

A VALLÁSPSZICHOLÓGIÁTÓL A VALLÁSSOSSÁG 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 peremjelenségeként 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 kézikönyvtár 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 Néplelektanának 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 töltenek be a népek és az egyes személyek pszichikai életében. Ezért a kezdődő pszichológia a vallást is vizsgálat alá vette.

I. 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 *Néplelektan* 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 fiziológiai 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 hőskökhöz 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 érzelme«, 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 eszmefuttatásokat 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 nemzetiségi 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 központjába, 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 kialakul-

lását ugyan az ember pszichikai eljárás módjaira vezeti vissza, értekezéseinek nagy része a lélekről szóló elképzelésekkel, az ebből fakadó »lélekhittel« és »lélek-kultusszal« – vagyis filozófiai spekulációkkal – foglalkozik, valamint az irodalomtudomány körébe eső mítoszmesékkel” (WEISSEL, 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 vállalt vallásosság jellemző 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 rosszaságától 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 meglevő 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, amelyekeken 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 szorosán 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 kényszerneurozisz – mint „magánvallás” – a vallásosság beteges kísérője; maga a vallás pedig úgy tűnik, mint egy általános kényszerneurozisz.

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 védőszellemüként 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 tárgytól 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 eltérni, 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: hősokeket 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 sejti 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 levetkőznie 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

istenhívő ember számára pedig elfogadhatatlan. A másodikat ki lehet javítani, és ki lehet egészíteni. Ez magyarázza meg, hogy – amint rövidesen bemutatjuk – a neofreudianoosok 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 csökkenésnek – számított. Innét magyarázható, hogy ameddig a klasszikus freudi pszichoanalízis 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 pszichoanalízis 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 (1911, 1933), 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 módszere 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. POTEPA (1958), a misztikát elemző K. GINS tanulmányai (1961, 1967) és C. ALBRECHT (1951) orvos máig is klasszikus vizsgálatait, aki az elmékedés 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 tárgyjal kapcsolja össze a személyt. Spranger megkülönböztette tehát a világnézetet és a vallást.

c) Az ún. neofreudikusok 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 életét. Ezért a pszichoanalízist elsősorban pszichológiai vizsgálati és kutatási módszernek tekintették. Keresték tehát, hogy hogyan egyeztethetik 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 életre. 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 szenttelen „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 talált 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 énre (ego-ra) vonatkozó hiányát próbálták kiküszöbölni leányának, Anna Freudnak a nyomán. Freud elméletében ugyanis az ego nem energiaforrás, hanem ezt az ősválamból (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, művészetben és a „vallási

illúzió” keresztül. Ez a neofreudánus csoport tehát az énben ösztöntörekvésektől mentes szférát akart biztosítani, és ez által lehetőséget nyújtani az érett vallásosságnak is. Ezt az utat járta E. Erikson, aki a személy önazonosságának kialakulását, valamint a társadalom befolyását kutatta az „énpszichológia” 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. Mindamellett azt is állítja, hogy a hit és a vallási hagyomány – pozitív és kölcsönösen aktív formáikban – lényegesen az emberi érettség eléréséhez. Jóllehet az ember fejlődése széleskörű társadalmi alátámasztást követel meg, főleg a vallás foglalkozik az első és a végső dolgokkal: 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 neofreudánusok felfogását és módszerét alkalmazta a vallásos megnyilvánulások mélyebb megértésére, valamint a lelkipásztori tanácsadás terén, amely szorosan összefügg a valláslélektannal. 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 Pasztorálpszichológiai Társaság (Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie), négy alosztállyal: mélylélektan, csoportdinamika, klinikai lelkipásztorkodás és kommunikációs- és magatartáspszichológia. 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* köteteinek kidolgozásában. (WICKS és munkatársai, 1985; WICKS, CAPPS, 1993). Német nyelvterületen J. SCHARFENBERG (1985) kiel 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, KARZUB, 1996; BÁNLAKY, KARZUB, 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 elemezhetők 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, amelyeken 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 érzelm 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. Ezekon 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 közösségtől 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 újrafelfedezése. 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 nyelvelméletéről 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 legkomplicáltabb 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 puszta „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 „csúcselményt”, 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 „csúcselmény”-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, csúcselmények, 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 tudattalamból, 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 elképzeléseihez. Főleg annyiban tér el, hogy szerinte a tudat fejlődési szakaszainak három utolsó szintje kifejezetten a hinduizmusban elfogadott „isten ént”-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 ekstatisztikus állapotok, samanizmus ...), amelyek jelentősek a valláspszichológia számára is, jóllehet az idevágó kiadványok nagy része inkább népszerűsítő, mint tudományos. A valláspszichológia újjáéledésén és a ko-

moly 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 megélelnéik 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 világgépet 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 (világgépet) próbál alkotni. Hogy ezt a létebeli 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 sajátosságaik, kialakulásuk, fejlődésük és változásaik 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 eszközökkel, 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 fejt ki. A meglevő vallásokra vonatkozó mindennapi tapasztalatokból kiindulva a bölcselet 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 átvesszik Erich Fromm meghatározását a vallásról. Szerinte „a vallás bármely közösség által elismert eszme- vagy cselekvési rendszer, amely az individuum számára tájékoztatási keretet és odaadási irányt biztosít”. Segíti az embert abban, hogy megtalálja saját egységét, világképet 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 világképet adnak az embernek, hanem éppen azért 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 kapcsolatáról beszélnek (vö. BENKÓ, 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 koefficiense”. Flournoy szerint a pszichológusnak objektivitásra kell törekednie: kutatásai során ki kell zárnia a transzcendens valóság létére 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 Énkorlátlan élményt értünk, hanem olyan érzelmeket, meggyőződéseket és magatartásokat, amelyeknek ismereti összetevői kifejezetten valamilyen ember- és világfelettire 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 próbakőként 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 befoglalja 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 találkozik 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-túlvilágira utalnának, vele kapcsolnának 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, 198). 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 kielégítse önmegvalósítási igényét, amely valamiképpen mozgatja a csírájában meglévő „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 egyéni túlmutató 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 szerezni 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 készítenek 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, jöllehet azt is érzi, hogy ez nem abszolút. Néha pedig Freuddal azt szeretné, hogy ne az ösztönös „id”, az „ősválami”, 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 összpon-tosítani 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 közbejátszanak 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 fejt 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 belejátszának 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 kapok. Tételezzük 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 tartuk 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 érkeznénk oda, ahol a dimenzionálonológia második törvénye az emberre alkalmazható: ha nem háromdimenziós alakzatokat vetíték 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 fokig ellenőrizhető introspekció 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 tárni 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 tényezőknél 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 lélektan 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*. Schünemann, 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'Epi, 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: Kairosz, 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 lelkipásztori kódási 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 Religiosität 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., HELLMEISTER, 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
- JELENYI I., TOMCSÁNYI T., szerk. (1988) *Tanulmányok a vallás és a lélektan határterületeiről.* Kiadja a Római Katolikus Szeretetszolgálat Ifjúság- és Családsegítő Csoportja, és a Szeged-Csanádi Püspökség

- JELENYITS 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. (Hsrg.) *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 valláslélektan az ezredfordulón. *Pszichoterápia*, 10, 3, 197–204.

- TÓTH B. (1996) A valláslélektan szempontjai. Elméleti megfontolások a pasztorálpszichológia létjogosultságához. *Pszichoterápia*, 5, 251–277.
- UTSCH, M. (1998) *Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*. Kolhammer, 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/3². 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*