

MI A VALLÁSTUDOMÁNY – A LÉLEKTAN FELŐL NÉZVE

NÉMETH DÁVID

A vallástudomány nem kerülheti el, hogy a vallás szubjektív oldalával is foglalkozzék, ugyanígy a pszichológia sem teheti meg, hogy egy olyan általános emberi jelenséget, mint amilyen a vallás, figyelmen kívül hagyjon. A vallástudomány és a pszichológia határterületén kialakult egy sajátos tudományág, amit valláslélektannak nevezünk. A valláspszichológiát, mivel nem a vallással, hanem a vallásos jellegű átélésekkel és a vallásos indíttatású viselkedéssel (a vallásossággal) foglalkozik, és mivel kutatási eszköztárát és módszereit éppúgy, mint az eredményeinek előadási módját a pszichológiától kölcsönzi, a pszichológia és nem a vallástudomány részének kell tekintenünk.

Szinte attól a pillanattól kezdve, amikor a pszichológia elszakadt a filozófiától és önálló tudománnyá vált, foglalkoztatta művelőit a vallás kérdése. Önállósulásának az volt az alapja, hogy a spekuláció helyett a természettudományok mintájára, kísérleti úton kezdett adatokat gyűjteni az emberi lélek működéséről. Felvetődött a kérdés, hogy ilyen eszközökkel feltárható-e a vallásos gyakorlat lelki oldala.¹ Wundt még úgy vélte, hogy a kísérletezés módszere csak az elemi lelki jelenségek kutatására alkalmas, a magasabb pszichikus működések törvényszerűségei az emberi szellem termékeiből, vagyis a nyelv, a mitológia és a vallás tanulmányozásával ismerhetők meg. A vallással ezért a „népléktan” keretében foglalkozott.² Ezzel csírájában meg is jelent az a kettősség, ami mindmáig jellemzi a pszichológiát: a természettudományos-kísérleti és a szellemtudományos-hermeneutikai tájékozódás. Wundt tanítványa, Oswald Külpe önálló műhelyt hozott létre Würzburgban (1896), ahol a magasabb lelki folyamatok, mint pl. a gondolkodás empirikus vizsgálatát tűzte ki célul. Külpe teológus-tanítványai közül többen a valláspszichológia művelői lettek, köztük Karl Girgensohn Dorpatban (ma Tartu – Észtország) dogmatika-professzorként valláslélektani iskolát hozott létre. Itt a kísérleti pszichológia módszereivel vizsgálták a gondolkodási és érzelmi folyamatok szerepét a vallásos

¹ Wilhelm M. Wundt lipcsei laboratóriumának felállításától kezdve (1879) már programszerűen folytak empirikus lélektani kutatások.

² Wundt, W., *Völkerpsychologie. Mythos und Religion*, Bände 1–3. Leipzig 1905kk.

tudat működésében. Ugyancsak Wundt tanítványai között szerepel G. Stanley Hall, aki az amerikai valláslélektani kutatások egyik elindítója, valamint a francia valláspszichológia atyja, Theodor Flournoy. A 19. század végén és a 20. század első három évtizedében a valláslélektan mind Európában, mind pedig Amerikában hatalmas virágzást ért meg. Ennek ellenére nem tudott sem a pszichológia, sem a vallástudomány, sem pedig a teológia rendszerébe integrálódni. Jóllehet vizsgálódása tárgyát tekintve a vallástudományhoz tartozónak kellene éreznie magát, kutatási módszereinek és eszköztárának szempontjából a pszichológia része, eredményeinek a felhasználója pedig mindenekelőtt a vallásos embert tanácsoló teológia lenne. E három tudomány közötti kapcsolat fenntartásának és művelésének kiváló eszköze lehetne a valláslélektan. Hontalansága éppen ezért arra enged következtetni, hogy e tudományok valójában nem akarnak közösségre lépni egymással. Témánknál maradván, vessünk egy pillantást a pszichológia és a vallástudomány kölcsönös idegenkedésére.

KÖLCSÖNÖS IDEGENKEDÉS

A pszichológia nemcsak a vallástudománnyal nem tud mit kezdeni, de a valláslélektan is mostohagyerekként kezeli. Ha a pszichológia, a pszichiátria és a pszichoterápia nagy átfogó tankönyveit, ill. kézikönyveit átlapozzuk, alig találunk közöttük olyat, amely az ember vallásosságáról egyáltalán említést tenne. Az ellenpéldák többsége is inkább negatív értelemben, téveszmékkal, büntudattal, vagy a szektás viselkedéssel kapcsolatban szólnak a vallásról. Ez összhangban áll a Freuddal indult, s a pszichoanalízisben mindmáig fellelhető valláskritikai szemlélettel a pszichoterápián belül. Bár tagadhatatlan, hogy számos pszichés zavar hátterében szigorú vallásos neveltetés, szorongást keltő vallási hiedelmek, vagy a beteg életében aktuálisan is érvényesülő, lelkileg megterhelő vallási elvárások állnak. Pozitívan csak az egész embert szem előtt tartó, filozófiai tájékozódású lélekgyógyászok vonják be a vallást, ill. a vallásosságot a látókörükbe, mint az emberi élet egyik fontos dimenzióját.³ Az európai pszichológiáról azonban általánosan elmondható, hogy jobbra érzéketlen a vallás jelenségével szemben és peremre szorítja azokat a szakembereket, akik e kérdéskör iránt nyitottak és készek beható kutatások végzésére.

A pszichológia tartózkodó viszonyulása a valláshoz azért is különös, mert mindenekelőtt az emberi viselkedés és átélés megfigyelésével, leírásával, megér-

³ Vö. Kaiser, P., *Religion in der Psychiatrie*, Göttingen 2007, 297kk. Hasonló megállapításokat kénytelen tenni Lämmermann, G., *Einführung in die Religionspsychologie*, Neukirchen Vluyn 2006, 22kk. Újabb lélektani szakkönyvek között már található olyan, amely külön kitér a spiritualitás kérdésére, pl. Walach, H., *Psychologie, Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte*, Stuttgart 2005, 225kk.

tésével és bejósolásával foglalkozó tudományként értelmezi magát. Amennyiben a vallást világ- és életértelmezési rendszernek tekintjük, magától értődik, hogy a vallásos ember átélési módjait, a valósághoz való viszonyulását, magatartását, cselekedeteit és egész életvitelét alapvetően meghatározza hitbeli meggyőződése. Ha a mi felvilágosodás utáni, szekularizált világunkban is az emberek többsége a maga módján vallásosnak tartja magát – mennyivel inkább így van ez más kultúrákban –, akkor a pszichológia aligha hagyhatja figyelmen kívül a vallásosságot, vagy tágabb értelemben a világnézeti meggyőződést az emberi viselkedési és átélési módok megértésénél.

Idegenkedés figyelhető meg a vallástudomány oldalán is a pszichológia iránt. Bár komoly vallástudományi kézikönyvek külön fejezetet szentelnek a valláspszichológiai kutatási eredmények és elméletek ismertetésének,⁴ a vallástudomány (főképpen a vallásfenomenológia) részéről újra és újra megfogalmazódik az a gyanú, hogy a pszichológiai megközelítés éppen a vallás igazi magvát véti el, nem fér a vallás lényegének a közelébe, ezért óhatatlanul felszínes marad. A sajátosan vallási ugyanis a vallásos viselkedés és átélés pszichikus folyamatain kívül esik. Így a valláslélektan valójában a vallásról semmit nem tud mondani, illetve legjobb esetben is csak funkcionális szempontból tudja értékelni azt.⁵ Tartózkodásra inti a vallástudományt a lélektanul szemben az is, hogy a vallási jelenségek háttérben végbemenő pszichés történések sok esetben egészen profán okokkal és szándékokkal is magyarázhatók, ami arra csábít (és a pszichológiai valláskritika többnyire enged is ennek a csábításnak), hogy egy-egy vallási jelenséget pszichológiai szempontból egyfajta „nem egyéb, mint” értékeléssel semlegesítsünk és fosszunk meg vallási jellegétől. A vallástudomány (nem úgy, mint a teológia) az ellenkező törekvésnek sem szokott örülni, annak, amikor a pszichológia bizonyítékokat kíván szolgáltatni a vallás igazolása, vagy védelme érdekében. Ezek az aggályok kétségtelenül jogosak, mégis azt kell mondanunk, hogy a vallás megértésekor nem tekinthetünk el a vallást gyakorló embertől, már csak azért sem, mert a vallás az emberért van, pontosabban azért az emberért, aki gyakorolja. Hasznossága, egyáltalán értelme csak egzisztenciális hatásaiban ragadható meg, s ehhez a pszichológia eszközei nem mellőzhetők.

⁴ Pl. Stolz, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1997; Hock, K., *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.

⁵ Sokak véleményét tükrözik G. van der Leeuw mondatai: „A valláslélektan (...) a lelkit szeretné megérteni a vallásban és a vallással kapcsolatban. Amennyiben minden vallási jelenségben a lelki szólal meg és működik, úgy a pszichológiának és a fenomenológiának ugyanaz a feladata. A vallásban azonban több nyilvánul meg, mint pusztán lelki. Az egész ember részesül benne, válik benne aktívvá és megragadottá. A pszichológia csak akkor lenne itt illetékes, ha szellemtudománnyá változna át – amint egyébként gyakran teszi is.” In: uő, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970, 785k.

A valláspszichológia az a diszciplína a vallástudomány és a pszichológia határterületén, amely ablakot (vagy ajtót) nyit a két tudomány között. Ezen át tekint a pszichológia a vallástudomány eredményeire, és ezen át ítélni meg a vallástudomány, hogy miben segíti tájékozódását a pszichológia.

MI A VALLÁSPSZICHOLÓGIA?

A valláspszichológia feloldhatatlannak látszó dilemmája így fogalmazható meg: a vallás pszichológiai funkciójának, vagy pedig a psziché vallási funkciójának a vizsgálatával foglalkozzék.⁶ Mindkét álláspontnak megvannak a maga képviselői. Az előbbihez általában azok csatlakoznak, akiket mentálhigiénés érdekek vezérelnek. Vagy óvni kívánják az emberek lelki egészségét a szélsőséges vallási gyakorlattól (önsanyargatás, rituális előírások szigorú betartása stb.) és lelki zavarokat okozó hittartalmaktól (Isten büntetése, kárhozat stb.), vagy pedig a vallásosság jótékony pszichés hatásaira akarják felhívni a figyelmet (többlettartalékok a megküzdéshez, reménykedni tudás stb.). Az utóbbi álláspontot egyfelől azok osztják, akiket a vallásosság antropológiai alapjai érdekelnek, illetve a vallásosság motivációs hátterét kutatják, másfelől azok, akik apologetikus szándékkal ki akarják mutatni, hogy az ember szükségszerűen vallásos. A motiváció-lélektani, vagy neuropszichológiai tájékozódású kutatók mellett ebben a táborban találhatóak azok a szakemberek is, akik a valláslélektant nem empirikus, hanem szellemtudományként művelik. Számuk a mai időkben meglehetősen csekély.⁷

Egy általánosan elfogadott definíció szerint a valláspszichológia alkalmazott pszichológiai tudomány,⁸ amely lélektani eszközök segítségével az emberek azon egyéni vagy közösségi meggyőződéseit, viselkedési módjait és átéléseit, valamint a hozzájuk tartozó kulturális lecsapódásokat vizsgálja, amelyek valamilyen for-

⁶ Vö. Mann, U., *Einführung in die Religionspsychologie*, Darmstadt 1973, 60.

⁷ Elsősorban európai publikációk sorolhatók a szellemtudományos irányzathoz, a legújabb időkből pl. Fraas, H.-J., *Die Religiosität des Menschen*, Göttingen 1990; Heine, S., *Grundlagen der Religionspsychologie*, Göttingen 2005; Lämmermann, G., *Einführung in die Religionspsychologie*, Neukirchen-Vluyn 2006. Talán nem véletlen, hogy mindhárom szerző protestáns teológus. A valláspszichológia pszichológus művelői manapság szinte kizárólag empirikus módon járnak el, vö. Wulff, D.M., *Psychology of religion: classic and contemporary views*, New York 1991; Hood, R.W. – Spilka, B. – Hunsberger, B. – Gorsuch, R., *The Psychology of religion: an empirical approach*, New York 1996. áttakintéseit.

⁸ Ezt a legtöbb kutató által képviselt nézetet arra hivatkozva vitatja A. Vergote, hogy a valláspszichológiának nincs gyakorlati haszna, mint más alkalmazott pszichológiáknak, in: uő, *Religion und Psychologie*, in: Schmitz, E. (Hg.), *Religionspsychologie*, Göttingen etc. 1992, 11.

mában az érzékfölötti, metafizikai valóságra vonatkoznak.⁹ Más meghatározások hangsúlyozzák, hogy a valláspszichológia a vallásosság pszichológiája, amely a vallásnak minősített valóságelemek által meghatározott „tudatos és tudattalan érzelmeket, kognitív folyamatokat, szimbólumokat, kifejezési formákat, illetve közösségi kapcsolatokat” vizsgálja.¹⁰ Világos tehát, hogy a valláslélektan nem foglalkozik magával a metafizikai valósággal, sem e valóság manifesztációinak tartalmi kérdéseivel, igaz, vagy hamis voltával, hanem csak az ember pszichikus érintettségével. Vagyis a vallás szubjektív oldalát tekinti vizsgálata tárgyának. Maguk a lelki folyamatok persze, amelyeket elemez, sohasem sajátosan vallásiak, ezt a minőségüket az oki meghatározottságuk, illetve az irányultságuk adja. Éppen ezért a pszichológia egyedül nem tud különbséget tenni a vallási és nem vallási élmények, tapasztalatok és viselkedési módok között.¹¹ Nem tudja eldönteni, hogy pl. egy sportszarnokban összegyűlt tömeg különös viselkedését (futballmeccsen, rock-koncerten vagy tömeg-evangelizáción) vallási megnyilvánulásnak tekintse-e, és ha igen, akkor milyen kritériumok alapján. Kénytelen tehát a vallástudományhoz fordulni tanácsért.

MIT VÁR A VALLÁSPSZICHOLÓGIA A VALLÁSTUDOMÁNYTÓL?

A valláslélektan a vallástudományt kénytelen megkérdezni arról, hogy mi a vallás, mely jelenségek számítanak vallásiaknak, s a vallások milyen hittartalmakat és milyen szimbolikus-rituális, valamint etikai cselekvési mintákat kínálnak tájékoztató és élmény-feldolgozási lehetőségként a különböző emberi élethelyzetekben. A valláslélektan a vallástudománytól tudhatja meg, hogy a vallás milyen szerepet kíván betölteni, maga pedig igyekszik fényt deríteni arra, hogy ténylegesen milyen szerepet játszik a különböző közösségek és az egyének életében. A valláslélektan – anélkül, hogy az igaz-hamis, ill. a helyes-helytelen kérdésében állást foglalna –

⁹ Holm, N., *Einführung in die Religionspsychologie*, München/Basel 1990, 10., továbbá Rebell, W., *Psychologische Grundwissen für Theologen*, München 1988, 152.

¹⁰ Benkő A., A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig, in: Horváth-Szabó K. (szerk.), *Valláspszichológiai tanulmányok*, Budapest 2003, 36. Vö. Murken, S., *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit*, Münster etc. 1998,

¹¹ J. A. van Belzen, holland valláspszichológus arra a kérdésre, hogy valláslélektani szempontból mi a specifikus a vallásos tapasztalatban, azt kénytelen válaszolni, a valláslélektan csak azt tudja megmondani, hogy az elébe tárt, vallásnak ítélt élményleírásokban mi a pszichikus. Belzen, J. A. van, Was ist spezifisch an einer religiösen Erfahrung? – Überlegungen aus religionspsychologischer Perspektive, in: Ricken, F. (Hg.), *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004, 40kk.

vizsgálja és bemutatja, hogy az egyes vallási megnyilvánulások milyen pszichikus folyamatokkal kapcsolódnak össze, és milyen hatással vannak az életminőségre.

Mindenekelőtt a vallás fogalmának a meghatározását várja a valláslélektan a vallástudománytól, hogy kutatási területét behatárolhassa. Egyértelmű válasz helyett mindjárt kétféle vallásdefinícióval találkozunk.

a) A *szubsztanciális* meghatározások a vallás lényegét, a minden vallásban közös momentumot igyekeznek megragadni. Ebből a szempontból a legegyszerűbben ilyen definíció adható: a vallásban az ember az Istennel (istenivel, istenséggel) él át egzisztenciális találkozást és ápol az élet minden területére kiható kapcsolatot. A középpontban egy meghatározhatatlan, de mindent meghatározó valóság áll. Lehet istennek, szentségesnek, végső vagy transzcendens valóságnak, netán végső értelemhorizontnak vagy annak nevezni, ami feltétlenül ránk vonatkozik. Minél átfogóbban gondolkodunk, annál absztraktabb fogalmat kell találnunk. A valláslélektan nem a tartalom, hanem a találkozás, a megérintés mozzanata érdeklí és az, hogy ez az ember élete számára hosszú távon milyen következményekkel jár. Új motívumot jelent-e bizonyos cselekvéseire, netán az egész életvitelére nézve, megváltoztatja-e a világ- és önértelmezését, azaz létrehoz-e a korábbiaktól eltérő értelmzési sémákat a gondolkodásban. Mondhatni: a valláslélektan a szubsztanciális vallásértelmezést is funkcionálisra fordítja át. Mindjárt hozzá kell tennünk, az utóbbi évek kutatásai egyre nagyobb figyelmet szentelnek annak a körülménynek, hogy a hittartalmaknak, vagyis a vallási meggyőződések rendszerének mindenél meghatározóbb, irányító szerepe van a vallásos átélésekben és viselkedésben. A másik tényező – amitől e hatások ereje függ – a vallási meggyőződéselemek „centralitása” az egyén valóságértelmezési rendszerében. Hasonlattal élve, milyen gyakran veszi fel a „vallási szemüveget” a valóság megítélésekor és milyen színezetű ez a szemüveg (tartalmak).¹² Várható tehát, hogy a jövőben nagyobb hangsúlyt kap a valláslélektani kutatásokban a tartalmi szempont, nevezetesen az, hogy a vallás különböző emberi létkérdésekre és megoldást követelő élethelyzetekre vonatkozó értelmzési minták rendszere. Ugyanis a vallásosság minden egyes megnyilvánulásának a megértésében kulcsszerepe van ennek a szempontnak.

b) Természetszerűleg könnyebben csatlakozik a valláslélektan a *funkcionális* vallásfelfogáshoz. Ez a megközelítés valójában nem is azt kérdezi, hogy mi a vallás, hanem azt, hogy mire használja az ember a vallást. A laikus megfigyelőnek is feltűnik, hogy a vallásnak van egy kibontakozást segítő, nemes célok felé indító, jobbításokat előmozdító, lelkesítő, perspektívát nyitó, felszabadító funkciója. Nevezhetnénk ezt promotív funkciónak. Torzult formában ez érvényesül a rajongó

¹² S. Huber, Zentralität und multidimensionale Struktur der Religiosität, in: Zwingmann, Ch. – Moosbrugger, H. (Hg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung*, Münster etc. 2004, 79kk.; uő, *Zentralität und Inhalt, Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*, Opladen 2003, különösen 169kk.

vagy fanatikus vallásosságban. Egészséges megnyilvánulásaival manapság sajnos keveset foglalkoznak. Annál gyakrabban válik vizsgálat tárgyává a vallás megnyugtató, stabilizáló funkciója. Főként a szociológusok és szociálfilozófusok (pl. N. Luhmann, H. Lübbe)¹³ figyeltek fel arra, hogy az ember a vallás segítségével tud a leghatékonyabban úrrá lenni az életében újra meg újra előforduló véletlenszerű, befolyásolhatatlan, meghatározhatatlan eseményeken (az ún. kontingenciákon). A vallásos interpretáció lehetővé teszi, hogy az ember a véletlent szükségszerűként élje át, a megmagyarázhatatlan értelmet nyerjen a számára, és képes legyen elfogadni azt. Mivel a kontingencia-élmények soha nem küszöbölhetők ki az emberi életből – s ide nemcsak a sorscsapások, a betegség, a szenvedés és a halál tartozik, hanem a szeretet, a szerencsés egybeesések és a boldogság tapasztalatai is –, a vallások nyújtotta lehetőségekre mindig rá fogunk szorulni. A valláslélektan mindenekelőtt az egyéni élet stressz-helyzeteiben vizsgálja a megküzdés (coping) folyamatát és benne a vallási tartalmú helyzet- és önértékelési mozzanatokot. Kiderült, hogy a problémákkal, kilátástalan élethelyzetekkel való megbirkózás eredményessége nagyban függ attól, hogy az egyén kihívásként, megpróbáltatásként, vagy sorscsapásként értelmezi-e az adott helyzetet (s ebben a tekintetben nagy különbségek vannak vallásos és nem vallásos emberek között), és hogy miként becsüli fel saját képességeit, lehetőségeit, valamint a várható segítséget. A vallásos emberek általában isteni erőkre és szociális támaszra számítanak a saját erőtartalékaikat próbára tevő élethelyzetekben. A vallásosság intenzitása és jellege meghatározza a megküzdés stílusát is. Ritkábban fordul elő a csak magában bízó stílus, gyakoribb a felelősséget egészen Istennek átadó, vagy az Istennel együttműködve harcoló vallásos ember.¹⁴

c) Újabban segítséget vár a vallástudománytól a valláslélektan a *spiritualitás* fogalmának meghatározásában is. Szemben a vallással, a spiritualitáshoz nem tartozik koherens világ- és életértelmezési, valamint viselkedésorientáló (etikai) rendszer, nem tölt be társadalmi szinten integráló funkciót, és nem járul hozzá valamely meghatározható szociális identitás kialakulásához. Általánosan fogalmazva a spiritualitás egyéni igényeket kielégítő, sajátos képzeteket tápláló és egyedi cselekmények segítségével ápolt, közvetlen és bensőséges transzperszonális kapcsolat. Hitrendszerből, normarendszertől, intézménytől és emberi közösségtől független vallásosság.¹⁵ Helyesebben nem is feltétlenül vallásosság, hiszen elképzelhető nem

¹³ Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1977; Lübbe, H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz etc. 1986. Vö. Ammermann, N., *Religiosität als Kontingenzbewältigung*, Münster 2000.

¹⁴ A témakörhöz lásd: Pargament, K. I., *The Psychology of Religion and Coping*, NewYork/London 1997.

¹⁵ Vö. Martin, A., *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005; Bucher, A. A., *Psychologie der Spiritualität*, Weinheim/Basel 2007.

vallásos spiritualitás is. Egyes valláspszichológiai szerzők időszerűnek tartják, hogy a vallásléktan kutatási területének ne a vallásosságot, hanem a spiritualitást tekintsük. M. Utsch szerint „a 'privátvallás' vagy a 'személyes hit' tekintendő a valláspszichológiai kutatások tulajdonképpeni tárgyának. (...) A spiritualitás mint a hit gyakorlata, ill. mint egy meghatározott beállítottság hétköznapi életre váltása, a vallás empirikusan vizsgálható része.”¹⁶ Utsch azért érvel a spiritualitás-kutatás feladata mellett, mert e tágabb terület-meghatározásba beleérti a vallásosságot (lelkiséget, kegyességet) is, a vallásosság vizsgálatára való koncentráció viszont kizárná a vallásléktan látóköréből a spiritualitás számos, vallásokon kívül eső megnyilvánulását. Kár lenne, ha ez a tágítás egyben vallásléktani kutatásoknak az egyénre szűkítésével járna együtt.

d) Az elmúlt években, a spiritualitás-vita egyik folyományaként ismét megjelent az „*implicit vallás*” fogalma.¹⁷ Az elnevezés arra utal, hogy a vallás, ill. a vallásosság legjellemzőbb vonásai fellelhetők szekuláris kontextusban is (pl. a sport, a politika, a televíziózás, az internet-használat, az egészségkultúra stb. területén). Ha a vallás fogalmát kitérítjük, akkor lefedi azokat a jelenségeket is, amelyeket régen kvázi-, vagy pszeudo-vallásiaknak nevezünk, mert azt tartottuk róluk, hogy valláspótlékkul szolgáltak. Az újabb nézet szerint tartalmuktól függetlenül ezek is vallásoknak (vagy legalább a megélésük vallásosságnak) tekinthetők, amennyiben a vallásokra jellemző funkciót töltenek be. Ehhez persze a végső valósággal, vagy a transzcendenssel való kapcsolatot törölni kell a vallásosság ismérvei közül.¹⁸ Mely kritériumok maradnak meg akkor? Bailey hármat határoz meg: 1) személyes elkötelezettség, 2) olyan tartalmak, amelyek különböző valóságszinteket kapcsolnak össze értelmes egységbe, 3) intenzív foglalkozás egy olyan témával, amely egyéb életterületekre is messzemenő hatást gyakorol.¹⁹ Tatjana Schnell vallásléktani kutatásokra támaszkodva másféle kritériumrendszert állított fel. Ő is három olyan tipikus gondolkodási, élmény- és viselkedési mintát azonosított, amelyek minden vallásban és vallási mozgalomban megtalálhatók. Nála ezek: a mítoszok (kognitív

¹⁶ Utsch, M., *Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*, Stuttgart etc. 1998, 96k.

¹⁷ A fogalmat tudomásom szerint Edward Bailey kezdte el használni a '90-es évek elején, majd a jelenséget részletesen feltáró írása révén közismertté vált, vö. uő, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Leuven Weinheim 1997; Lásd még: Thomas, G., *Implizite Religion*, Würzburg 2001, Schnell, T., *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinnes*, Dissertation Trier 2004, http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2005/297/pdf/endversion_opus.pdf (25.5.2005)

¹⁸ Vagy pedig Thomas Luckmannal „kicsi”, „közepes” és „nagy transzcendenciáról” kellene beszélnünk, uő, *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialreform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*, in: Gabriel, K. (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh 1996, 17kk.

¹⁹ Bailey-t idézi T. Schnell, in: i.m. 9.

szempont), a rituálék (cselekvési szempont) és a transzcendálási élmények (átélési-érzelmi szempont).²⁰ A valláslélektan felől nézve lényeges, hogy e dimenziók kizárólag strukturálisan veendő általános érvényűeknek, olyan kereteket jelentenek, amelyek a legkülönbözőbb tartalmakkal telítődhetnek meg. Függetlenül a tartalmaktól Schnell szerint implicit vallásosságról kell beszélnünk, ha e három kritérium egyidejűleg érvényesül, és az egyén általuk végső értelemtapasztalathoz jut. Ennek alapján még nem mondható ki, hogy minden ember emberléténél fogva implicit módon vallásos, de az megállapítható, hogy az embernek az implicit vallásosságra diszpozíciója van.²¹

MIT KÍNÁL A VALLÁSPSZICHOLÓGIA A VALLÁSTUDOMÁNYNAK?

A vallápszichológia – ellentétben az elvárásokkal – nem szolgáltathat bizonyítékokat annak a tételnek az alátámasztására, hogy az ember szükségszerűen vallásos. Rámutathat viszont a vallásosság pszichikus hátterét jelentő hitfunkció egyetemes emberi voltára. Továbbmenve, a valláslélektan felmérések sokaságával igazolta, hogy az élményfeldolgozásban és a viselkedésszabályozásban meghatározó tényező lehet az egyén vallásossága. Az is kiderült viszont, hogy nem elég körütekintő egy olyan megállapítás, amely a vallást általában egészségkárosítónak tartja, vagy pedig általában az egészséges élethez szükséges tényezőként akarja beállítani, mert mindig a vallásosság jellegétől függ, hogy a hatásai segítik, kiteljesítik, vagy éppen akadályozzák, netán betegítően befolyásolják az érintett személy lelki működését.

a) Tertullianus egyik mondatára illő utalni, amikor azt a kérdést kezdjük boncolgatni, hogy az emberlét konstitutív része-e a vallásosság, vagy sem. Ő nem is csak általában az emberi lélek vallásos természetéről, hanem egyenesen a keresztyén voltáról beszél („...o testimonium animae naturaliter Christianae!” – „milyen tanúságtétele ez a természeténél fogva keresztyén léleknek!”).²² Bár ha a szövegkörnyezetet szemügyre vesszük, kiderül, hogy az egyházatya az emberek Isten nevét emlegető felsóhajtásaiból, vagy kritikus élethelyzetekben tett spontán megjegyzéseiből arra következtet, hogy nemcsak a természet, hanem az emberi lélek is szolgáltat istenbizonyítékot. Ugyanott később megállapítja, hogy az ember „azzá válik, nem születésétől kezdve keresztyén”. Ebben a kérdésben tehát Tertullianus nem elég meggyőző hivatkozási alap. Az anima naturaliter religiosa felfogást C. G. Jung mégis képviselhetőnek véli a 20. századi pszichológiában. Mivel megfi-

²⁰ Schnell, i.m. 17kk.

²¹ Uo. 19.

²² Tertullian (C. Becker – Hg.), *Apologeticum / Verteidigung des Christentums*, München 1992, 222k.

gyelése szerint az emberi lélek mintegy magától produkál vallási szimbólumokat és istenképeket, kijelenthető, hogy a természetéhez tartozik a vallási funkció.²³ Ez úgy lehetséges, hogy a numinózus (az isteni) a lélek mélyének, a kollektív tudattalannak a része. Az emberi léleknek ezen a szintjén az évmilliók során felhalmozódott közös tapasztalatkinccs energiával telített mintázatokban, archetípusokban van jelen. A vallási szimbólumok, képzetek és mítoszok ezek tudatosult megjelenései. Megteheti az ember, hogy nem vesz tudomást róluk, de megszabadulni nem tud tőlük, mert az isteni pszichikus valóság, a vallás pedig pszichikus funkció.

Tény, hogy sem a történelem, sem az etnológia nem ismer olyan társadalmakat, amelyekből a vallás egészen hiányozna, a mai pszichológia mégsem osztja azt a nézetet, hogy a pszichének lenne olyan működési módja, amit sajátosan vallásinak kellene neveznünk. Már csak azért sem, mert a vallás társadalmi-kulturális képződmény. Az egyén a maga élményeivel csatlakozik egy közösség vallási nézeteihez és szokásaihoz, mert csak így tudja értelmezni az átéléseit, vagy megfordítva, egy közösség vallásos meggyőződése és gyakorlata kínál értelmezési vagy újraértelmezési lehetőséget az egyén átélései vagy tapasztalatai számára. Vallásossá az egyén tehát azáltal válik, hogy az élményfeldolgozásában és viselkedésszabályozásában egy vallás értelmezési rendszere és életrendje középponti szerephez jut. A szociálpszichológia attribúcióelmélete nagy segítséget jelentett a valláslélektannak a folyamat leírásában és megértésében.²⁴ Innen merített bizonyítékokat arra, hogy az élmények feldolgozásában és a viselkedésszabályozás folyamataiban milyen nagy jelentősége van az értelmezéseknek. Vagyis annak, hogy mit hiszünk (véltünk) a külső és a belső adottságokról és hatótényezőkről. Az értelmezés a hétköznapi élethelyzetekben túlnyomó részben hit-aktus eredménye, kevésbé empirikusan ellenőrzött összefüggések alkalmazása. Az ember tehát természeténél fogva hisz – nem pedig vallásos –, azaz homo naturaliter credulus. Akár úgy is mondhatnánk, hogy természeténél fogva hiszékeny. Kénytelen hit-alapon meghozni a döntéseit, mert még a jelenben sem tud minden körülményt figyelembe venni, és tudományos objektivitással mérlegelve értékelni a helyzeteket s így kialakítani a viszonyulását hozzájuk, még kevésbé teheti ezt meg a jövőre nézve. Ezért mind a jelen, mind a jövő értékelését hit-aktusként végzi el. A leghétköznapibb életszituációkat sem lennének képesek kezelni, ha nem tudnánk hinni. A hitfunkció a lelki működésünk természetes sajátja. Nem a vallásosságra van meg a természetes képességünk, hanem a hívésre.²⁵ A természetes hit természetéhez tartozik persze, hogy az értelmezések-

²³ Jung, C. G., *Psychologie und Alchemie*, G. W. Bd. 12. Olten 1972, 26k.

²⁴ Lásd e kérdéshez Bernard Spilka és munkatársai több tanulmányát, különösen: Spilka, B. – McIntosh, D.N., Attribution Theory and Religious Experience, in: Hood, R. (Ed.), *Handbook of Religious Experience*, Birmingham 1995, 421kk., valamint Hood, R.W. et al., i.m. 26kk.

²⁵ Vö. Huth, W., *Glaube, Ideologie und Wahn*, Frankfurt/M., Berlin 1988, 29kk; Lüssi, P., *Atheismus und Neurose*, Göttingen 1979, 24kk.

hez megkérdőjelezhetetlen támpontokat keres. Ilyet egyrészt a legközvetlenebbül tapasztalhatóban, ellenőrizhetőben, mérhetőben találhat (csökkentve a hitben adott értelmezés bizonytalansági fokát), másrészt a végsőben (növelve az értelmezéshez kapcsolódó bizalom mértékét). A vallásosság tehát a természetes hit mozgásterének egy sajátos dimenzióval (a végső valósággal mint vonatkoztatási kerettel) történő kitágítása. Gerhard Baudy hasonló értelemben mondja, hogy a vallás a tapasztalati valóság „szcénikus kiegészítése”.²⁶ Kifejti, hogy az élővilágban minden faj adottságai meghatározott környezetre vannak szabva. A megfelelő környezet lehetővé teszi a faj egyedei számára, hogy a velük született öröklött tulajdonságaikat kibontakoztassák. A környezet és a szervezet összejátszanak. Az ember esetében nincs meg ez az egymást kiegészítő kapcsolat. Fontos elemek hiányoznak a környezetéből ahhoz, hogy minden igénye beteljesüljön (hiányzik pl. a „halhatatlanság füve”). Ezért az ember mesterségesen, civilizációs és kulturális produktumokkal, vagy akár fantáziával pótolja a hiányokat. Erre szolgál a vallás is.

Témánk szempontjából figyelemre méltó még Hans-Ferdinand Angel neuropszichológiai indíttatású feltevése arról, hogy a kogníciók és az emóciók mellett van egy harmadik meghatározó tényező is az ember átéléseiben, élményfeldolgozásában, motivációs világában és viselkedésében, a „kredíciók” köre.²⁷ A kredíció a hit megjelölésére szolgáló pszichológiai fogalom, amelynek nem kell feltétlenül transzcendens tartalmakhoz kapcsolódnia. Ide tartozik minden, amit az ember vél, sejt, remél, vagy amiről meg van győződve anélkül, hogy objektív tényyszerűségét igazolni tudná. A kredíciók szoros összefüggésben állnak a kogníciókkal és az emóciókkal. A kapcsolat mindkét irányban kölcsönös: „minden kogníció tartalmaz emocionális és kreditív mozzanatokat, amint az emóciók sem írhatók le kogníciók és kredíciók nélkül”.²⁸ Megtörténhet azonban, hogy a kredíció ellentétbe kerül a kogníciókkal, és erős szövetségest talál az érzelmekben („credo quia absurdum”), vagyis a hit lelkesen és állhatatosan kitarthat olyan tartalmak mellett, amelyek szemben állnak minden ésszerű megfontolással. Máskor meg a hit az értelemmel lép „koalícióra” bizonyos érzelmekkel, elementáris vágyakkal vagy félelmekkel szemben (lásd: szenvedés vállalása nemes célokért). Az is előfordul, hogy

²⁶ Baudy, G., Religion als 'szenische Ergänzung', in: Stolz, F. (Hg.), *Homo naturaliter religiosus*, Bern 1977, 65kk.

²⁷ Angel, H.-F., Religiosität als menschliches Potenzial, in: Uő. (Hg.), *Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen*, Stuttgart 2006, 69kk.; Uő, Neurotheologie, in: *Religionspädagogische Beiträge*, 49/2002, 107kk. Angelmotivációlélektani jellegű elméletéhez jól illeszthető R. Cloninger személyiséglélektani megállapítása arról, hogy a karakternek az önirányítottság és az együttműködési készség mellett a harmadik faktora a transzcendenciaélmény. Vö. Rózsa S. et al, *Temperamentum és karakter: Cloninger pszichobiológiai modellje*, Budapest 2005.

²⁸ H.-F. Angel, Religiosität als... 75. A további idézett gondolatok is ebből az írásból valók.

ugyanazon kredícióhoz az egyik emberben pozitív, a másikban negatív érzelmek kapcsolódnak (pl. „Az Úr uralkodik” hitvallási tartalom egyesekben félelmeket, másokban meg bizalmat és felszabadultságot vált ki). A vallás a végső valóságra irányuló kredíciók rendszere. A váratlan, a kiszámíthatatlan és befolyásolhatatlan eseményekkel kapcsolatos ún. „kontingencia-tapasztalatok” feldolgozásakor az ember általában csak ilyen jellegű kredíciókkal boldogul.

Angel elmélete a kogníciók és kredíciók megkülönböztethetősége (és egybeesései!) szempontjáról pontosításra szorul. Nem különülnek el benne eléggé a funkcionális és a tartalmi vonatkozások sem.

b) A valláspszichológia segíteni tud a vallástudománynak a jelenlegi vallásgyakorlat szubjektív oldalának vizsgálatában. Kidolgozta azokat a kvantitatív mérési eszközöket és kvalitatív vizsgálati módszereket, amelyek alkalmasak a vallási jelenségek pszichikus összetevőinek sokoldalú feltárására. Meg kell jegyeznünk, hogy a mai valláslélektan szinte kizárólag empirikusan tájékozódik. A még néhány évtizeddel ezelőtt is jelentős, pszichoterápiás tapasztalatokból táplálkozó hermeneutikai szemlélet erősen háttérbe szorult.

Néhány területen az utóbbi években különösen is élénk kutatómunka folyt:

– Kiemelkedik ezek közül a már említett *megküzdés* folyamata. Általánosan elmondható, hogy a vallásos emberek súlyos élettörténeti krízisek idején lényegesen eredményesebbek a megküzdésben, mint a nem, vagy kevésbé vallásosak, hétköznapi életfeladataik megoldásánál azonban rosszabbnak tűnnek az esélyeik. Szemben a korábbi sejtésekkel, az öntudatos, határozott, az isteni segítségre nem számító megküzdők nem tudnak hatékonyabban úrrá lenni a lelkileg próbára tevő élethelyzeteken, mint az Istenre hagyatkozók. Kiugróan erős stressz esetén még a teljesen passzív, mindent az Istentől váró hívő emberek is jobban boldogulnak. Ők ugyanis – éppen a küzdelem feladása miatt – könnyebben el tudják fogadni a megváltoztathatatlant.²⁹ A vallásos ember tarsolyában egész sor olyan helyzetértelmezési lehetőség van, ami erőt ad a harc folytatásához, kitartásra buzdít, képessé tesz a szenvedés vállalására, vagy éppen felment a teher hordozása alól.

– Behatóan kutatja a valláslélektan a *vallásosság és a lelki egészség* kapcsolatának a kérdését. Az eddigi eredmények összehasonlításából megtudhatjuk, hogy nem a vallásosság megléte vagy hiánya áll összefüggésben a lelki egészséggel, hanem a minősége.³⁰ Azok a vallásos emberek, akiknek a vallásossága kívülről motivált (extrinzikus), a vallást eszköznek tekintik arra, hogy biztosítottnak

²⁹ Vö. Dörr, A., *Religiosität und psychische Gesundheit*, Hamburg 2001, 215kk.

³⁰ Az eddigi kutatásokat referálja Schmitz, E., *Religion und Gesundheit*, in: Uő (Hrsg.), *Religionspsychologie*, Göttingen 1992, 131kk.; az alábbiakhoz lásd még Wolf, S. – Deusinger, I. M., *Religiöse Orientierung und Psychische Gesundheit verschiedener Statusgruppen*, in: Moosbrugger, H. – Zwillingmann, Ch. – Frank, D. (Hrsg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten*, Münster/New York 1996, 77kk.

érezhessék magukat a szenvedések és a halál ellen, hogy reménykedhessenek a vágyaik megvalósulásában, és hogy igazolást nyerjenek életvitelükre. Minél jellemzőbb a vallásosságnak ez a haszonelvű formája valakinek az életében, annál labilisabb érzelmileg, annál alacsonyabb szinten áll az önbecsülése és annál valószínűbb, hogy az istenképe negatív vonásokat mutat, így az isten-kapcsolatát is szorongás kíséri. A belülről motivált (intrinzikus) vallásosságú személy életének alapja és minden tekintetben meghatározója a hit. Összhangra törekszik a vallási meggyőződése és az életvitele között. Ez a vallási beállítottság pozitív érzelmi telítettségű isten-kapcsolattal és alacsony neuroticizmus-értékekkel jár együtt. Az ilyen személy szabad az aggodalmaskodástól és a szorongásoktól, érzelmileg stabil és kiegyensúlyozott, ha nem is kiugróan magas az önbecsülési szintje. Érdekes eredménye a vizsgálatoknak az, hogy a mérések megközelítő értékeket mutatnak a meggyőződéssel valláselleneseknél, mint az intrinzikus típusú vallásosaknál. Ők is határozott érzelmi stabilitást mutatnak. Joggal vetődik fel a kérdés, hogy nem a világszemléletet és az életvitelt meghatározó elkötelezettség van-e inkább összefüggésben a lelki egészséggel, mintsem a vallásosság.

– A 80-as évek eleje óta megállás nélkül folynak kutatások a vallásosság, a vallási ítéletalkotás és a moralitás *élettörténeti alakulásának* felderítése ügyében.³¹ Az eredmények arról győznek meg, hogy legalábbis az egyén oldalán nem beszélhetünk a vallásról úgy, mint jól körülhatárolható jelenségkörrel, ill. létdimenzióval, de még érett vallásosságról sem igen lehet szó, mert a vallás az egyéni megélés szintjén állandóan változik, alakul, differenciálódik, a különböző életkorokban más és más modalitásokban jelentkezik. Ezért ha a vallásosság jellemzőiről beszélünk, akkor mindig meg kellene kérdeznünk, hogy az élettörténeti differenciálódás melyik fokán levő vallásosság jellemzőit keressük. Hozzá kell tennünk, hogy az utóbbi évek kutatásai több szempontból megkérdőjelezték a fejlődési fokok, ill. stádiumok szerint tájékozódó modell tarthatóságát és egy biográfiai-narratív megközelítési módot tartanak indokoltnak, amely hangsúlyozottabban számol a környezeti hatásokkal és az élettörténet kulcseményeivel. Eszerint minden ember vallásosságának egyéni mintázata van.

– S végül a mögöttünk álló két évtizedben újabb lendületet vett a valláspszichológia történetének a hajnalán oly központinak számító *megtérés-kérdés* kutatása. A mai felfogás eltávolodott a hagyományos, páli paradigmától, mely szerint a megtérő eddigi életvitele és felfogása válságba kerül, majd történik az életében egy fordulat, amelynek ő maga csak passzív résztvevője. A pszichológus

³¹ Fowler, J. W., *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991.; Oser, F. – Gmünder, P., *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Gütersloh 1988 (2.); Oser, F. – Althof, W., *Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich*, Stuttgart 2001. (4.)

számára az az izgalmas kérdés, hogy milyen belső motiváció és mely külső hatások összjátéka hozza el a fordulat pillanatát, és mi megy végbe a megtérő személyiségében, mitől válik új emberré. A mai kutatók abból indulnak ki, hogy a megtérő aktívan keres, ő akar csatlakozni egy új közösséghez, ő kíván azonosulni annak tagjaival, látásmódjukkal és életvitelükkel, és át szeretné élni mindazt, amit ők átéltek. A megtérés eszerint elsősorban nem belső átalakulás, hanem kontextusváltás. Ennek a szemléletnek a narratív megtéréskutatás felel meg leginkább, amely a megtérés-elbeszélésekben nem az eseményt magát és az ahhoz tartozó szubjektív élményeket vizsgálja, hanem azok kommunikatív értékét: miként fejezi ki az elbeszélés a megtérő azonosulását az új közösség megtérő-szerep kínálatával, hogyan strukturálja át a megtéréstörténet a megtérő egész élettörténetét, miként ad új értelmet az addig történeteknek és mennyire határozza meg az elkövetkező eseményekkel kapcsolatos várakozásokat.³²

E fő kutatási témákon kívül természetesen még számos más vallási jelenség (misztikus átélések, imádkozás, rituális cselekmények, szimbólum-használat stb.) lelki oldalának a vizsgálatával kíván hozzájárulni a valláslélektan a vallástudomány ismeretanyagának gyarapodásához.

³² Popp-Baier, U., Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie, in: Henning, Ch. – Murken, S. – Nestler, E. (Hg.), *Einführung in die Religionspsychologie*, Paderborn 2003, 94kk.; Henning, Ch. – Nestler, E. (Hrsg.), *Konversion*, Frankfurt/M, 2002.; Knoblauch, H. (Hg.), *Religiöse Konversion*, Konstanz 1998.

VALLÁSTUDOMÁNYOK – A JOGTUDOMÁNY OLDALÁRÓL NÉZVE

ZLINSZKY JÁNOS

A Magyar Tudományos Akadémia mint önkormányzattal rendelkező közalapítvány a magyar jogrendben megkapta azt a jogosítványt, hogy a tudományos kutatásokat szervezze, a tudományos minősítéseket megadja, a költségvetés keretében a közkiadások között a tudományos célra rendelt anyagi eszközök elosztása, felhasználása tárgyában véleményezési-javaslattevési jogosultsággal rendelkezzen, ezzel megvalósítandó az alkotmány szerint (Alk 70/G /2/) a tudományos és művészeti élet szabadságával kapcsolatban a tételt, hogy **tudományos igazságok kérdésében dönteni, kutatások tudományos értékét megállapítani kizárólag a tudomány művelői jogosultak.**

Az Alkotmány nem mondja meg, kik a tudomány művelői. Azt sem határozza meg, hogy mi a tudományos élet, melynek szabadságát a Magyar Köztársaság tiszteletben tartja és támogatja. E tekintetben, úgy tűnik, a Magyar Köztársaság hatalmi apparátusának igazgatási jogosítvánnyal ellátott tisztségviselői jogosultak, ill. kötelesek állást foglalni. A „tiszteletben tartja és támogatja” szöveg ugyanis parancs a jog nyelvén, állami feladatot, közfeladatot fogalmaz meg. Ha nem tesznek ennek eleget, alkotmányos mulasztásban vannak az állam hatóságai, tisztségviselői, ha tévesen, vagy nem a szabadság körébe eső szempontok szerint cselekszenek, alkotmányellenesen járnak el.

A szabadságok biztosítása vonalán a jogosultak – a kutatók, a tudomány művelői és a felsőoktatásban képzést keresők – követelhetik a köztársaság szerveitől a tudományos kutatás tárgyi előfeltételeinek biztosítását, az intézményhálózat fenntartását és szükség szerinti bővítését. Alkotmányos elv, hogy a szabadságjog biztosítása terén elért társadalmi szintet nem szabad csökkenteni kényelmi vagy pénzügyi szempontok kedvéért. Az Alkotmány szerint szabadságaik védelmében a tudomány/ok/ művelői (és keresői) részére, ha e vonatkozásban jogaik csorbulnak vagy eszközök híján ellehetetlenülnek, biztosítani kellene a bírói utat. Ám ebben – erről szóló törvény híján – a rendes bíróságok nem illetékesek, közigazgatási bíróság nincs, és az Alkotmánybíróság ilyen irányú, korántsem teljes jogosítványai is megvonattak. Úgy vélem, fennáll e téren az alkotmány sérelmére a törvényhozás mulasztása, amikor folyamatosan késik a jogorvoslati lehetőség megalkotásában.