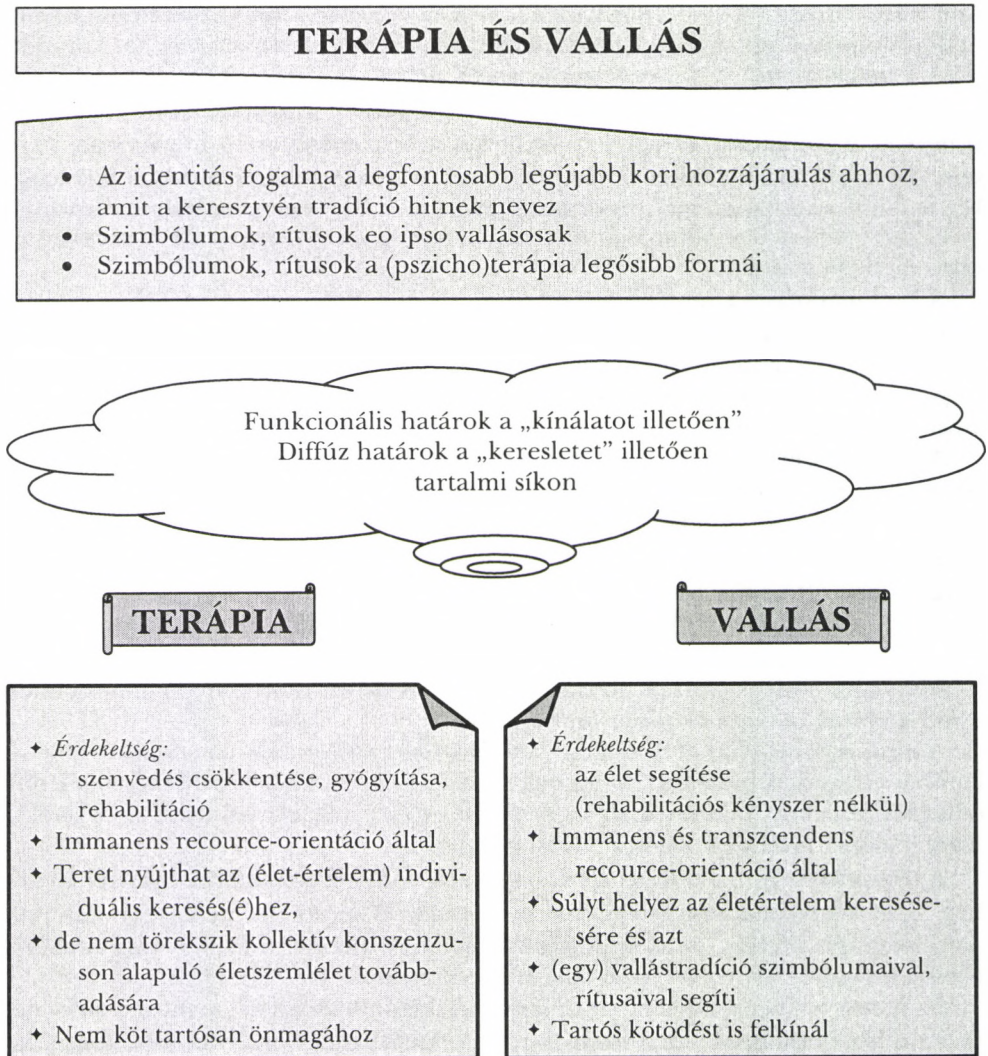
A történelmi egyházak nyújtotta élet- és létmagyarázat ma már nem nyújt általánosan elfogadott individuális orientációs alapot. Így a kliensek többsége, a létértelmezés kollektív vákuumában, a terápiától egyre inkább nemcsak „*gyógyulást*”, hanem az élet értelmére való ráatalálást (is) elvárja.

A teológus itt gyorsan megjegyzi, hogy az ő nomenklatúrájában ez közel áll ahhoz, amit tradicionálisan üdvösségnek neveztek. A terapeuta pedig egy mindennapi kifejezést ízelget, és azon gondolkodik, hogy mennyire felel ez meg annak a bizonyos „kiegyensúlyozott, testi-lelki jó közérzetnek”?

Az igény, a kliensek állapotát tekintve, érthető. A teológus azonban szükségét érzi a differenciálásnak: az ő szemszögéből tekintve itt többről van szó, mint a kiegyensúlyozott, általánosan „jó közérzetről”. Ő inkább Antonovskynak, jelenleg interdiszciplinárisan egyre nagyobb érdeklődést keltő saluto-genezis elméletében (lásd BENGEL, 2001) látja a közös nevezőt.

Összegezve: mindketten egyetértenek abban, hogy a „kínálat” területén a kapcsolati határok funkcionálisak és tisztázhatóak. A „kereslet” vonatkozásában viszont inkább a diffúz forma dominál.

A kapcsolatra vonatkozó gondolatainkat a következő ábrában foglalják össze:



1. ábra. A terápia és a vallás eszközei

RÍTUSOK ÉS SZIMBÓLUMOK, TERÁPIA ÉS VALLÁS

1. *A családi rítusok befolyásolják a terápiát*

Az első gondolatunk: mielőtt mi, terápiás vagy vallási-lelkigondozói céllal, egy családban rítusokkal, szimbólumokkal kezdenénk el dolgozni, már régen *megdolgoztak* minket a család rítusai...

Ezt mindketten tapasztalatból tudják. Németországban élve, gyakran interkulturális kontextusban dolgoznak. Itt találkozhatnak ezzel a néha bosszantó, néha derűt keltő jelenséggel. Ilyenkor közvetlenül döbbennek rá a rítusok és szimbólumok kapcsolatot teremtő vagy azt megzavaró hatalmára.

A terapeuta például rendszeresen konstataálta, hogy az Oroszországból vissza-települt, ún. „volgai német” családokkal való kapcsolatfelvétele nem sikerül olyan zökkenőmentesen, mint általában. Időre volt szüksége ahhoz, hogy ráébredjen: az ok az első kézfogásban rejlik. Ő ugyanis, saját rítusainak automatikusan engedve, először az asszonyoknak nyújtott kezét. És ezzel már meg is sértette a messziről hozott, kapcsolatot meghatározó rítust: az elsőbbség a férfiakat illeti...

A teológusnak is megvan a maga tapasztalata. A pszichiátriai klinikán gyakran veszik igénybe muzulmán török családok. Türelmét alaposan próbára tette az, hogy a beszélgetések során a legtöbb kérdésére azt a választ kapta: Hát ezt Allah tudja..., úgy lesz, ahogyan Allah akarja... Valóságos családkonzultáció akkor alakult ki, amikor rájött, hogy – szimbolikusan – Allah számára is odaállíthat egy széket, s kérdéseit így fogalmazhatja: mit szólna, ajánlana *Allah* ebben vagy abban a kérdésben?! Az eredmény megnyugtató volt – hála a *divinális* koterapeutának...

A családok rítusai, munkánk során *megdolgoznak* mindkettőnket...

És megfordítva?

2. *A terápiás gyakorlat szimbólumokra utal*

A terapeuta nagyon szívesen dolgozik szimbólumokkal és rítusokkal (részletesen foglalkozik a témával: SCHLIPPE és munkatársai, 1996; BRANDL-NEBEHAY és munkatársai, 1998; MÜCKE, 1998). Újra és újra élvezi és értékeli az energiát és kreativitást, ami bennük rejlik. Különösen ha a család fejlődési folyamatának ún. természetes krízispontjaival akad dolga. Vagy ha az ún. affect és meaning dimenzió a munkaterülete.² Ezek, ősidők óta, ritualizálást igényelnek. A teológus, ezt hallva, helyeslően bólogat, de még nem szólal meg...

A családterápiás szakirodalom elég anyagot szolgáltat a ritualizálás témájához (ERIKSON, 1968; RAPPAPORT, 1973; LORENZER, 1970; BRANDL és munkatársai,

² KANTOR, LEHR, 1977. Koncepciójuk szerint a család létének célja és feladata az, hogy biztosítsa az egyén és a családközösség érzelmi (affect), ön- és világszemléleti (meaning) fejlődését, valamint azt, hogy ki-ki megtalálhassa individuális erősségeit (power). Ezeket nevezi összességükben céldimenzióknak. Ezeket elsősorban nem elméleti-ideológiai indoktrináció alakítja, hanem azok a tapasztalatok, amelyeket az egyén és a család a mindennapi élete során az idővel, az energiával és a térkihasználással kapcsolatosan szerez (ún. megközelítő dimenziók). Vö. HÉZSER, 1990.

1998). És – ezt még feltétlenül meg kell említenie a terapeutának – egyes szerzők szerint *a rítus a terápia legősibb formája*.

3. Rítusok és szimbólumok – közös örökségünk

Itt a teológus rá kell hogy mutasson arra, miszerint az ő szerszámosládájának egyik legősibb darabjáról van szó! ...amit természetes kölcsön ad a terapeuta kollégának, hiszen úgy tűnik, közös örökségről van szó...

Az is eszébe ötlük, hogy szakmai körökben sokan úgy vélik, a szekuláris-szakraális megkülönböztetés a rítusok, szimbólumok esetében félrevezető (HARTMANN, 1993). Ezek ugyanis *eo ipso* szakraálisak, mivel egy konkrét szituációban életünk olyan mélységeit és távlatait érzékeltetik velünk, amelyek felett nem rendelkezhetünk szabadon (SCHARFENBERG, 1985).

Tehát ő kölcsönadhatja ezeket a terapeuta kollégának... de reméli, hogy az megfelelő elővigyázatossággal bánik majd ezekkel az antik értékekkel?!

Az a kérdés, hogy mire gondol a teológus pontosan, egy újabb témához vezet el.

4. Néhány teológiai és pasztorálpszichológiai szempont

A teológusnak az a benyomása: a terapeuta gyakran azon fáradozik, hogy megtalálja azt az „optimális technológiát”, mellyel minél effektívebben láthat hozzá a rítusok „nagybani előállításához”. Ehhez például gondosan kutatja a rítusok *hatásmechanizmusát*. Kétségtelen, hogy a felismerések mindkettőjüknek egyaránt hasznára válnak.

A teológus inkább a kultúr- és vallástörténeti megközelítést választja, őt első sorban a fejlődési folyamat érdekli. A terapeuta ezt udvarias érdeklődéssel regisztrálja, de még nincs meggyőződve, hogy ez valóban gazdagítani tudná a mai terápiás gyakorlatot... Arra viszont szívesen vállalkozik, hogy közösen pillantást vessenek a gyökerekre. Az első megállapítás, amellyel találkozunk, így hangzik:

4.1. A komplex valóságérzékelés komplex, ősi, kifejezésmódot igényel

A beszéd nem tudja mindig az immanens és transzcendens, affektív és emocionális valóságérzékelést visszaadni. Ilyenkor a „testbeszédnek” és a jelbeszédnek kell segítenie. Egy az 1920-as évekből származó filozófiai koncepció szerint (CASSIERER, 1923) a valóságot nem *önmagában* fogjuk fel, hanem azt szimbolikus formavariánsok (például a zene, mítoszok, művészetek) közvetítik számunkra. Ennek megfelelően az intencionálisan alkalmazott, sikeres ritualizálás *re-szimbolizációt* jelent (WINKLER, 1997). Olyan törekvés, amely teljes mélységében kísérli meg megjeleníteni azt, amit ki akarunk fejteni. Hogy erre képesek vagyunk, az egyik spontán őskéességünk (JILEK, 1992).

A terapeuta és a teológus számára ez utóbbi megállapítás különösen érdekes. Azon gondolkodnak, vajon azt jelenti ez, hogy minden kliens „őstehetség”, ha ilyen kommunikációs forma alkalmazására van igény? És talán nemcsak minden kliens, hanem minden teológus és terapeuta is...?

Tovább kutatva arra bukkannak, hogy nemcsak egy ősképeséggel találkoznak itt, hanem...

4.2. ...a sors befolyásolásának ősi vágyával is.

A rítusok és szimbólumok ősködbe vezető háttérében a *mágia*³ és a *mantia*⁴ rejtőzik – amikor az ember különböző manipulációkkal és technikákkal (elsősorban az analógiával, illetve áldozatból való jóslással) kísérli meg a jelent és a jövőt kényszerítően befolyásolni (SEYBOLD, 1996).

Néhány fontos kérdést jegyeznek fel, amelyekről alkalmasint érdemes lesz újabb beszélgetéseket folytatni majd. Például:

Mennyi mágia-mantia rejlik vajon a terápiás ritualizálásban? Konceptcionálisan és véletlenszerűen. Azaz mennyi „kényszerítőleges jövőbefolyás” történik?

Tud-e a ritualizálásunk egyáltalán mágia-absztinens lenni?

Egyáltalán: milyen célkitűzéssel alkalmazható a ritualizálás a terápiában, ha nem átmeneti tüneti kezelés a cél?

A következőkben az foglalkoztatja őket, hogy:

4.3. Iránymutató lehet-e az őseredeti, vallásgyakorlati cél?

Az ember azért alkalmaz gesztusokból és szavakból álló, meghatározott lefolyású, tértől és időtől messzemenően független cselekménysorokat (ceremónia), hogy ezekkel *közösségének javát és fennmaradását* szolgálja. Részben a kimondhatatlan érzelmek-élmények, kifejezését teszi így lehetővé, részben az újra és újra megismételhető interakciós minták által a kapcsolati biztonságot szolgálja (BRUSIS, 1999).

A következő, gyakorlati kérdés kézenfekvő: hogyan érhető ez el?

4.4. A rítus a transzcendentálás lehetőségéhez folyamodik

A rítus célja az, hogy túlmutasson az aktuális élethelyzeten, összekapcsoljon egy komplex világ- és életszemlélettel. Ehhez, ehhez az „egészen más látásmódhoz” korábban az istenek világának mítoszait, illetve azok elemeit vette igénybe.

Az ilyen *szemléletváltás perspektíva*váltáshoz is vezethet, új, eddig elrejtett megoldási perspektívák tűnhetnek fel. És ez a transzcendentálás rádöbbeníti az embert arra is, hogy ő maga is egy hatalmas egész része.

Mit jelent ez a terápia számára? Például azt, hogy itt *nemcsak* a diszfunkcionális családrendszer ritualizálással történő *perturbációjáról* (megzavarásáról) van szó. A ritualizálásnál fontos, hogy a rítusoknak, szimbólumoknak legyen egy külső vonatkoztatási pontja is. A változás csak abba az irányba történhet sikeresen, amiben a család kollektíve és a családtagok individuálisan *hinni tudnak*.

Ezen a ponton vita alakul ki a teológus és a terapeuta között, de gyakorlati tapasztalataik alapján megegyeznek abban, hogy a hit nemcsak vallási, hanem általános formájában is mindkettőjük számára releváns fogalom. A terapeuta sóhajtva

³ μαγεια ~ varázslás

⁴ μαντεια ~ jóslás

megemlíti, hogy praxisában nagyon jól ismeri klienseinek például az elérendő célra vonatkozó *tévhit*eit is...

4.5. Rítusok, szimbólumok,⁵ közösségalkotók

A teológus számára fontos, hogy mindez nem csak az egyént a közösségbe ünnepelesen integráló iniciálrítusokra vonatkozik. Elképzelése szerint minden, ősi kifejező elemet megjelenítő rítus összekapcsol minket egy időtlen sors- és reményközösséggel: azokkal, akik valamikor hasonló élethelyzetben voltak, és azokkal, akik remélték, hogy van remény, és erről rituális vagy szimbolikus formában ke-restek megbizonyosodást...

Mindketten jól emlékeznek arra az esetre, amely a felnőtt fiú leválásához kapcsolódott. A cél az volt, hogy *rituális formában*, a szülők bocsássák útjára gyermeküket, vegyenek búcsút a gyermekkortól, hogy új formában találkozhassanak az életbe kilépő fiatalemberrel. Az intervenció jól folyt le, érezhető volt, hogy „most valami fontos történt velük”. A teológus a munka végén megjegyezte: a gesztusok, az útra bocsátó rítus őt a vallástörténet egyik gyönyörű elemére, a szülői áldásra emlékeztette. A fiatalembert megzavarta ez a megjegyzés. „Azt hiszem, mi nem hiszünk...” – mondta elgondozva. A következő találkozáskor a fiatalember elmondta, hogy jót tett neki az a múltkori *játék*. A szülők egyszerre szólaltak meg: „Nekünk az sokkal több volt, mint játék...” Mire a fiatalember: „Azt meg is éreztem, csak nem tudom, hogy nevezem azt, amit csináltunk...”

Nem csak krízisek idején van szükségünk ritualizálásra. A család kiegyensúlyozott, *minden napi* funkcionalitásához is hozzátartoznak az élő, meghitt családi rítusok is.

Hatásuk azonban nem mindig egyértelműen konstruktív. Gyakran inkább ártnak a rítusok és a szimbólumok, mint használnak. Ennek oka a rítusokhoz kapcsolódó ambivalencia.

4.6. A rítusokhoz ambivalencia kapcsolódik

Mindig, és kettős vonatkozásban is: *a)* a kifejező erejüket és *b)* a hatásukat illetően (JETTER, 1978).

a) Egy ölelés például *egyaránt és egyidejűleg* hathat a szeretet jeleként és megfojtásként. (A „ne fojts már meg...” reakció jelzi ezt az összefüggést.)

Az egyházi keresztelelési rítus, a bemelegítés a víz megtisztító, de életet veszélyeztető hatására is emlékeztet.

A fejre tett, áldó kéz az óvás és a térdre kényszerítés, a kezet simogató kéz a gyengédség és a *kézbentartás* elemét is magában foglalja...

A rítusok ezért *interpretációra* szorulnak. Nem állandóan, mert akkor megszakad a kapcsolat „életünk mélységeihez és távlataihoz”. Az egyházak a szakramentumokkal kapcsolatban érzékelik az interpretáció kvantitása kérdésének nehézségét...

⁵ συμβαλλω ~ összehoz, egyesít

Terápiás vonatkozásban is ügyelnünk kell a rítus és az interpretáció harmóniájára.

b) A sorozatosan ismétlődő rítusokat burn out veszély fenyegeti. Ha értelmezhetőségüket elvesztették, akkor nem a *reszimbolizálást* segítik, hanem *deszimbolizálnak*, még jobban szétválasztják a komponenseket. Enyhébb esetben így „csak” klisékké válnak (LORENZEN, 1970 így nevezi azt, amikor a szimbólumtudat elvész egy rítusból) – súlyosabb esetben viszont kényszercselekmények kialakulásához vezethetnek.

Az eddigieket a 2. ábra foglalja össze.

4.7. Új vagy tradicionális rítusokat alkalmazzunk a terápiában?

Ha a ritualizálást az ember egyik ősképségének tekintjük, akkor jó lesz, ha az ősrítusok tárházához fordulunk. Egy ősképséghez és nem egy ősvalláshoz való kapcsolatról van itt szó. Ezért az így felfogott rítus, terápiás kontextusban, mind a hívók, mind azok számára, akik azt hiszik, hogy nem hisznek, segítséget jelenthet.

Ebbe az ősi tárházba tartoznak például olyan gesztusok és testtartások, mint a lehajtott fej, a meghajlás, a térdelés, a kézrátétel, az átölelés, az ég felé kinyújtott kéz, az áldást osztó és fogadó gesztusok.

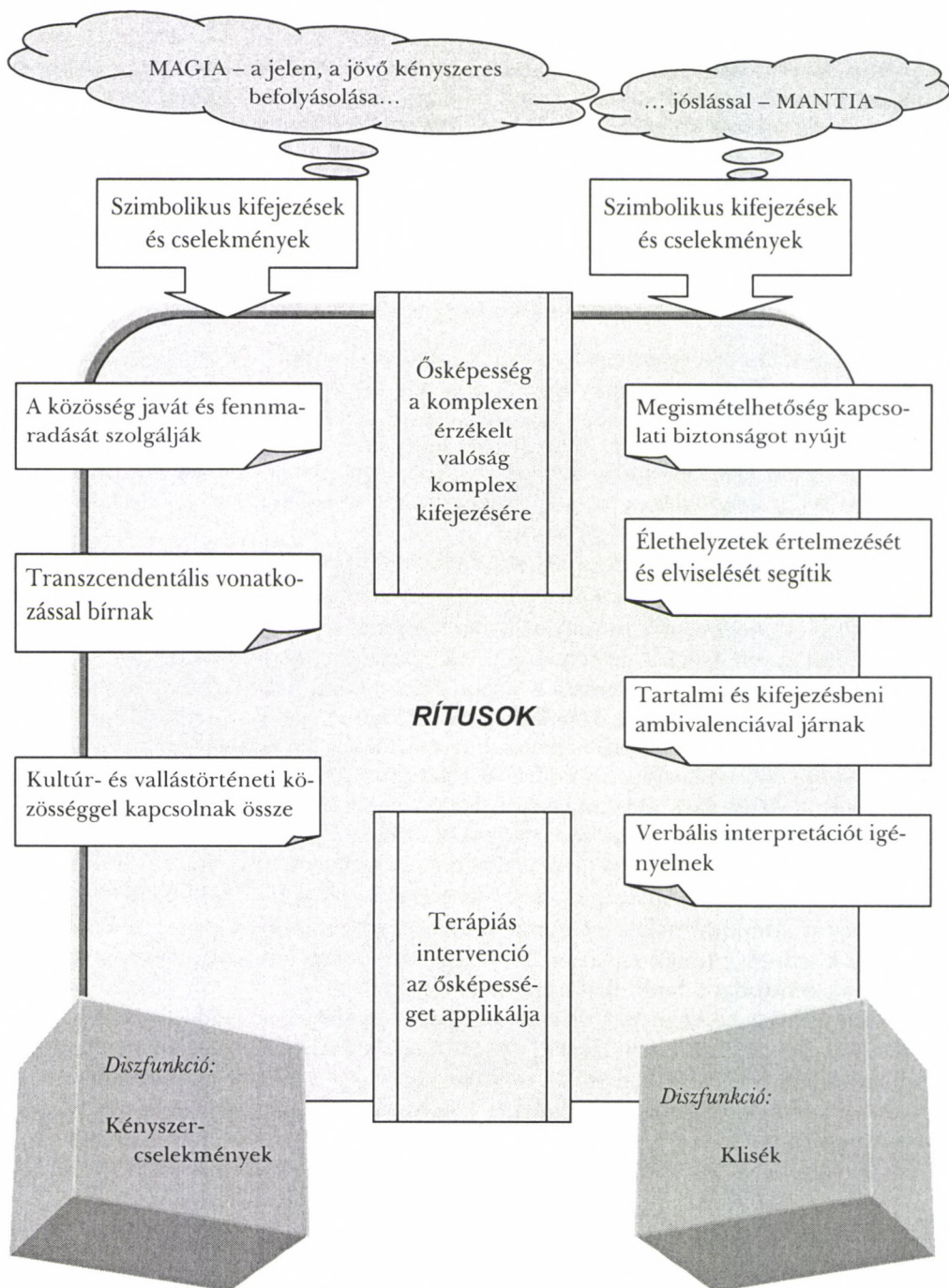
És ebbe az őstárházba tartoznak szimbolikus kifejezések is. Ezek aktualizáló átfogalmaztatása különösen akkor nyújthat jó segítséget a klienseknek, ha a bűn megvallására, megbocsátásra vagy az öröm kifejezésére van szükség.

Pszichikai jelenségek, rejtett érzelmek kifejezését segíthetik az ún. *ősképek*. A szimbólumok aktív alkalmazása a diffúz érzelmek, az érzelmi káosz rendeződéséhez vezethet. Az archaikus képek megvilágosíthatják a *modern érzelmeket*, és érzékeltetik, hogy azok elválaszthatatlanul hozzátartoznak ember voltunkhoz. Ezzel a kereső-szenvedő emberiség szolidáris közösségébe vonják be az érintetteket. Egy súlyos büntudattal járó gyászkrízis konszolidációjához például a következő *archaikus konferencia* nyújtott segítséget: a végső igazságosságot reprezentáló *világbíró*, az élet feletti, megtartó és fenyegető teljhatalmat megjelenítő *élet ura* (~ teremtmény), a kísértő és káoszkeltő *diabolosz*, és a tehetetlen emberért megküzdő *megmentő* (~ Krisztus) szerepköreiből tekintette át az özvegy szituációját. A különböző identifikációk lehetővé tették egyazon veszteség multiperspektivikus értelmezését és a *szorongató* büntudat feloldódhatott (HARTMANN, 1994).⁶

Ebbe a tárházba tartoznak bizonyos eszközök, kellékek is. Például gondosan kiválasztott kövek⁷ mint emlékeztető jelek, vagy a terhektől való megszabadulás szimbólumaiként. Ide sorolható az erőt adó, közösséget kifejtő, megfelelően előkészített étkezés is. (Bűnbakok „beszerzése” urbanus környezetben nehezen valósítható meg.)

⁶ A példa a konzultációs gyakorlatból és a szakmaspecifikus önismereti csoportból származik.

⁷ A vallástörténetben fontos szerepet játszanak az emlékkövek, az ún. *macébák*.



2. ábra. A rítusok funkciói

RÍTUS-REKONSTRUKCIÓS LEHETŐSÉGEK A KRÍZISINTERVENCIÓBAN
ÉS A CSALÁD-ÉV KONTINUITÁSÁBAN

A teológus egy érdekes lehetőségre hívja fel befejezésül a figyelmet – arra, amit ő *család-évnék* nevezett el. A családi élethez hozzátartoznak családi és közösségi ünnepek. Ezekhez egyrészt családon belül kialakult *magánrítusok* kapcsolódnak, másrészt közösségi-kollektív rítusokhoz kapcsolódnak.

Ezek a rítusok – mint minden rítus – az idő, tér és aktivitás dimenzióiban realizálódnak: meghatározott időpontokhoz kapcsolódnak, meghatározott helyen folynak le és tudatosan vagy véletlenszerűen kialakult cselekménysorral (*ceremónia*) járnak. Ilyen értelemben *aktualizáló és re-konstruktív hatással* bírnak.

A házassági évforduló, a születésnap, az elhunyt családtagok halálának évfordulója – de ugyanígy a karácsony vagy a húsvét is – például egyrészt korábbi rítusokra emlékeztetnek, másrészt lehetővé teszik azt, amit mi *rítus-rekonstrukciónak* nevezünk.

Mind a terapeuta, mind a teológus tapasztalatból tudja, hogy gyakran az ilyen alkalmak kisebb-nagyobb krízist és bizonytalanságot váltanak ki a családban. Nehezen találják meg a kliensek a *hozzájuk illő* ceremóniaformát, a rítusok pedig gyakran *kiégttek*, jelentéstartalmuk elhomályosult vagy elveszett.

Hosszú távú családterápia esetében vagy a család-lelkigondozói gyakorlatban itt értékes lehetőség kínálkozik. A kliensekkel, a családterápia megfelelő *cirkuláris metodikájával* közösen előkészíthetők ezek az alkalmak. Ki mit akar kifejezni egy-egy ilyen ünnepi alkalommal? Mit jelent számára az alkalom? Milyen gyökerekre nyúlik vissza biográfiájában az ünnep? – és, esetenként, mi (volt) az ünnep őseredeti intenciója? Kinek mi lenne a legfontosabb formai elem, milyen *rítusokra, szimbólumokra* vágyik?

Az ilyen közös keresés-tervezés konstruktívan befolyásolja nemcsak a család kommunikációs formáját, hanem segíti egymás rejtett elvárásainak, emlékeinek megismerését is.

Pszichiátriai klinikai gyakorlatunk standard elemévé vált a családi és a közösségi ünnepekre való *multidimenzionális* felkészítés.

Jó tapasztalatokat szereztünk különböző krízisformák esetében az ún. *rítus-rekonstrukciós* eljárással is. Házassági krízis esetén például a pár felelevenítheti, majd újrafogalmazhatja a házassági esküjük szövegét: „Hogyan kellett volna egykori házassági esküjüknek hangzania, hogy a jelenlegi krízis kialakulására ne legyen szükség?” „Hogyan fogalmaznák meg most a házassági esküjüket, hogy a jövőben hasonló krízisek ne lépjenek fel?”

Gyászkríziseknél egy egyéni vagy közös temetőlátogatás és – megfelelő előkészítés után – „temetési beszéd” gyakran effektívebb, mint terápiás ülések végtelen sora. Ilyen estben feltehetőleg a térdimenzió megválasztásának és a rekonstrukciónak köszönhető a változás.

*

Feljegyzéseinknek végére értünk – a teológia és a családterápia dialógusa azonban folytatódik.

IRODALOM

- BENGEL, J. (2001) *Was erhält Menschen gesund? Antonovskys Modell der Salutogenese*. Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Bonn-Köln
- BRANDL-NEBEHAY és munkatársai (1998) *Systemische Familientherapie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- BRUSIS, J. (1999) Ritus. In *Encarte Enzyklopädie*. Stichwort (Internet)
- CASSIERER, E. (1923) *Philosophie der symbolischen Formen*. (Idézi TWORUSCHKA, U.: Symbol. In *Encarte Enzyklopädie* 1999)
- ERIKSON, E. H. (1968) Die Ontogenese der Ritualisierung. *Psyche*, 3.
- HARTMANN, G. (1994) Lebensdeutung. (Esti deus daretur.) In Klessmann, M. és munkatársai (szerk.) *Zwischenbilanz – Pastoralpsychologische Herausforderungen*. Luther Verlag, Bielefeld
- HÉZSER G. (1990) *A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve*. Kálvin Kiadó, Budapest
- JETTER, W. (1978) *Symbol und Ritual*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- JILEK, A. (1992) In *Praktisches Wörterbuch der Spiritualität*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- KANTOR, D., LEHR, W. (1977) *Inside the Family*. Jossey Bass, San Francisco
- LORENZEN, A. (1970) *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*. Frankfurt am Main
- LÜTZ, M. (1999) Psychotherapie und Religion. In Hesse, J. (Hg) *Systemisch-lösungsorientierte Kurztherapie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- MÜCKE, K. (1998) Systemische Beratung und Psychotherapie – ein pragmatischer Ansatz. „Konferenz mit der inneren Firma“, Ökosysteme Verlag, Berlin
- RAPPAPORT, R. A. Ritual sanctity and cybernetics. *American Anthropologist*, 73 (1), 59.
- SCHARFENBERG, J. (1985) *Einführung in die Pastoralpsychologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- SCHLIPPE, A. VON és munkatársai (1996) *Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- SEYBOLD, K. (1996) Die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten. In Raufleisch, U. (Hg) *Welt der Symbole*. Matthias-Grünwald Verlag, Mainz
- STIERLIN, H. és munkatársai (1982) *Das erste Familiengespräch*. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart
- TILLICH, P. (1964) *Die Frage nach dem unbedingten*. Bd. V. Ges. Werke. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart
- WINKLER, K. (1997) *Seelsorge*. Walter de Gruyter, Berlin

RITUALS AND SYMBOLS,
COMMON HERITAGE OF FAMILY THERAPY AND RELIGION –
INTERDISCIPLINARY DIALOGUE ON A POLYGONAL RELATIONSHIP

HÉZSER, GÁBOR

Hypothesis: The relationship between religion and therapy is more characterized by distinction rather than strict separation. The relationship is correlative.

This assumption will be examined in connection with rituals and symbols. Following the presentation of the main characteristics of these two phenomena, we deal with the question of which forms of rituals can be applied in the therapeutical and pastoral practise.

In this relationship we report on a possibility of crisis intervention, which we call ritual-reconstruction and apply in clinical and consulting contexts. Finally we introduce the conception of the „family year” and point out the ritual reconstructions which arise from this statement.

Key words: *religion, rite, symbol, pastoral care, family therapy, crisis intervention*

CONTENTS

HORVÁTH-SZABÓ, KATALIN: Introduction	3
--	---

Defining psychology of religion

VERGOTE, ANTOINE: What the psychology of religion is and what it is not	5
BENKÓ, ANTAL: From the psychology of religion to the psychology of religiousness	19
WIKSTRÖM, OWE: Attribution, roles and religion. A theoretical analysis of Sundén's role-theory of religion and the attributional approach to religious experience	51

Some basic questions of psychology of religion

SZENTMÁRTONI, MIHÁLY: Adults' religiosity	65
SAROGLOU, VASSILIS-JASPARD, JEAN-MARIE: Psychology of religion and personality: a five-factor model perspective	83
FRUTTUS, ISTVÁN LEVENTE: Conversion as a phenomenon of psychology of religion . .	113
HORVÁTH-SZABÓ, KATALIN: Post-Critical Belief Scale research in Hungary	127

Applied psychology of religion

TOMCSÁNYI, TEODÓRA: Sin, guilt and shame. Psychology of religion and mental health approaches to delegated guilt through family histories	153
HÉZSER, GÁBOR: Rituals and Symbols, common heritage of family therapy and religion. Interdisciplinary dialogue on a polygonal relationship	187

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó Rt. igazgatója
Számítógépes tördelés: Anker-Print Bt.
Technikai szerkesztő: Bankó Ágnes
A nyomdai munkálatokat az Akaprint Kft. végezte
Felelős vezető: Freier László
Budapest, 2003
Felelős szerkesztő: Nagy Tiborné
Termékmenedzser: Marton Andor László
Kiadványszám: KMA3-037
Megjelent 18,23 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 1419-4511

Értékek az életben és a retorikában

Váriné Szilágyi Ibolya

A Pszichológiai tanulmányok sorozat következő, *Értékek az életben és a retorikában* című kötete egy tanulmány kivételével válogatás a szociálpszichológiai értékutatók gazdagodó nemzetközi szakirodalmából. Hiánypótló, hiszen az értéktematikából magyarul hozzáférhető szakirodalom meglehetősen gyér a szociálpszichológia más témáihoz képest. A prominens szerzők (pl. M. B. Smith, N. Feather, S. Schwartz, S. Fiske) tanulmányaiból jelentős szemléletváltás vehető észre: a kutatások felépítésében az értékek domináns kognitív megközelítése helyett kiegyensúlyozottabban érvényesül a motivációs, érzelmi, cselekvési szituációbeli közvetlen és távolibb történelmi/kulturális jellemzők és kapcsolataik vizsgálata. Ezáltal színesebbek és életközeliabek is maguk a vizsgálatok, frissebb, új témákat, modelleket és vizsgáló eszközöket is bemutató maga a kötet. Az egyén szintjén vizsgálódóknak az értékek, az érzelmek és cselekvésbeli konzekvenciáik lehetnek kivált érdekesek (pl. Feather, Van Lange, Esses), míg a kultúra egészét vagy kultúrközi összehasonlításokat tekintve Schwartz, Triandis, Reykowski tanulmányai érdemelnek figyelmet. Utóbbiak az individualizmus és kollektívizmus elgondolkodtató értékkepleteit is bemutatják és kritikai gondolkodásra készítetnek. A kötet egészén végigvonul az értékek egyetemes és kultúrspecifikus természetének a kérdése, erről szól a válogatás szerkesztőjének a bevezetője. A kötet komoly információs forrás, s mint ilyen, leendő pszichológusok, szociológusok, a társadalomtudományok művelői, elsősorban pedig a doktori továbbképzésben részt vevők számára ajánlható.

Megrendelhető közvetlenül a Kiadótól
AKADÉMIAI KIADÓ, VEVŐSZOLGÁLAT

1117 Budapest, Prielle K. u. 19. Tel.: 36(1) 464-8200

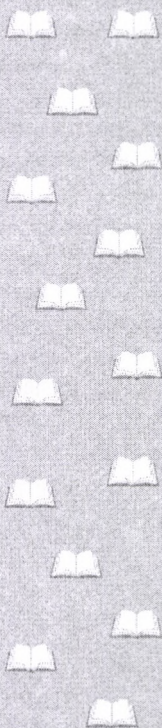
E-mail: custservice@akkt.hu

168x238 mm

ISBN 963 05 7992 8

Kötés: kemény, papír
Oldalszám: 300

Ár: 3500 Ft



AKADÉMIAI KIADÓ

www.akademiaikiado.hu

Gyengén tanuló kisiskolások családi és iskolai megítélése Egy empirikus kutatás tapasztalata

Zsoldos Márta

A tanulási nehézségek vizsgálatának szándékával 60 gyenge tanulót választottunk ki általános iskolába járó 2. osztályos gyermekek 263 fős mintájából. Kérdésfelvetéseink: 1. a pedagógusok helyesen ítélik-e meg a gyermekek iskolai teljesítményeit, 2. hogyan látják a pedagógusok és a szülők a gyengén tanuló gyermekek képességeinek és iskolai teljesítményeinek kapcsolatát, 3. mi a kapcsolat a gyermekek mérésrel megállapított képességei és iskolai teljesítményei között, 4. a gyenge tanulókhöz hogyan viszonyulnak náluknál jobb osztálytársaik. Vizsgálati eszközeink kérdőívek, pedagógiai tesztek és hagyományos pszichometriai módszerek voltak. Eredményeink: 1. a pedagógusok általában helyesen ítélik meg a gyermekek teljesítményeit, de hajlamosak szorosabb együttjárást feltételezni a teljesítmények között, gyermekismeretük inkább csoportszinten hiteles, 2. a szülők és a pedagógusok a kognitív tanulási képességek gyengeségében keresik az alacsony tanulmányi teljesítmény okait, 3. a gyenge tanulók kognitív tanulási képességei jelentősen alacsonyabb szintűek, mint általános intellektuális képességeik, 4. a gyenge és a nem gyenge tanulók szociális kapcsolataiban az alacsony tanulmányi teljesítmény nem jelent nagyfokú szociális hátrányt.

Megrendelhető közvetlenül a Kiadótól

AKADÉMIAI KIADÓ, VEVŐSZOLGÁLAT

1117 Budapest, Prielle K. u. 19. Tel.: 36(1) 464-8200

E-mail: custservice@akkrt.hu

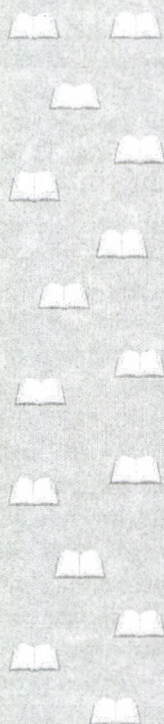
168×238 mm

ISBN 963 05 7914 6

Kötés: kartonált

Oldalszám: 144

Ár: 1450 Ft



AKADÉMIAI KIADÓ

www.akademiaikiado.hu

Valláspszichológiai tanulmányok

Megváltoztatja-e a hit, a vallásosság az ember magatartását? Vallásosabbak-e a nők, mint a férfiak? Mit jelent a megtérés és mi motiválja azt? Előítéletesebbek-e a vallásos emberek, mint mások? Miben áll a vallásosság fejlődése? Mérhető-e a vallásosság? Van-e megfelelő eszköz és értelmezési keret a vallásos élmények és tapasztalatok leírására? Milyen módon nyújtanak segítséget a valláspszichológiai ismeretek a gyógyításban?

A fenti kérdésekre választ kereső szerzők valláspszichológusok vagy vallási jelenségekkel is foglalkozó pszichológusok, akik a tudományos lélektan perspektívájából, annak módszereit és értelmezési kereteit felhasználva töreksenek a vallásos jelenségek feltárására, leírására és elemzésére.



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

www.akkr.hu

www.szakkonyv.hu

ISBN 963-05-8034-9



9 789630 580342