

---

*A valláspszichológia kiemelt kérdései*

---

## A FELNŐTTKOR VALLÁSOSSÁGA

SZENTMÁRTONI MIHÁLY

Instituto di Scienze Religiose  
Pont. Univ. Gregoriana, Olaszország  
E-mail: [szentmartoni@unigre.urbe.it](mailto:szentmartoni@unigre.urbe.it)

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

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

### BEVEZETŐ

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

## A FELNŐTTKORI VALLÁSOSSÁG ÉRZELMI DIMENZIÓJA, A PSZICHOSZEXUÁLIS STÁDIUMOK

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

### *A pszichoszexuális stádiumok szerepe*

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

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

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

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

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

### *A felnőttkori vallásosság pszichoanalízise*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## A FELNŐTTKORI VALLÁSOSSÁG KOGNITÍV DIMENZIÓJA, A TIPOLOGIÁK

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

### *Brown multidimenzionális tipológiája*

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

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

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

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

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

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

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

### *Kwilecki istenképre alapozott tipológiája*

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

A FELNŐTTKORI VALLÁSOSSÁG SZOCIÁLIS DIMENZIÓJA,  
AZ ÁTHAGYOMÁNYOZOTT IGAZSÁGOK SZEREPE

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

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

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

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

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

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

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

### *A törzsi vallásosságtól a személyi vallásosságig*

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

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

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

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

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

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

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

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

A FELNŐTTKORI VALLÁSOSÁG SZEMÉLYES DIMENZIÓJA,  
A VALLÁSTÓL A LELKISÉGIG

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## VÉGEZETÜL

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

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

## IRODALOM

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

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



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

## ADULTS' RELIGIOSITY

SZENTMÁRTONI, MIHÁLY

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

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