Benkő Antal

BEVEZETÉS A VALLÁS/ LÉLEKTANBA

tkk
teológiai kis- könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR IV/2a

Benkő Antal: Bevezetés a vallászlélektanba

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Szentmártoni Mihály (Zágráb) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München)

BENKŐ ANTAL

Bevezetés a valláslélektanba

Róma 1979

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

ELÖLJÁRÓBAN

A teológia Istent, kinyilatkoztatását és megváltói működését értelmezi az embernek. Ugyanakkor nyilatkozik az emberről, értékéről és Isten rendelte magatartásáról. Mindezt az idők igénye szerint. Azaz szem előtt tartja nemcsak azt, hogy milyen fontosabb kérdések merülnek fel az egyes korokban Istenről és az emberről, hanem igyekszik párbeszédbe lépni a korabeli tudományokkal, főként ha ezek kifejezetten is Istenről és az embernek hozzá való kapcsolatáról tárgyalnak. A vallás-pszichológia, mint neve is jelzi, egyike ezeknek a tudományágaknak.

A pszichológia (lélektan) mindig jelentős szerepet töltött be a teológiai kérdések vizsgálatánál. A lélek és a főbb lelki tevékenységek: az értelem, akarat, érzelmek szabatos meghatározása befolyást gyakorolt az erkölcstanra. A lélek halhatatlanságának értelmezése pedig a dogmatikus teológia egyik fő feladata volt. Érthető tehát, hogy Platón és Arisztotelész pszichológiája századokon keresztül végigkíséri a legnevezetesebb teológusok magyarázatait.

A múlt század második feléig azonban a pszichológia csaknem kizárólag bölcseleti elvekre és módszerekre alapult. Maga a kérdésfelvetés is ilyen jellegű volt: az ember sajátos létének és tevékenységének megértése. Az általános létkategóriák alkalmazásából igyekeztek levezetni a lélekre vonatkozó főbb állításokat. Ezek azonban nem sok támaszt nyújtanak, amikor azt próbáljuk megérteni: milyen fokokon megy keresztül konkréten az ember, amíg a gyermek szótlanságából eljut a felnőtt tudós elvont ítéleteiig. Vagy nem volt kutatás tárgya, hogy milyen a

gyermek és milyen a felnőtt Isten-képe. Az ún. « racionális pszichológia » mellett még nem fejlődött ki az « experimentális pszichológia », a kísérleti lélektan.

Ma, amikor pszichológiáról hallunk, leginkább nem a régi, bölcseleti, hanem a kísérleti lélektan jut eszünkbe. Félreértések elkerülése végett sokan az elsőt bölcseleti antropológiának nevezik, a másodiknak tartják fenn a pszichológia megjelölést, jóllehet a kettő között nehéz pontos választóvonalat húzni. Teljesítményekre épült és a személyiség kiteljesedését hangsúlyozó korunkban az új pszichológia fontosabbnak tűnik, mint a bölcseleti lélektan. Bár sokkal több tanulmány jelenik meg a kísérleti lélektan terén, ez nem pótolja a bölcseleti kutatást; sőt igen sokszor fel is tételezi. Könyvünk célja a kísérleti pszichológia (amit a következőkben egyszerűen pszichológiának hívunk) vallásra vonatkozó főbb kutatásainak ismertetése. Az idevágó bölcseleti kérdésekről Hardy Gilbert Vallásbölcseleti bevezetésében *találhatunk eligazítást a Teológiai kiskönyvtár sorozatban* (Róma 1977).

Nevesebb pszichológusok: Wundt, Freud, James kezdettől fogva vizsgálat alá vetették a vallásos megnyilvánulásokat is. Ha a pszichológia basznosnak mutatkozott olyan problémák megvilágításánál, mint a művészet, a tanulás, a munka, a fejlődés kérdései, miért ne szolgálhatna a vallási kifejezési formák, a rituális cselekedetek, az imádság stb. pontosabb megismerésére? S talán arra is feleletet tud adni, hogyan keletkezett a vallás? — Nem térhetünk ki minden részletkérdés ismertetésére. Mindenekelőtt azt szeretnénk bemutatni, hogyan közeledik egy tudományág olyan kérdések tanulmányozásához, amelyeknek vizsgálatát 50-60 *évvel ezelőtt sokan még föl sem vetették, vagy a teológia és filozófia kizárólagos területének tartották.*

Az első fejezetben rövid összképet kívánunk nyújtani a vallápszichológia kifejlődéséről és mai helyzetéről. A

másodikban Freudnak, Marx és Nietzsche mellett korunk egyik legbefolyásosabb valláskritikusának rendszerét tárgyaljuk. A harmadikban Jung és Fromm főbb gondolatait ismertetjük. Ők Freudéval rokon elgondolásból indulnak ki, de ellenkező eredményre jutnak: értékelik a vallást. A vallás és hit főbb lélektani összetevőit vizsgáljuk a negyedik fejezetben, és a keresztény élet néhány problémájára igyekszünk pszichológiai szempontból rávilágítani. Különösen ehhez a fejezethez nyújt értekes kiegészítést Szentmártoni Mihály A személyi érettség felé *c. tanulmánya (tkk IV/2b, Róma* 1978).

I. A VALLÁSPSZICHOLÓGIA KIFEJLŐDÉSE ÉS HELYZETE

Szent Ágoston Vallomásain keresztül évszázadok óta az Isten-keresés és a vele való találkozás élménygazdagsága tárul fel az olvasó előtt. Nagy Szent Teréz, Szalézi Szent Ferenc és sok más kiváltságos személy nemcsak élte az Istennel való egyesülés titkát, hanem írásai révén másoknak is hozzáférhetővé tette. Ennek ellenére a tudományos vallápszichológia kezdetét a múlt század végére, századunk elejére teszik. A szórványos és spontán leírások helyét ekkor veszi át a rendszeres kutatás.

Döntő szerepet játszott ebben egyrészt a vallástudományok kifejlődése, másrészt a pszichológiának tudományos rendszerré való kidolgozása. Sok szempontból még ma is a kettőnek egymáshoz való viszonya tükrözi a vallás-lélektan sajátos álláspontját. Még inkább áll ez a vallás-pszichológia kifejlődésére.

A vallástudományok (vallástörténelem, összehasonlító vallástudomány, vallásbölcselet) a múlt században indultak virágzásnak. A szellemtudományok megerősödtek, és a keresztény kultúrán túl kezdték feldolgozni a nemrég megismert primitív népek és az ősi, ázsiai kultúrkörök vallásáról szerzett ismereteket. Elég legyen evvel kapcsolatban M. Müller, E.B. Taylor, R.R. Marett és J.G. Frazer nevét említeni. (Lásd Hardy Gilbert: *Vallásbölcseleti bevezetés*, tkk I/3, 35-45.) Fő kérdésük a vallás eredete volt: Hogyan tudna erre megoldást adni az etnológia? Melyik az emberiség legősibb vallásformája? Az egyistenhit? az animizmus? A mágia vallásnak tekinthető, vagy már nem az? Melyik a legfejlettebb vallás? Ezeknek a

problémáknak kutatásába kapcsolódik bele W. Wundt, akit a modern lélektan megalapítójának tekintenek.

1. Wundt (1832-1920) kísérletek útján akarta megállapítani a pszichikai folyamatok mibenlétét és működését, mert a természettudományok is kísérleti úton érték el nagykorúságukat. De lehet-e az önmagukban láthatatlan lelki folyamatokat kísérletnek alávetni? Lehet — mondja Wund —, mert fiziológiai reakciókat váltanak ki. Ezeket pedig tudjuk mérni, ellenőrizni. Tett azonban egy megszorítást: az ún. felsőbbrendű lelki folymatoknak (vagyis az értelmi és akarati tevékenységeknek) nincs meghatározott fiziológiai kifejezőjük. Hasonlóképpen nem beszélhetünk fiziológiai reakciókról a közösséget jellemző pszichológiai jelenségeknél sem. Így ezeken a területeken Wundt szerint szorosan vett kísérleti módszert nem alkalmazhatunk. Helyette az összehasonlító módszert kell igénybe venni. Evvel próbálta lélektanilag értelmezni a közösségi élet három legfontosabb megnyilvánulását: a nyelvet, a mítoszokat és a szokásokat. Szerinte a vallás a mítoszok körébe tartozik; kezdete ezekhez kapcsolódik. Nem az egyén pszichológiáját tükrözi, hanem a közösségét. Mágikus cselekedetek, szimbólumok a közösségben születnek. Amikor az egyéni szükségletekhez alkalmazkodó szimbólumok elvont szinten lassan kiépülnek, « a vallás az érzelemre magára húzódik vissza », s külső kultusz nélkül is fenn tud maradni. Ez ment végbe Wundt szerint pl. a brahmanoknál. Így lehetne megmagyarázni a következő tényt: míg a nyelvnél a képzetek, a szokásoknál az akarat, addig a mítoszoknál és a vallásnál az érzelem a döntő.

Wundt fejtegetései nem néprajzi vagy filozófiai, hanem pszichológiai jellegűek. Ahogy mondja: nem a vallás, a nyelv és az erkölcsök puszta jellemzését óhajtja adni vagy értékét feltárni, hanem lelki kifejlődésük módját. Befolyása maradandó lett. Bár kevesen követték

elgondolását a pszichológusok közül a valláskutatás terén, állásfoglalása Freudon és Külpén keresztül ellentétes irányok megteremtéséhez vezetett. Ezeknek kihatását még ma is érezzük.

2. W. James (1842-1910), akit az amerikai pszichológia megteremtőjeként emlegetnek, szintén foglalkozott valláslélektannal *Varieties of Religious Esperiences* (A vallási tapaszatalat sokfélesége) c. munkájában. Ő nem a primitív vallásos megnyilvánulásokból indul ki, hanem ellenkezőleg: a misztikusok, a nagy lelki írók (imádságok, keleti és nyugati szent könyvek) vagy más vallásos személyek közléseiből. A vallásosság legfontosabb mozzanata a megtérés. Az ember érzi, hogy rosszul cselekedett, s ugyanakkor észreveszi, hogy valami « több » (*more*) is működik felsőbb énjében. S ez a « több » James szerint ugyanaz, mint aki rajta kívül is tevékeny a mindenségben, s akivel ő kapcsolatba léphet. A pszichológus ennek a viszonynak emberi oldalát kutatja. Főként azt, hogyan nyilvánul ez meg egyeseknél vagy különféle csoportoknál: normális emberekben, betegekben, más-más vallásban. A vallásos élmény szerinte nem egyetlen tényezőtől, pl. az ösztöntől függ: minden lelki képességnek része van benne. Legfőképp az érzelmeknek, amelyeken keresztül mintegy a tudatalattiból árad belénk az, amit vallásos tapasztalatnak lehet nevezni. Így érthető, hogy a vallásos élmény — bár szerinte irracionális elemek jellemzik — nem patológikus tünet. Ellenkezőleg: normális és pozitív szerepet tölt be az ember életében.

W. James befolyása ma is fellelhető, főleg az amerikai valláspszichológusoknál (pl. G. Allport, P.G. Pruyser). De nem maradt hatás nélkül C.G. Jungra sem. Maga James — Wundthoz hasonlóan — nem végzett rendszeres kísérleteket vagy más részletkutatásokat a valláslélektan terén. De működése egybeesik E.D. Starbuck és

St. Hall tanulmányaival, és ezekhez mintegy elméleti megalapozást ad. Ők az ifjúság megtérési folyamatát kutatták, ami egyes protestáns felekezeteknél fontos lépést jelent az egyén vallási életében. Kérdőíveket dolgoztak ki, és a beérkezett válaszokat statisztikailag kiértékelték. Így sikerült nekik igénybe venni a modern lélektan egyik eszközét és módszertani eljárását a vallásos élet pontosabb megismerésére.

3. Wundt egyik volt munkatársa, O. K ü l p e (1862-1915) nem fogadta el mestere kiindulópontját, ti. hogy a felsőbbrendű lelki folymatokat nem lehet tudományos kísérleti módszerekkel vizsgálni. A vezetése alatt álló ún. würzburgi iskola éppen az akarati és értelmi működést kezdte kutatni a *systematische experimentelle Introspektion* (rendszeres kísérleti belső megfigyelés) révén. Ehhez a csoporthoz tartozott N. Ach, K. Bühler, A. Michotte, J. Lindworsky és még sokan mások. Bonyolult feladatok megoldására kaptak felszólítást a kísérleti személyek (pl. szorzás vagy választás több feladat között stb.), de mielőtt végrehajtásra került volna a sor, újabb felhívást kaptak: írják le, mi ment bennük végbe. Csak egy lépéssel kellett tovább menni: a módszert vallásos tárgyakra alkalmazni, és új lehetőségek nyíltak meg a valláspszichológia előtt.

K. G i r g e n s o h n (1875-1925) dorpati evangélikus teológus (innét a « dorpati iskola ») lett az úttörő 1921-ben kiadott monumentális tanulmányával: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens* (A vallásos élmény lelki felépítése). Rövidesen számosan csatlakoztak hozzá; elsősorban W. Gruehn (1887—1961) és G. Wunderle (1881—1950) nevét kell evangélikus, ill. katolikus részről kiemelnünk. Velük dolgozott Vető Lajos későbbi evangélikus püspök is. Több tanulmánya jelent meg az *Archiv für Religionspsychologie*-ben (ezt a folyóiratot 1914-ben indította meg W. Stählin és K. Koffka, ügyve-

zetője 1927—1959 között W. Gruehn, azóta W. Keilbach), és 1965-ben Gruehn nyomán kiadta *Tapasztalati vallaslélektan* c. könyvét.

Girgensohn vallásos verseket olvastatott fel a kísérleti személyekkel. Ehhez fűzték élményeik leírását. De előbb más anyagon megtanította őket belső életük megfigyelésére, önmaguk szabatos kifejezésére. Egyes pszichológiai iskolák azt az ellenvetést teszik, hogy bármilyen előkészítés már hamisításhoz vezethet a megfigyelésnél. Mások kifogásolják az introspekció szinte kizárólagos használatát. Mert bár a dorpati iskola követői elvileg elismerik, hogy egyéb módszerek is hasznosak lehetnek a vallaslélektan terén, a gyakorlatban nemcsak hogy nem veszik őket igénybe, hanem gyanakvó kritikával kezelik.

Wundttal szemben a valláspszichológia központjába az egyént állítják. A külső, közösségi vallásos megnyilvánulások csak következmények; gyökerük az egyén vallásos élményében van. A vallaslélektan tárgya, mondja Keilbach: « Mi megy végbe az emberben, amikor a vallást éli? » Az « objektív tartalom » vizsgálata és ennek történelmi megnyilvánulásai a vallásbölcselet, a vallásfenomenológia, a vallástörténelem és a teológia körébe tartoznak. « A vallás gyökere egy differenciálatlan érzelmi állapotban van, amely egyszersmind gondolat és én-funkció » (Girgensohn).

4. Wundt és a dorpati iskola követői ellentétes alapfelfogásból indulnak ki, és ellenkező módszereket használnak. De mindketten a tudatos lélektani folyamatokat kutatják — az egyénben, ill. a közösségben. Amint említettük, W. James már rámutatott a vallásosság magyarázatánál a tudattalan szerepére. Sigmund Freud (1856—1939), bár több pontban Wundt irányát követi, a tudattalant helyezi vizsgálatai központjába. Evvel magyarázza a vallásos magatartásokat és magának a vallásnak eredetét is. Freud szerint a vallás illúzió, és az általa

kidolgozott módszernek, a pszichoanalízisnek (lélekelemzésnek) az az egyik feledata, hogy megszabadítsa tőle az emberiséget. A pszichoanalízisből tehát valláskritika lett, és ebben a minőségében szán neki 80 oldalt H. Küng *Existiert Gott?* (Létezik-e Isten? München, 1978) c. művében. — C. G. Jung, Freud egykori munkatársa (1875—1961) az ellenkező eredményre jut: a vallás, a vallásos tapasztalat a lelki kiteljesedés fő kritériuma.

A pszichoanalitikus irányok ma is igen jelentős befolyást gyakorolnak a valláspszichológiában. Ezért külön fejezeteket szentelünk nekik (II. és III.).

5. Századunk első évtizedeiben a pszichológia gyermekcipőben járt. Kamaszkori krízisének tekinthető a különféle pszichológiai iskolák, az ún. «izmusok» (introspekcionizmus, gestaltizmus, behaviorizmus stb.) gyors egymásutánban bekövetkező megszületése, ill. váltakozása. Nem mintha minden téves lett volna bennük. Sok szempontból még ma is abból élünk, amit ők felkutattak. De egyoldalúak maradtak. A problémák másik okát pedig abban lehet keresni, hogy — tudatosan vagy féltudatosan — kísérleti úton akarták megoldani a bölcseleti antropológia klasszikus kérdéseit is. Wundt és Külpe között is tulajdonképpen nagyrészt arról folyt a vita, hogy lélektanilag mi jellemzi a szabadakarati döntéseket, az értelmi ítéleteket. Végeredményben csak érzelmi megnyilvánulásokról, kifinomult észrevevésről van szó ezeknél a lélektani jelenségeknél, vagy pedig ilyenekre vissza nem vezethető folyamatokkal állunk szemben? Azaz amit a bölcseleti fejtegetések révén nem tudtak eldönteni, arra a kísérleti, tapasztalati lélektan segítségét várták. Ez a gondolatmenet erősen befolyásolta a dorpati iskolát is.

A második világháborúval jelentős változás ment végbe a pszichológusok körében. Egyrészt a háborútól fölvetett konkrét, pontosan meghatározott proble-

mákra kellett megoldást keresniök. Másrészt a hadvezetőség gyakran a legkülönbözőbb iskolákhoz tartozó szakembereket kérte fel együttes közreműködésre. A kölcsönös megismerés révén sok választófal dőlt le. Vannak ugyan még ma is olyanok, akik egyik vagy másik klasszikus iskola kizárólagos követőinek tekintik magukat. A legtöbb pszichológus azonban igyekszik felhasználni a különböző iskolákból eredő eredményeket és kutatási módszereket. Ismét elismerik a bölcseleti lélektan, a bölcseleti embertan jelentőségét és azt, hogy sok kérdés megoldása nem kísérletekre, hanem bölcseleti meggondolásokra vár. Hasonlóképpen elfogadják, hogy a tudós kifejezett vagy bennfoglalt filozófiai felfogása befolyással van egész rendszerére. Ha valaki csak részletkérdéseket tanulmányoz — mint pl. az ember látási folyamatát —, nem igen esik latba az emberről vallott felfogása kutatásai felépítésénél és eredményei kiértékelésénél. De ha a személyiség konkrét működésére, motívumainak vizsgálatára akar felállítani egy elméletet és hozzávaló módszereket, akkor nagy szerep jut a bölcseletből kölcsönzött elemeknek.

Ez a változás érezhető a valláspszichológiában is. Négy szempontból szeretnénk ezt megvilágítani.

a) Egységesebb vélemény kezd kialakulni *a valláspszichológiai kutatás alapelveit* illetőleg.

Hivő emberek régebben nemegyszer megkérdőjelezték a valláslélektan jogosultságát. Lehet-e Istennel való legszentebb, legszemélyesebb kapcsolatunkat, a vallásos tapasztalatot tudományos kutatásnak alávetni? Nem tartozik-e Isten egy egészen más, a tudomány határán túleső valósághoz?

Ha a valláspszichológia vagy a valláspszichológus Isten létét vagy nemlétét akarja eldönteni, illetve erről ítéletet mondani, akkor helytelenül hivatkozik tudományos ered-

ményeire. Aki tudományos rendszerben, tudományos módszerrel vizsgál és kutat, az tudja, hogy az isteni szférához ezek segítségével nem jut el, mert ezek e világ szintjén mozognak. Azt keresik, értelmezik, ami fogható és mérhető. Az Istenhez vezető út vizsgálata a bölcselethez és a teológiához tartozik. Van, aki ezeket is tudománynak nevezi. Ez a szóhasználat azonban nem felel meg a természettudomány és embertudomány köreiben elfogadott mai tudományfogalomnak. Amíg tehát a kutató — jelen esetben a pszichológus — szorosan vett tudományos eszközökkel közeledik vizsgálata tárgyához, föl kell függesztenie ítéletét a vallás ontológiai tartalmáról. El kell azonban fogadnia — legalábbis vizsgálatai kiindulópontjaként — hogy a vallásos tapasztalatban, Flournoy kifejezése szerint, van egy « transzcendens világra irányuló koefficiens ». Vagyis azt, hogy mind a hivő, mind az általános felfogás evvel a jellegzetességgel különbözteti meg a vallásos tapasztalatokat a nem vallásosaktól. Ha a tudós ezt nem fogadja el, akkor már előre elfogultan jár el, nem pedig a tudományhoz illő tárgyilagossággal.

Isten tehát nem lehet szorosan vett tudományos vizsgálat tárgya. Ha a tudós róla nyilatkozik, ezt tudományos felfogásával összefüggő, esetleg egybeforrott (kifejezetten vagy bennfoglaltan kiépített) bölcseleti meggyőződése alapján teszi.

Másrészt azonban az is tagadhatatlan, hogy minden vallásos tapasztalat, élmény, cselekedet az emberben megy végbe, s ezért emberi tapasztalat, élmény, cselekvés is. Ennyiben tehát tárgya lehet tudományos vizsgálatnak, bármennyire fennkölt is ezeknek a tapasztalatoknak, élményeknek, cselekedeteknek a tartalma, célja.

Ezeket szem előtt tartva megértjük, hogy ma nem elvi síkon merül fel nehézség a valláspszichológiára vonatkozólag. Inkább az kérdéses, mennyiben tud a pszichológus hozzáférni vizsgálatának tárgyához. Ez a probléma

azonban ismét nemcsak a vallásos élmény és tapasztalat terén merül fel. Bármennyit fejlődött is a modern lélektan, igen sok emberi élményt, tapasztalatot csak messziről tud megközelíteni. A bensőbb, személyesebb lelki történések, az emberi cselekvés végső rugói még mindig homályosak. Ugyanakkor el kell ismerni, hogy az emberi személyiség tanulmányozása — ami a pszichológia tulajdonképpeni tárgya — nem egy területen már jelentős eredményeket mutat fel. Így a gyermeklélektan, mondhatni, új világot tárt fel előttünk, amit 50—100 évvel ezelőtt kiváltságos egyének talán megéreztek, megsejtettek, de sem kifejezni nem tudták egykönnyen, sem pedig másokkal közölni. Hansonlóképpen a közösségi életet szabályozó törvényszerűségek fölfedezése ma nemegyszer jövendő nehézségek megelőzésére képesít. A valláspszichológia előtt is sok pont maradt még homályban. De — amint látni fogjuk — több kérdésben már kezdi föllebbenteni a fátylat, anélkül, hogy evvel a vallásos élmény, tapasztalat isteni « koefficiensét » tagadná vagy csökkentené.

b) *Mit értünk tehát ma valláspszichológián?* Nem olyan pszichológiát, amelyik « önmagában » vallásos lenne, hanem amelyiknek a tárgya a vallás.

A pszichológia önmagában véve se nem vallásos, se nem vallástalan: egy tudomány a többi között. Ahogy Vergote mondja: « Hogy paradox kifejezést használjunk, a pszichológia isten-telen (*a-thée*), de emiatt nyilvánvalóan nem isten-ellenes (*pas anti-théiste*) ». A vallás, a hit a « természetfelettivel » köt össze, a láthatatlan valóság világába vezet be. Amikor azonban az emberben megszületik, evilágian valóságos kapcsolatot létesít benne, és kivetül magatartásában. Ennek az « emberi oldalnak » a vizsgálata a valláspszichológia feladata. Más szóval *a valláspszichológia a lélektannak az az ága, amelyik a val-*

lásos tapasztalatokat, magatartásokat és kifejezésformákat vizsgálja lélektani szempontból.

W. Kellbach a valláspszichológiát a vallástudományok közé sorolja, mert a vallás a tárgya. Mivel azonban pszichológiai módszereket használ, helyesebb a pszichológia területéhez számítani. Bár nem a pszichológus feladata bölcseleti vitákat folytatni, mégis meg kell határoznia, mit ért valláson, mit helyez vizsgálatai központjába.

A fentiekből nyilvánvaló, hogy tágabb, átfogóbb meghatározást kell adnunk, amelyben mind a benső vallásos élmények, mind a külső megjelenési formák helyet találnak. Annál is inkább, mert egyik vallásnál az első, a másiknál pedig a második oldal domborodhat ki; sőt annyira előtérbe kerülhet, hogy szinte kizárólagosnak tűnhet fel. Olyan meghatározásra van tehát szükségünk, amely mindegyik vallásnak helyet ad, elvonatkozva attól a kérdéstől, hogy melyik az igaz vallás.

Sok valláspszichológus R. Otto *Das Heilige* (A szent) c. tanulmányát veszi alapul, amikor a vallást mint kutatásának tárgyát meg akarja határozni. Szerinte a vallásos élményt a «félelmetes» (*tremendum*) és az «elbűvölő» (*fascinans*) misztériuma jellemzi. Ezekkel adózik az ember a legfőbb Valóságnak, s ahol ezek megjelennek az ember életében, ott találkozunk vallással. — Helyesebb azonban még egy lépéssel tovább menni, és nemcsak azt figyelni, hogyan jelenik meg (fenomenológiailag) a vallásos élmény, hanem azt is, kire irányul. Ezt emeljük ki, amikor azt állítjuk, hogy a vallás « az ember viszonyulási módja az istenihez-túlvilágihoz ». Az « isteni-túlvilági » megjelöléssel ki akarjuk fejezni, hogy vallásnak tekintjük azokat a rendszereket is, amelyekben a személyes Istenbe vetett hit nem tűnik ki azonnal, s panteista vagy eléggé határozatlan istenfogalmat találunk bennük. Ilyen pl. az animizmus s egyesek szerint a buddhizmus is. Az összehasonlító vallástudomány dolga annak tisztázása, hogy végeredmény-

ben mennyire keresi minden vallás ugyanazt a valóságot, s mennyire csak kifejezésbeli különbségek választják el őket, amikor az « isteni-túlvilági » valóságról beszélnek. Mindenesetre hangsúlyozni kívánjuk, hogy szerintünk csak akkor lehet jogosan vallásról beszélni, amikor az ember vagy az embercsoport a természeten, a látható világon túli valósággal lép kapcsolatba, azt keresi, annak akar szolgálni. Ezt a valóságot nevezzük mi Istennek, jóllehet a különböző vallásokban transzcendenciája nem egyenlő fokú, sem a hozzá vezető út nem egységes.

Tanulmányunk III. és IV. részében alkalmunk lesz ennek a kérdésnek fontosságát illusztrálni, s az itt mondottakat elmélyíteni, körülhatárolni.

c) Haladást tapasztalunk a *vallás pszichológiai módszerek* tekintetében is. Amint láttuk, a század elején Wundt, Külpe és Freud az általuk kidolgozott módszer mellett törtek lándzsát. A dorpati iskola még ezt a felfogást tükrözi, amikor igazában csak a « szisztematikus introspekciót » tartja alkalmasnak a vallás pszichológiában.

Tagadhatatlan, hogy ez a módszer alapvető a lélektan legtöbb kérdésében. Sokszor azonban elégtelen, s csaknem mindig több oldalról kell megközelíteni a kérdéseket, hogy megbízható eredményt érjünk el. Klasszikus példa erre a gyermeklélektan. Bizonyos fokig alapjául szolgál az, amit a kutató a felnőtt lelkivilágában az értelem, a képzelet, az érzelem s egyéb tevékenységek vizsgálata által megállapít.Ugyanakkor döntő, hogy a gyermek esetében ne csak módosítsa ezeket az eredményeket, hanem megfelelő elmélettel képes legyen behatolni a gyermek egészen sajátos, a felnőttétől szerkezetében különböző lelkivilágába. Szemmel kell tartania azt is, hogy jelentős különbség mutatkozhat a gyermekek között koruk és társadalmi, kulturális körülményeik következtében is. Magától a gyermektől azonban a legtöbbször hiába kérdezi, hogy

mi is megy benne végbe. Fontos, hogy megfigyelje kifejezési formáit, magatartását, s mintegy « kívülről » (bár a felnőtteknél nyert ismeretei alapján) építse fel a gyermekvilág pszichikus működését. Az összehasonlításnak jelentős szerep jut. Ehhez pedig többször megismételt megfigyelés szükséges, amit a tudomány statisztikai módszerekkel dolgoz fel.

A valláspszichológia ma felhasználja mindazt a módszert, amely a lélektan egyéb területein gyümölcsözőnek bizonyult, kezdve a lelki tevékenységeket kísérő állapotok felmérésétől a tudatalatti indítékok vizsgálatán keresztül a vallásos élményt leíró tudatos közlésekig. Annál is inkább, mert a vallás — természeténél fogva — az egész embert, annak minden fontosabb élményszintjét átjárja, és a legkülönbözőbb formákban juthat kifejezésre. Gondoljunk csak az afrikai népekre, ahol a tánc előkelő helyet foglal el Istenhez kapcsolódásukban, az eltragadtatásba merült, szinte mozdulatlan szemlélődőre vagy a másokért tevékenykedő misszionáriusra. — Mind gyakrabban találkozunk a vallás lélektani vizsgálatára kidolgozott sajátos módszerekkel is. Thurstone, Broen a közösségi lélektanban használt magatartásskálák példájára vallásos magatartásskálákat építettek fel. Godin és munkatársai a személyiség vizsgálatánál előnyösen alkalmazott T.A.T. (*Thematic Apperception Test*) mintájára *Religious Projective Pictures*-t (vallásos projektív képsorozatot) szerkesztettek meg. Van, aki « szituációs tesztekkel » próbálkozik. Mindezeknek a módszereknek az a céljuk, hogy a bensőbb, személyes jellegű vallási élmény, tartalom kifejezésre juthasson anélkül, hogy a kutatásban részt vevő személy tudatosan vizsgálná, mi is megy végbe lelkivilágában. Élményeink tudatos szemügyre vétele ugyanis nemegyszer megváltoztatja lefolyásukat.

Módszertani problémát jelent a kutató beállítottsága is a vizsgálat tárgyával szemben, főként a pszichológiánál.

Nincs tökéletesen « objektív », tárgyilagos magatartás egyetlen tudományban sem, mert az ember végeredményben magára vonatkoztatja kutatásait, vagy az értelmezésnél saját gondolatvilága is szerephez jut. Még inkább érvényes ez a pszichológiára nézve, ahol az ember maga lesz a tudomány tárgya. Az ember pedig tárgy is, de mindenekelőtt személy. Ezért keletkezett a mai pszichológia egyik iránya, amelyik visszahatásként *humanistic psychology*-nak, « emberies pszichológiának » nevezi magát. — A valláspszichológiánál a következő kérdés világítja meg az idevágó problémát: ki tárgyilagosabb a vallászlélektani vizsgálatoknál? A vallásos vagy a vallástalan pszichológus? A század elején sokan valószínűleg az utóbbira szavaztak volna. Nem függetlenebb-e ő a tárgytól? — Ma azonban másképp ítélünk. Egyrészt tudjuk, hogy egyéb lélektani problémáknál is közelebb tud férkőzni a kérdéshez, aki maga is át tudja élni a szóban forgó folyamatot. Vagy ki meri állítani, hogy a vak alkalmasabb bírálni a festők műveit, mint akinek nemcsak jó szeme, hanem mélyen átélt művészi tapasztalata van? Tud-e egy süket zenekritikát gyakorolni? Fontos tehát, hogy a valláspszichológiánál is megpendülhessen a megfelelő hosszúságú húr a kutatónál. Másrészt hogy valaki vallásos-e vagy sem, az már állásfoglalást jelent — pszichológiailag. Az állásfoglalás pedig könnyen arra készteti az embert, hogy a felmerülő tényeket saját világképe szerint értelmezze. — A pszichológusnak nagyon kell ügyelnie kutatás közben saját élményvilágának háttérbe szorítására, ha elfogadhatóan ki akar szabadulni a « hermeneutikus körből ». Nagy segítséget jelenthet annak tudatosítása, hogy az elfogultság benne is úrrá lehet. Főleg pedig nyitva kell állnia a másokkal való megértő és megértető kapcsolatra. Mert az embert érintő tényeknél a tárgyilagosság útja a dialógus.

d) Kiszélesedett *a kutatások területe* is. Hozzávetőleges számítások szerint (a *Psychological Abstracts* bibliográfiai folyóirat adatait véve alapul) a megjelenő pszichológiai könyvek, cikkek, tanulmányok kb. 1 %-a tartozik a valláspszichológia körébe, ami évente 150—200 munkát jelent. Ez az első pillanatra jelentős szám csekély lesz, ha meggondoljuk, milyen központi helyet foglal el a vallás az emberiség, a népek és az egyének életében. Hogy miért hiányzik sok pszichológiai szakkönyvből a vallás vizsgálata, annak oka jórészt abban kereshető, amit A. Görres találóan állapított meg: Minél központibb egy téma, annál kevesebbet találunk róla a pszichológiai irodalomban. — A tudomány ugyanis részletkérdéseket akar megoldani, ott érzi magát biztosnak. A vallás pedig az ember végső értékeit és elkötelezettségeit érinti. Az ilyen kutatásnak szükségképpen kapcsolatban kell tehát állnia a teológiával és a filozófiával, amelyek kifejezetten ezeket tanulmányozzák. A pszichológusok jórésze azonban pontosan ezeken a területeken nem érzi magát otthonosnak.

Nem célunk itt ismertetni a valláspszichológia fontosabb kutatási ágait. Könyvünk következő fejezetei betekintést nyújtanak ebbe. Bevezetőként csak néhány szempontra akarjuk felhívni a figyelmet.

Értékes ízelítőt találhatunk magyarul a valláspszichológia kutatási ágairól a *Mérleg* 1973-as (9.) évfolyamában. Közli a Vergote leuveni professzor vezetése alatt álló Vallástudományi Központ tudományos programját. Ebben többek között kutatják a kisgyermekek vallásos fejlődését, a szülőkről kialakított hatását a vallási életre, a serdülők Krisztus-képét, az ateizmust, a lelkiismeret kialakulását stb.

Nem egy helyen foglalkoznak az utóbbi időben a meditáció tanulmányozásával. A mai zajló világban sokak számára mintegy nélkülözhetetlen eszköznek tűnik fel a

csend, a meditáció. Mások azt hitték, hogy a kábítószerek használata misztikus állapotot idézhet elő — mindenkinél és olcsón! A kutatások még folynak ezen a téren, de máris megállapítható, hogy a test nyugvása — amit az ún. autogéntréning is el tud érni — nem jelent még meditációt. Amint a jóga is lehet eszköz az Istenhez emelkedés útján, de vezethet a puszta befelé forduláshoz is. Az igazi misztika pedig az egész életet átöleli, s nem szűkül le pár órányi fantasztikus látomásokra.

Végül a valláspszichológiai tanulmányok szaporodása magával hozza, hogy ez a tudomány mind jobban elhatárolódik a rokon tudományoktól. Így ma megkülönböztetik a valláspszichológiát és pasztorális pszichológiát. Az első a vallásos tapasztalatok, magatartások és kifejezésformák törvényszerűségeit igyekszik felkutatni, a második a lelkipásztori működést tartja szem előtt és akarja segíteni. (Az utóbbiak közé sorolható pl. Jálics Ferenc *Testvéreink hite* c. könyve, Prugg Verlag, Eisenstadt 1979). Természetesen nem lehet éles határt húzni a kettő között, mert a vallástlélektani kutatások kihatással vannak a lelkipásztori működésre, a lelkipásztori tevékenység pedig valláspszichológiai kutatás tárgya lehet. Hasonló viszonyt találunk a valláspszichológia és a vallásszociológia között is. Mindkettő tudományos módszerekkel vizsgálja a vallásos élet megnyilvánulásait. De amíg az első inkább a személyiséghez való viszonyt kutatja, a második kollektív, társadalmi megjelenési formáit vizsgálja. Jó bevezető az utóbbiba G. Milanesi könyve: *Sociologia della Religione* (Leumann, Torino 1976, németül: *Religionssoziologie,* Benziger, Zürich 1976).

Irodalom

A. Irodalmi lelőhelyek és folyóiratok:

Meissner, W. W., *Annotated Bibliography in Religion and Psychology,* New York, Academy of Religion und Mental Health, 1961.

Capps, D. - Rambo, L. - Ranschoff, P., *Psychology of Religion. A Guide to Information Sources,* Detroit 1976.

Psychological Abstracts, The American Psychological Association bibliográfiai folyóirata, Washington.

Journal for the Scientific Study of Religion, nemzetközi és interkonfesszionális folyóirat, Univ. of Connecticut kiadásában.

Archiv für Religionspsychologie, gyűjteményes kötetek (1977-ig 12) az Internat. Gesellschaft für Religionspsychologie orgánuma, Göttingen.

Lumen Vitae, elsősorban katekétikai folyóirat, de gyakran tárgyal pszichológiai témákról is, kiválóak könyvismertetései. Nagyrészt ennek cikkeiből állította össze sorozatát A. Godin: *Cahiers de Psychologie Religieuse* (1971-ig 5 kötet), Bruxelles.

B. Általános munkák:

Allport, G., *The Individual and His Religion,* New York, MacMillan, 1950. Korunk egyik legjelesebb pszichológusának rövid, de jó és kiegyensúlyozott munkája.

Clark, W. H., *The Psychology of Religion,* New York, MacMillan 1958. Főleg a vallásos élet fejlődését mutatja be.

Gruehn, W., *Die Frömmigkeit der Gegenwart.* Münster, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung 1956. A két világháború közti pszichológiára jellemző klasszikus munka.

Keilbach, W., *Religiöses Erleben,* München, F. Schöningh 1973. Alcíme: Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie.

Milanesi, G. - Aletti, M., *Psicologia della Religione,* Torino, Elle Di Ci, 1973. A római szalézi egyetem *Quaderni di Pedagogia Catechistica* sorozatában megjelent jól sikerült kézikönyv.

Pöll, W., *Religionspsychologie,* München, Kösel 1965. A különböző lelki tevékenységek (érzékelés, érzelem, értelem, akarat) elemzésén keresztül mutatja be a mai valláspszichológiát.

Pruyser, P. W., *A Dynamic Psychology of Religion,* New York, Harper and Row 1968. A megelőzőhöz hasonló felépítést követ, de jobban hangsúlyozza a dinamikus faktorok szerepét.

Sundén, H., *Die Religion und die Rollen,* Berlin, De Gruyser 1966. A svéd professzor a « szerep » fogalmát állítja valláslélektani rendszerének központjába.

Vető, L., *Tapasztalati valláslélektan,* Budapest, E. É. Sajtóosztály 1966. A dorpati iskola irányát követi.

Vergote, A., *Psychologie Religieuse,* Bruxelles, Dessart 1966. A leuveni valláslélektani központ vezetőjének alapvető könyve; lásd *Mérleg* 9 (1973) 224—240.

II. A PSZICHOLÓGIA MINT VALLÁSKRITIKA: FREUD PSZICHOANALÍZISE

A modern pszichológia első képviselői között többen voltak olyanok (Wundt, Janet, Leuba), akiknek elgondolása szerint a vallás beteges, patológikus tünet az embernél, vagy pusztán primitív, irracionális elemek szülötte. Műveik azonban nem igen élték túl alkotóikat. Kivétel ebben S. Freud. A pszichoanalízis korunknak még mindig egyik jelentős pszichológiai rendszere. És Freud nemcsak a vallásosság kifejezési formáit, hanem eredetét is meg akarja magyarázni. Élete jól szemlélteti, hogyan jut el egy tudós a vallás tanulmányozásához, milyen módszert alkalmaz. Ennek ismerete a teológus számára sem érdektelen. Egyébként Freud maga is hangsúlyozza, hogy akkor értjük meg a másik gondolatvilágát, ha lelki fejlődését szem előtt tartjuk.Ezért fejezetünk első részében Freud elgondolásának ismertetésére szorítkozunk, a második részre tartjuk fenn rendszerének kritikai kiértékelését és fejlődésének áttekintését. Most röviden bemutatjuk Freud vallásos környezetét, majd tudományos rendszerét és végül valláspszichológiáját.

A. Freud valláspszichológiája

1. *Freud vallásos környezete*

Freud zsidó családból született Freibergben, a mai Csehszlovákia területén. Otthon a Tórát olvasták. Apja erre emlékeztette őt, amikor 39. születésnapjára elküldte neki a Bibliát. Dajkája katolikus volt. Sokszor elvitte magával a helyi templomba. Hazatérve a kis Sigmund elismételte a prédikációt. Kettősség jellemezte gyerekkori vallásos képeit az égről, a pokolról, a megváltásról.

Négyéves korában szülei Bécsbe költöztek. Ott jobb lehetőségekre számítottak a kereskedésben. A város, az állam hivatalosan katolikus; a zsidók hátrányt szenvedtek a társadalmi életben. Egyik nap valaki rárivallt az utcán apjára: « Le a járdáról, zsidó! » s leverte fejéről a kalapot. A 12 éves Sigmund megdöbbenve kérdezte: « Édesapám, mit csinált? » « Leléptem a járdáról, és felvettem a kalapomat » — hallotta a választ.

Egyetemista korában először mégis a Schellingtől eredő misztikus monizmus hatása alá kerül. Azonban hamar átcsap az ellenkező végletbe. Tanára, Brücke fizikai-fiziológiai, radikálisan materialista világképe hódítja meg. A zsidó vallást elvetette. Házasságkötésekor ezért arra gondol, hogy csak polgárilag esküszik meg, vagy névleg protestánssá lesz. Menyasszonya unszolására tűri el a zsidó szertartást. A katolicizmust sem tudta elfogadni. Sőt úgy látta, hogy egyesek ezt használták fegyvernek ellene, amikor egyetemi kinevezéséről volt szó. Ezért ellenségének tartotta a katolicizmust. Betegei egy része, akiket mint idegorvos kezelt, katolikus volt — legalábbis névleg. A tőlük nyert kép azoban nem ébresztett fel benne vonzalmat a keresztény élet iránt.

A vallás kérdése ennek ellenére erősen foglalkoztatta. A túlvilági, örök élet valóságát elfogadná — írta egyszer —, ha valaki onnét visszatérve tanúskodnék neki róla. Ezért fordult egyidőben az okkultizmus felé: innét remélt választ. Sokat olvasott az ókor és a primitív népek vallásosságáról is. Innét érthető, hogy élete második felében számos tanulmánya jelent meg a vallásról. Utolsó művét is ennek szentelte: *Mózes és a monoteizmus*.

Freud tehát nem volt ateista, amint egyesek állítják, s maga is említette. Hanem inkább « szakadár », amit szintén mondott magáról. Vagy pszichoanalitikus felfogásban: « ambivalens », megosztott volt a vallással

szemben. Elvetette külsőleg, de továbbra is kereste, kutatta, mintha kívánta is volna.

2. *A pszichoanalízis: a tudattalan pszichológiája*

Freud orvos. Már egyetemi hallgató korában beáll Brücke fiziológiaprofesszor laboratóriumába a tudományos módszer alaposabb elsajátítására. Az ott uralkodó felfogás szerint az igazi tudományok a fizika és a kémia. A fiziológiai és biológiai jelenségek is ezekre vezethetők vissza. Ha még ma nem tudunk is fizikai és kémiai alapon minden életjelenséget megmagyarázni, hamar felvirrad erre a nap. A tények alapozzák meg és igazolják a tudományt, de csak átfogó elmélet segítségével. Ezekhez az elvekhez Freud egész életén keresztül hű maradt.

Tanulmányai végeztével (1871) folytatja a kutató munkát. Kísérleteket végez a kokain érzéstelenítő szerepéről. De mivel ez nem ad elég megélhetési alapot, ideggyógyászi praxist kezd. A pszichiátriai tanszékhez kapcsolja tevékenységét, s tanulmányokat közöl a hallóidegről, a gyermekbénulásról.

Neurológiai ismeretei nem elengendők betegei kezelésére. Párizsba utazik Charcot-hoz. A párizsi professzor szerint a hisztéria ideggyengeségre vezethető vissza, de létrejöttében lélektani tényezők is közrejátszanak. Ezt a hipnózis igazolja. Ennek segítségével ugyanis elő lehet idézni a tüneteket, és el is lehet tüntetni. Út nyílik a lelki betegségek lélektani értelmezése és gyógyítása felé. Freudra annál mélyebb hatást tesznek ezek az elvek, mivel maga is ismert ilyen eseteket. Később J. Breuer bécsi orvosbarátjával együtt közölte is az egyiket mint Anna O. esetét. A beteg hisztérikus tüneteket mutatott fel: látási és hallási zavarok, végtagbénulás, kínzó szomjúság, s mégis képtelen vizet inni. A hipnózis alatt visszaemlékezik azokra a körülményekre, amelyek között ezek a tünetek megszülettek: amikor nevelőnőjének kutyája ivott az

ő poharából, s undorának nem tudott kifejezést adni, éppen mert nevelőnőjéről volt szó, aki amúgy is ellenszenves volt számára, hasonlóképpen apja is, bár külsőleg alávetette magát neki. Nem maradt más hátra, mint « lenyelni öklendezését ». A hipnózis alatt megindult felismerés révén le tudta vezetni a felhalmozott feszültséget: katarzis állt elő.

Bécsbe visszatérve Freud alkalmazza a hipnózist. De nem minden beteget lehet hipnotizálni. A javulás sem mindig maradandó. Ismét Franciaországba utazik, Bernheimhez Nancyba. Itteni tartózkodása két újabb elemet szolgáltatott későbbi elméletéhez. Ha a hipnózis alatt parancsot adnak egy betegnek, az ezt később, tudatos állapotában végrehajtja. De ha azt is megparancsolják, hogy « felejtse el » a parancsot, bármennyire sürgetik is később, nem tudja megokolni, miért járt el így. Freud következtetése: a lélektani erők nemcsak tudattalanul hatnak, hanem konfliktusban is állhatnak egymással, tudattalanná tehetik a másikat. Felveti magának a kérdést: a lelkibetegségek nem értelmezhetők-e hasonló módon? Igen — feleli. S feladatának tekinti egyrészt a tudattalanul ható erők feltárását, másrészt a tudattalan működésének pontosabb ismeretét.

a) *Ösztönélet*

Amikor idegbetegségekről, lelkibetegségekről hallunk, akkor vagy az idegrendszer sérülésére, vagy az eszes mivoltunkat kifejező képességek (értelem, akarat) fogyatékosságára gondolunk. A zavar oka sok esetben itt is keresendő. Vannak azonban esetek, amikor semmiféle ilyen rendellenességet nem lehet megállapítani. Freud szerint a neurózis és sok esetben a pszichózis okát tehát más síkon kell keresni: az ösztönök konfliktusában. Ezek « a pszichológiai kutatás legfontosabb, de egyszersmind leghomályosabb elemei. A test belsejéből eredő és lelki szerkezetre átvitt erőhatások képviselői. »

Az ösztön gyökere biológiai síkon van, mint az állatnál. Az embernél azonban más formát ölt. A német nyelv két szót alkalmaz ennek a különbségnek kidomborítására: *Instinkt* az állatnál és *Trieb* az embernél. Sajnos, a magyarban nincs két kifejezésünk. Az emberi ösztön egyrészt elemi erő, másrészt pszichológiai síkon tudatosulhat vágy, törekvés formájában, s ennél fogva irányítható. Freud úgy képzelteti el velünk az ösztön működését, mint valami vízierőművet. Külső vagy belső ingerek hatására az ösztönenergia fölgyülemlik a szervezetben. Bizonyos foknál ez a feszültség kellemetlenné válik, a szervezet szabadulni akar tőle. Az ösztönenergia levezetése kielégülést hoz magával. A természetben tehát az élvezet, gyönyör elve (*Lustprinzip*) uralkodik. De a gyönyör túlhajtása tönkreteheti az embert és társát. Egy másik elv is működésbe lép: a valóság elve (*Realitätsprinzip*). Ez más rendbe tartozik, mint az ösztönök, de azok elfogadható kielégülését, levezetését szolgálja. Hogy így tulajdonképpen az értelem szerepéről lenne szó, az Freudot nem foglalkoztatja; ő mindent az ösztön síkján akar értelmezni.

A mindennapi használatban különféle ösztönökről beszélünk: nemi ösztön, önfenntartó ösztön, agresszív ösztön, játékösztön, társulási ösztön stb. Freud két alapösztönt télelez fel; a konfliktusok megmagyarázáshoz ennyi kell, s ennyi elég. Ha esetleg egy harmadikat említenek, azt ő mint az egyik alapösztön összetevőjét, részösztönt építi be.

Hogy melyik a két alapösztön, arról Freud több felfogást dolgozott ki. Műveinek olvasásakor tehát a kronológiai szempontot figyelembe kell venni. Az első időben a nemi ösztön (a szexualitás) és az önfenntartás, én-ösztön szerepelnek. A szexualitás kielégületlensége okozza a neurózist vagy pszichózist. A nemi ösztön központi szerepe sok kritikára adott alkalmat. Freud

számára azonban a szexualitás nem szükségképpen jelenti a szorosan vett nemi tevékenységet. Inkább érzékiséget fejez ki, « pszichoszexualitást »: mindazt, ami érzéki kielégülést szerezhet az embernek. Mégis szexualitásnak nevezi, mert szerinte csak így tudjuk megmagyarázni kifejlődését és perverzióit. Nem a semmiből születik a serdülőkorban, hanem megfigyelhető a gyermeknél is. Egyes felnőttek pedig érzéki kielégülést találnak a szadizmusban vagy mazochizmusban. Mindenesetre Freud elgondolásában a nemiség korlátlan kiélése nem szükségképpen egészség. « Régóta tudjuk — írja —, hogy egyrészt lelki zavarok ott is felléphetnek, ahol a normális nemi élet nem hiányzik, másrészt pedig mint kezelőorvosok szem előtt tartjuk, hogy a nemi közösülés vagy más nemi aktus gyakran csak igen kis mértékben vezeti le a kielégületlen szexuális ösztönből eredő pótlékkereső, neurotikus kísérleteket.»

Amikor betegeinél megfigyeli, hogy ez a szexualitás az illető saját személyiségére is irányulhat (narcisszizmus), új ösztönpárt vesz alapul. Az első világháborúban tapasztalt esztelen pusztító erők sugallták ennek egyik elemét. A nemi és én-ösztön az « életösztönnek » lesznek a fő összetevői; evvel ellentétben áll a « halálösztön » (*Lebenstriebe und Todestriebe*). Az első megnyilvánulása a « libido », a másodiké a « destruktivitás », « agresszivitás ».

Az ösztönök a természetből merítik erejüket. Ezt a világot Freud néha « Es »-nek, « ősvalaminek » nevezi. A külső világ s önmagunk felismerését az « Ich », az « én » végzi: feladata, hogy a külvilágból felénk törő befolyásokat, igényeket összhangba hozza a bensőnkből származó törekvésekkel. Freud csak élete vége felé fektet nagyobb súlyt az « én » fontosságára. Legtöbb írásából azt a benyomást kapja az ember, hogy őt csak az ösztön-

élet érdekli, szerinte csak a nemi ösztön vagy a libido jelentős az ember életében.

Az ösztönélet fejlődését hosszan tárgyalja. Számunkra elég a következő pontokat kiemelni: A gyermek első helyen anyján, annak emlőjén keresztül találja meg ösztönei kielégülését. Ezt nevezi orális, « szájszakasznak », a bekebelezés fázisának. Amikor a szülők a gyermeket rá akarják nevelni tisztaságra, a belei működése fölötti uralomra, érdeklődése az anális zónára terelődik; az adás-visszatartás pólusai épülnek ki. — Három és öt éves kor körül, a fallikus fázisban észlelhetők a gyermeknél az első szorosabban vett szexuális megnyilvánulások, rendszerint játékos formában. Kifejeződik a belső szükséglet: a nemének megfelelő magatartás kiépítése. Bár a fiúgyermek vágyaiban anyjához vonzódik, a kislány pedig apjához, meg kell tanulnia egyrészt lemondani róluk, másrészt elfogadni a saját nemének megfelelő ideált. Apja ne riválisa legyen, hanem példa a nőkkel való kapcsolatban; hasonló módon az anya a leány számára. — Az egyes életkorokban az ösztönök többé-kevésbé harmonikus módon oldják meg a rájuk váró feladatot. Az egyén biológiai adottságai és a környezet magatartása szerepelnek ebben mint fő tényezők. A legfontosabb azonban a harmadik szakaszban kiépülő kép. Freud ezt a görög tragédia nyomán Ödipusz-komplexusnak nevezte (tudat alatti nemi vonzalom a másik nembeli szülő iránt és ebből fakadó ellenszenv az azonos nemű szülővel szemben). Szerinte minél kevésbé sikeres ennek a fejlődési foknak természetes kiérése, annál inkább vetíti ki az illető a felhalmozódott energiát más síkra, többek között az Isten utáni vágyra, művészi hajlamokra, betegségekre.

b) *A tudattalan*

A külső világ ingereiből (különféle sugarak, kémiai hatások stb.) az ember érzékszervei csak egy kis részt

dolgoznak fel. Ebből sem válik minden tudatossá. (A molnár nyugodtan alszik a kerék zúgása mellett; akkor ébred fel, amikor leáll vagy hirtelen meglódul.) Néha emlékszünk rá, hogy valami megtörtént; de pontos részleteket csak akkor tudunk felidézni, ha tudatos munkával lépésről lépésre felgöngyöljük az eseményeket. A nem tudatos események befolyása már Freud előtt is ismert volt. De szerinte a régiek nem különböztették meg a tudatelőttit és a tulajdonképpeni tudatalattit vagy tudattalant. Az előbbit lassan vissza tudjuk idézni; az utóbbit rendes képességeinkkel nem vagyunk képesek tudatunkban fölelevéníteni, bármennyire erőlködünk is. Valami elfojtva tartja, ellenállásával nem engedi tudatosulni. Ennek ellenére érezzük, hogy valami lappang bennünk, előtör a föld alól. Egy példa megmagyarázza, hogyan lehet ezt elképzelni: Egyik hallgató közbeszólásaival zavarja az előadást. Rá se hederít a tanár figyelmeztetéseire. Nincs más megoldás, mint hogy egy-két markos ember kitegye a teremből. Legtöbbször evvel az ügy nincs elintézve. Az illető most az ajtót veri, dörömböl. Nem tud bejönni, de erőszakoskodása sem szűnt meg. — Szorosan véve tehát csak az tudatalatti, amit valami elfojt, lenyom, s emiatt saját magától nem juthat el a tudatig, de mégis hat.

Az ösztön-én, az Ős-valami törekvéseit az ember néha nem tudja sem kielégíteni, sem megszüntetni. Ha egyszerűen kielégítené, nagyobb kárt szenvedhetne környezete ellenállása következtében. Megszüntetni sem képes, mert a természetes erők biológiai szükségszerűséggel törnek fel életünkben. A megoldás: a bennünk lévő más erőket mozgósítani elnyomásukra. Első helyen az « én » feladata a külvilág igényeit a belső törekvésekkel összeegyeztetni. Bár Freud szerint az « én » gyökere is az ős-valamiben található, mégis túlemelkedik rajta. Sokszor nem tudja meggondoltan, ésszerűen ellátni feladatát, mert nincs

hozzá ereje vagy elég tapasztalata. Ekkor egyszerűen elfojtja a feltörekvő ösztönenergiákat. Mintegy rövidzárlat áll elő.

A társadalom is ügyel, hogy a felesleges ösztönenergiák ne éljék ki nyíltan magukat. A szokások, a nevelés révén belénk építi elveit, hogy evvel kordában tartsa ösztönvilágunkat. Freud ezt « felettes én »-nek (*Über-Ich*) nevezi. A felettes én még inkább az ösztön-én alapján áll, mint maga az « én », mert a környezet már kora gyerekkortól — amikor az én még gyenge — belénk vési, alakítja. A felettes én Freud szerint az ember lelkiismerete.

Míg a klasszikus lélektanban a tudatos énnek és különböztető képességeinek (értelem, akarat) juttatunk szerepet, Freud ezeket nem tanulmányozza. Szerinte a fontos a tudattalan zavaró hatásaiból felismerni, hogy konkrétan mit is fojtottunk el. Csak ezután lehet feltenni a kérdést, hogyan kell a problémát megoldani. A tudattalan dörömböléseit legjobban megfigyelhetjük az álomban. Tudatunk ilyenkor a minimálisra csökken, tehát rendtartó ereje megfogyatkozott. Az álomképekben, sorozatukban az elfojtott ösztönök térnek vissza. Hasonlóképpen a lelkibetegek tünetei, a normális ember ún. elszólásai, elvételei mögött is az elfojtott (tehát aktív, de rendes úton megjelenni nem tudó) ösztönök húzódnak meg.

c) *A lelki konfliktusok és gyógyításuk*

A pszichoanalízis szerint az ösztön mennyisége és feldolgozásának módja szabja meg, hogy valaki lélektani szempontból normálisnak tekinthető-e vagy sem. A kiegyensúlyozott egyén ösztönszükségleteit a társadalomtól elfogadott formákban elégíti ki. A beteg (neurotikus vagy pszichotikus) erre nem képes. Bár a következő állítások túlságosan leegyszerűsítettek, megvilágítják a fenti elvet:

a gyermek orális igényeinek kielégületlensége alkoholizmusra vezethet, az anális korban helytelenül végzett szoktatás pedig fösvénnyé, ill. pazarlóvá teszi később az illetőt.

A pszichoanalitikus elmélet szerint a normális ember meg a neurotikus és pszichotikus között csak fokozati, nem pedig minőségi a különbség. Senkinek sem sikerül mindig « normálisan » feldolgoznia ösztönigényeit. Mindenkinél találhatók elfojtott ösztöntörekvésekre visszavezethető magatartások, állítja Freud. A normális embernél ezek « furcsaságok » vagy « jellemtulajdonságok » formájában nyilvánulnak meg; sem az illetőnek, sem pedig másoknak nem esnek túlságosan a terhére. Ezenfelül a normális ember felesleges ösztönenergiáit társadalmilag elfogadható formákba illeszti be: szocializálja. Pl. ez lehet az oka a pályaválasztásnak annál, aki agresszív igényeit profiboxolóként éli ki. A hobby is szolgálhatja ezt a célt. Máskor az ösztönkielégülés még magasabb formában jelenhet meg: szublimáltan, « átszellemülten ». A művészek, költők ennek megszemélyesítői.

A felgyülemlett energia levezetése nem megy mindig ilyen simán. Egyetlen kiút: elfojtani, visszalökni a tudattalanba. Miért fog el valakit pl. megokolatlan csuklás meghatározott körülmények között? Semmi szervi okot nem talál rá az orvos. A pszichoanalitikus megállapíthatja, hogy ez pl. akkor lépett fel először az illetőnél, amikor egy ellenszenves egyén felbosszantotta, de a jelenlevő vendégek előtt nem mert kitörni ellene, nehogy nevetségessé váljék. Ezért elsősorban háza teraszán lép fel nála a csuklás, amikor valaki hirtelen kérdéssel fordul hozzá. Mélyebben megvizsgálva eljuthatnak oda, hogy a beteg már gyerekkorában lázadt apja ellen, de nem tudta érzelmeit sem feldolgozni, sem kitombolni. Mindig csak « nyelnie » kellett. Lenyelte haragját, de az « megfeküdte a gyomrát ». Mivel a kínos események átélése újra meg

újra igénybe venné, az egész jelenetet « elfelejtette » — lenyomta a tudatalattiba. Az « én » győzött, de megalázó béke árán: a szimptóma furcsaságában. Az összefüggésekre sem emlékezhet, mivel így visszaidézné az egész komplexust, amivel nem képes megbirkózni. A csuklás mint bója a víz felszínén jelzi az alámerült roncsot. — A neurotikus megtartja az általános emberi kapcsolatot a külvilággal. A benne lévő fonákságoktól leginkább saját maga szenved, mégsem képes a helyes kiutat megtalálni.

A pszichotikusnál az én az ösztön és a külvilág közti csatát annyira elvesztette, hogy teljesen az elsőnek marad a rabja. A valósághoz való viszony teljesen (vagy legalábbis sérülése terén lényegbevágóan) felborult. A külső világhoz való alkalmazkodás helyett úgy védekezik, mintha ő lenne mindennek feltétlen, korlátlan ura. Saját képére, saját képzelete szerint akarja átalakítani a világot; nem veszi észre, hogy éppen ez által árulja el tehetetlenségét vele szemben. Ha egy kisbaba ültében akarja megfogni a holdat, nem csodálkozunk: távolságérzéke, valóságismerete fejletlen. De egy felnőttnél ez súlyos baj jele. A gyermek képzeletvilága mindenesetre érdekes analógia a neurotikus és a pszichotikus megértéséhez.

Freud fő célja a lelkibetegek gyógyítása volt, erre akart terapeutikus eljárást találni. Ez természetesen függött a betegségről, sőt az egész emberről vallott felfogásától. Elméleti rendszerének fejlődése magával hozta gyakorlati módszerének változását is. Működése elején hangsúlyozta a megrázkódást okozó élmények befolyását. Úgy gondolta, hogy traumatikus gyermekkori élmények elfojtása robbantja ki a lelki zavart. A megoldás: megértő, jóindulatú környezetbe helyezni a beteget, ahol felengedhet védekező magatartása, s evvel tudatosíthatja a traumatikus élményt és körülményeit. Ha ez nem vezetett eredményre, akkor hipnózishoz fordult. Semmi esetre sem volt elegendő a puszta hideg, ésszerű végiggondolás. A

görög drámairodalomból vett « katarzis » szó jellemzi annak a mélyreható, érzelmeket felkavaró folyamatnak a telítettségét, ami a feszültség újraélését és levezetését kíséri.

Hamar észrevette azonban, hogy néha a páciensek maguk kovácsoltak gyermekkori « eseteket ». Mintha csak az orvosnak akartak volna kedvében járni. Megfigyelte, hogy a beteg az orvossal szemben azt a magatartást tanúsítja, amit gyermekkorában élt meg szüleivel szemben. A rendelőben nyilvánított ösztöntörekvések (védekezés az orvos elől, ennek « meghódítása », esetek elfelejtése stb.) alkalmul szolgálhattak tehát az eredeti neurotikus magatartások feltárására és magyarázatára. A beteg átviszi, « transzferálja » az orvosra beteges mechanizmusait. Másrészt az álomban átszűrődő tudattalan elemek jöhetnek segítségül. Freud hosszasan tárgyalja, milyen módszerek segítségével közelíthetjük meg az álomképek eltorzulását, sűrítését, bújkálását. Mindmegannyi szál látszólag érthetetlen álmok kibogozásához. Mindebben az orvos segít a betegnek, de abban is, hogy minél inkább maga jöjjön rá, hogyan viselkedik az orvossal és a külvilággal szemben. A terápia interperszonális, személyek közötti viszonnyá s ennek értelmezésévé alakul. Van, amikor csak körültapogatják a gócot; van, amikor kiérett és felszínre kerül. Ezután következik a beteges, gyerekes utak felszámolása és új magatartás kiépítése. Freud deterministának vallja magát: az ösztöntörekvések biológiai adottságok kivetítődései, ennélfogva szükségszerűen törnek fel a pszichológiai síkra. Feladatunk: megállapítani, hogyan tudjuk jobban kormányozni őket. Ezzel azonban kapu nyílhat a személyes felelősségnek, a szabadságnak. Azaz Freud mégiscsak ezt kívánja fejleszteni.

3. *A pszichoanalízis valláspszichológiája*

Freud felfogása fordulatot jelentett a lelkibetegségek tanulmányozásában, gyógyításában. Biológiai okok nem tudták megmagyarázni, miért tartja magát egy beteg pl. Napóleonnak vagy « az öreg ládafióknak ». Pusztán az értelem és akarat vizsgálata sem adott erre feleletet. A pszichoanalízis sokszor összefüggő képet tudott alkotni ilyen esetekben; mintegy a szőnyeg visszájáról ki tudta bogozni a mintát. Sok beteg pedig javulást érzett a Freudtól ajánlott módszer alkalmazása után.

De Freud elmélete kidolgozásánál nemcsak betegeket tanulmányozott. A gyermek fantáziavilága döntő szerepet játszott felfogásának kiépítésében. Módszere hozzájárult a gyermeklélektan kifejlődéséhez. Gyerekkorban még nem lehet elvárni, hogy a gyermek maga tudja kifejteni, megmagyarázni ösztönös magatartását, képzelettől átfűtött élményeit. Mit fejeznek ki álmai, rajzai, játékai, ha nem tudattalan vagy félig tudatos törekvéseit? Nem lehetne alkalmazni a mitológiákban, népmesékben felhalmozott — sokszor értelmetlennek látszó — anyagra is a tudattalan vizsgálatára kidolgozott módszereket? Egyszóval: nem segíthetne ez a módszer ott, ahol vágyakkal, érzelmekkel átszőtt magatartások értelmezéséről van szó? — Freud el is indul ezen az úton. S így kerül szembe élete egyik fő kérdésével, a vallással.

a) Már 1904-ben írja: a pszichoanalízis talán segíthet « a paradicsom, az ember bukása és az Isten mítoszainak » megoldásában, átalakítva a metafizikát metapszichológiává. Első kifejezetten valláslélektani tanulmánya 1907-ben jelent meg az akkor alapított *Zeitschrift für Religionspsychologie* c. folyóiratban: « Kényszercselekedetek és vallásos gyakorlatok.» Alapgondolata: Olyan mély analógiát találunk a kényszercselekedetek és a vallá-

sos szertartások között, hogy « megkockáztathatjuk, hogy a kényszerneurózist a vallásosság beteges kísérőjének tekintsük, a neurózist mintegy magánvallásosságnak, a vallást pedig mintegy általános kényszerneurózisnak ». Freud tisztában volt azzal, hogy az analógia: hasonlat. Első pillanatra a különbségek tűnnek fel a kettő között. A beteg nem tudja, miért hajtja végre kényszercselekedeteit, pl. miért rakja össze lefekvés előtt ugyanúgy minden ruháját, mossa vég nélkül a kezét stb. A hivő azonban állítja, hogy cselekedeteinek van értelme: Istent tiszteli. De az analógia közös elemet is jelent. Ezt véli fölfedezni Freud, s szerinte ez ad értelmet egyszerre mindkettőnek. A kényszercselekedetnél a rituális ismétlések csak látszólag lógnak a levegőben; valójában az eredetükkor fellépett érzelmi konfliktus elfojtására s ugyanakkor megörökítésére szolgálnak. Azaz: az ösztönös törekvés egyideig megnyilvánulhatott, de utána el kellett fojtani; mivel azonban az elfojtás nem tökéletes, az ösztön átszűrődik és fenyeget, a szervezet őrködni kénytelen vele szemben. « Az elfojtott ösztön mint kísértés nyilvánul meg, és az elfojtás folyamán megszületik a szorongás, amely mint szorongó résen állás uralma alá keríti a jövőt... s így az egész művelet egyre jobban csődöt mond.» Az ismétlés kényszere érthetővé válik: a részben elnyomott ösztön áttörési kísérleteit a személy el akarja fojtani, de ebbe a műveletbe mindinkább belegabalyodik; lassan már azt sem tudja, mi ellen küzd, még kevésbé, hogy tudna tőle megszabadulni. — Freud fölveti a kérdést: a vallás nem szertartásokból áll-e első helyen? Ezeket aprólékosan el kell végezni; csak így tudjuk megnyugtatni bensőnket. S a vallásos ember is sokszor úgy jár el, mint a neurotikus: vallásos cselekedeteivel épp azt idézi elő, amit el akar kerülni, — lásd a szeretet vallása nevében elkövetett üldözéseket, háborúkat, igazságtalanságokat. A különbség a vallásos és a kényszerceremóniák között — Freud sze-

rint — csak abban áll, hogy ez utóbbiak mozgatója a nemi ösztön, az elsőké pedig az én-ösztön.

Freud maga is érzi, hogy a fent említett « következmény » messze meghaladja az előzményeket. Egyes esetekből nem lehet minden további nélkül az egészre érvényes megállapításokat levonni: beteges tünetekből nem következtethetünk a vallás helyes formáira. S a ceremóniák sem teszik ki az egész vallásos életet, felelhetné valaki.

Freud számára két út mutatkozik tétele tüzetesebb igazolására: a primitív népek vallásosságának tanulmányozása és elméleti, filozófiai meggondolás. Mindkettőt végigjárta.

b) A primitív törzs tagja normális, felnőtt ember, de feltételezhető, hogy inkább még ösztönei és nem az ész uralma alatt áll. Benne találhatjuk meg a vallásosság ősformáit, kezdetleges megnyilvánulásait. Több nép magatartását tanulmányozva nemcsak egyes személyekről, hanem az emberi közösségről is mondhatunk ítéletet. Erre épül Freud 1917-ben megjelent munkája: *Totem és Tabu*. Megírásában Wundt, Frazer, Taylor műveire támaszkodik. Alapgondolata: a vallás kollektív, általános neurózis, mert a primitív népek vallásának eredeténél ugyanazokat a tényezőket figyelhetjük meg, mint a beteg embernél. A primitív ember mentalitása hasonló a gyermekéhez. A neurózis pedig a gyermeknek szüleihez, apjához való viszonyából fejlődik ki.

Freud az ausztráliai bennszülötteket tartotta a föld legprimitívebb lakóinak. Szerinte kétes, hogy ezek az őslakók imádnak-e valami felsőbbrendű lényt, s így van-e kifejezetten valami vallásuk. De vannak totemeik. A törzs tagjai egy állatot (néha növényt vagy természeti jelenséget) tisztelnek: a totemet. Ezt sem meg nem eszik, sem meg nem ölik, legföljebb rendkívüli körülmények között, mint a totemlakomán. A totem képviseli a törzs

ősét. Egyúttal védőszelleme is. A totemista törzseknél az exogámia érvényes, azaz a törzs tagjai csak nemzetségükön kívüli személyekkel köthetnek házasságot. Ennek a különös törvénynek létrejöttét próbálja magyarázni a pszichoanalízis: Eredetileg a nemi érintkezésnek semmi határa nem volt. Később ez az állapot veszélyt jelenthetett annak, akinek már volt párja. Meg kellett tehát szabályozni. Primitív emberekről lévén szó, cselekedeteik rugói a tudatalattiban rejlenek. Nincs náluk tudatos és szándékos törvényhozás, hanem életbe lép a « tabu ». Freud ezt az első pillanatra érthetetlen tilalmat is próbálja megvilágítani a pszichoanalízis tételeivel. A kutatók ugyanis megfigyelték, hogy a tabu által érintett személyek (ellenség, törzsfőnök, halottak) megosztott (ambivalens) magatartást váltanak ki a törzs tagjaiban. Egyszerre vonzanak és taszítanak, megfélemlítenek. Ugyanaz a megosztottság nyilvánul itt meg, mint a kényszercselekedeteknél: a lefojtott ösztön megosztottságra vezet, tárgya egyszerre kívánatos és tilos. A tabu olyan ősi tilalom, amelyet izgatóan vonzó tárgyaktól való távoltartás végett erőszakoltak a tagokra. — Freud még tovább megy fejtegetéseiben. Milyen kezdeti esemény váltotta ki a tabut? Lehet-e közte és a totemizmus között összefüggést találni? Igen, feleli: az exogámia mutatja, hogy a nemi ösztön törekvéseinek megfékezésére történt. Még pontosabban: a leszármazottak nem akarták eltűrni, hogy az ősapa egyedül férhessen hozzá a nőkhöz. Megölték, és tetemét fölfalták. Tettük azonban félelmet is ébresztett bennük: nem akarták, hogy velük is így bánjanak majd utódaik. A félelem szorongó résen állássá lett. Evvel megszületett az emberben a bűntudat. Életbe lép az apagyilkosság tilalma s egyúttal a nemi érintkezés szabályozása (exogámia). A szertartásos totemáldozat összefogja mindezt, s egyszersmind ünneppé emeli. Freud szerint ezekből az elemekből fejlődik ki később a vallás és az erkölcsi élet.

Megrőkönyödés, vita és kritika követte a pszichoanalízis mesterének ezt a könyvét. Mielőtt azonban erre kitérnénk, nézzük meg, hogy akarta Freud bizonyítani a vallásról vallott elgondolását elméleti, filozófiai úton.

c) Freud több ízben kijelentette, hogy nem akar filozofálni, csak mint tudós akar dolgozni. 1927-ben megjelent művében: *Zukunft einer Illusion* (Egy illúzió jövője) mégis ezt az utat választotta.

Két gondolatmenet fonódik össze ebben a munkájában. Egyrészt meg akarja vizsgálni azokat a bizonyítékokat, amelyeken a vallás alapul. A bonckése alá vett argumentumokat négyre lehet összesűríteni: a vallást el kell fogadni, mert dogmákról van szó; mert elődeink ránk hagyták; mert legalábbis egyes tételei, pl. a lélek halál utáni élete, bizonyítva vannak; s végül, mert vallás nélkül nincs erkölcsi élet. Freud nem tartja elegendőknek ezeket a bizonyítékokat.

Miben kell akkor keresni a vallás eredetét? Ez a második gondolatmenet. Mert a vallás létezik, ez tény. Ha tehát külső ok alapján nem igazolható, az emberben kell keresni az okát. Azaz az ember teremti meg a vallást, ő teremti meg az Istent.

Miért jár el így? Az embernek összhangba kell hoznia szükségleteinek, ösztöneinek kielégülését a természet felhasználásával. Ebből születik a kultúra, a természet megművelése. De ez nem jelenti, hogy minden emberben sikerül az ösztönöket megfékezni. Sokakban kitörésre vár. A nagy tömegek számára korlátokat kell emelni, nehogy zabolátlan ösztöneik lerombolják azt, amit eddig a társadalom felépített. Hogyan lehet mégis elviselhetővé tenni számukra is a kultúráért folytatott harcot? Részben az által, hogy hősöket állítunk a nép elé. Ezekkel azonosul, s ezáltal erőt nyer ösztönei elnyomására. A művészet is út az ösztönök lecsillapítására. Tehát a népnek ezt is

hozzáférhetővé kell tenni. De mivel mindez nem elég, az ember kitalálta a vallást, kárpótlásul kielégületlen ösztöneiért. Ez is eszköz tehát a kultúra útján. Mégis különbözik az előző kettőtől; azok eredménye ugyanis közvetlenül tapasztalható, elérhető, így megfelelnek az ember racionális természetének; a vallás azonban tiszta illúzió, mert csak az ösztönigények csillapításából keletkezik, s ezt szolgálja. « Az illúzió nem szükségképpen tévedés, nem egyenlő vele. » « A hiedelmet akkor hívjuk illúziónak, amikor egy ösztön kielégülésének vágya hozza létre, függetlenül a valósághoz való kapcsolatától; így az illúzió elvonatkoztat minden reális biztosítéktól. » Az ember ösztönösen fél a természet erőitől, főleg a haláltól. Úgy érzi magát velük szemben, mint a kisgyermek apja előtt. A gyermek lassan észreveszi, hogy apjától védelmet is kap. Az ember is látja, hogy a természet erői védhetik. Ezért szellemekkel népesíti be a világot. Később pedig a legerősebb szellem elképzelése tölti be gondolatait. Ez úton születik meg Freud szerint a primitív emberben az Isten gondolata, a vallás: kivetítette, projiciálta belső félelmeit, vágyait.

Freud nem áll meg itt. Kimondja, hogy a vallást meg kell szüntetni, mert nincs jövője. De hiszen eddig volt szerepe! Pontosan azért — feleli Freud —, mert az emberiség gyermekkorához tartozott. Akkor szükséges és elkerülhetetlen volt. De amint a gyermek csak azáltal tud fejlődni, ha túljut apjától való függésén, úgy kell az emberiségnek is levetkőznie ezt a természettel szembeni megosztott, ambivalens magatartását. Felnőtt módra kell ösztönein uralkodnia és a természettel szembenéznie. S ebben már új eszköz áll rendelkezésére: a Logosz, az Értelem. Kétségtelen — folytatja Freud —, hogy ez kiábrándulást hoz magával. Nem tudja azonnal kiküszöbölni a természettől való félelmet. Főleg a halált nem tudja legyűrni. De ez az emberi sors. A gyermeknek el

kell hagynia a családi fészek melegét, ki kell lépnie a kemény életbe. Az elején elhagyatottnak érzi magát, a világ kegyetlennek tűnik fel. De ez az ára a nem létező apa — Isten — alól való felszabadulásának. Amikor az ember « visszavonja a túlvilágba vetett reménységét, és így felszabadult képességeit a földre irányítja, valószínűleg eléri, hogy az élet elviselhetőbb lesz mindenki számára, és hogy a civilizáció senkit el nem nyom. Akkor sajnálkozás nélkül mondhatjuk egy vallástalan barátunkkal: hagyjuk az eget az angyaloknak és a madaraknak. »

Ez a tudománytól irányított és vallás nélküli jövő még nem létezik. Így lehet, hogy ez is csak illúzió? Erre sem tudunk felmutatni kézzelfogható bizonyítékot. Nem vezeti magát Freudot is a vágyak világa — tehát végeredményben ösztöntörekvése — ehhez a gondolatmenethez? A kérdést ő maga veti fel. El is ismeri, hogy ez az állapot illúzió maradhat. Azonban védi magát: a vallás illúziója és a tudomány illúziója különböző. A tudománynál el lehet vetni egy részt, h a hamisnak bizonyult, de evvel az egész még nem dől össze, mint a vallásnál; a tudományra épített felfogás természetéből kifolyólag mindig változik, míg a vallás öröknek vallja magát; a tudománynál mindig nélkülözhetetlen a tapasztalati igazolás, ennélfogva nem ölthet delíriumos jelleget, ami a vallásnál előfordulhat; végül ha valaki nem fogad el egy tudományos tételt, ezért nem éri büntetés, viszont ez gyakran megtörténik, ha valaki nem követ egy meghatározott vallást.

d) A fenti fejtegetések azt a látszatot kelthetik, hogy Freudnek nincs több mondanivalója a vallásról. Három év múlva azonban. *Das Unbehagen in der Kultur* (Kényelmetlen érzés a kultúrában) c. tanulmányában ismét visszatér rá. Romain Rolland Nobel-díjas francia írónak a *Zukunft einer Illusion*-hoz írt hozzászólására felel. Rolland szerint Freud nem vette tekintetbe a vallásos érzést

az emberekben, amit ő óceánikus érzésnek nevez. Ez minden vallásosság végső forrása. « Lényegében szubjektív élményről, nem pedig hittételekről van szó... ezt aknázzák ki a különféle egyházak és vallásos rendszerek... csak ennek az óceánikus érzésnek birtokában nevezheti magát valaki vallásosnak, jóllehet elvet minden hitrendszert és illúziót. » Freud elismeri, hogy tanulmányában az átlagember vallásosságát vette figyelembe. « Az átlagember csak egy felmagasztalt apa képében tudja a gondviselést elképzelni... annyira gyerekes ez a felfogás. » Szemügyre veszi tehát a Rolland által említett vallásos érzés kérdését. Mindenekelőtt kijelenti, hogy neki soha nem volt ilyen érzése. Mélyebben vizsgálva pedig arra a megállapításra jut, hogy ez is gyerekes érzés. A kisgyermekben az « én » még nem határolódott el a « nem-én »-től. Ilyen élmény fennmaradhat vagy visszatérhet a felnőttnél is. A gyerekkori képek ui. soha nem tűnnek el egészen nyomtalanul. « Készek vagyunk tehát elfogadni, hogy sokakban létezhet ilyen óceánikus érzelem; arra hajlunk azonban, hogy ezt az én kezdeti stádiumára vezessük vissza. » De hogy ez vallásos érzelem lenne, azt Freud nem fogadja el. Szerinte a nem-énhez való általános viszony kifejezője. Miért tekintenénk a vallásosság forrásának? « Részemről nem látok semmi alapot erre a jogcímre. Egy érzelem csak akkor lehet energia forrása, ha a maga részéről parancsoló szükség kifejezője. A vallási szükségletet azonban megcáfolhatatlanul a gyermeki elhagyatottság függvényének és az apa utáni nosztalgiának tartom. » Összefoglalva: Freud szerint az ún. vallásos érzelem tartalma meghatározhatatlan. Hogy valóban vallásos érzelemről van szó, azt bizonyítani, nem pedig föltételezni kell. Ami pedig a vallásos szükségletet illeti, ezt ő csak mint a gyermekkori ösztönös, az apára vonatkozó magatartás kivetítését, más formában való megnyilvánulását tudja felfogni.

Das Unbehagen in der Kultur c. munkájában Freud még két, a vallásos élettel összefüggő élményt vizsgál: a boldogság utáni vágyat és a bűntudatot. Az elsőről lehangoló véleménye van. Már a boldogság föltételezése is illuzórikus — mondja—, mert az ember nincs boldogságra teremtve. Az élet keménysége elől egyesek a vallás, mások a kábítószerek illúziójába menekülnek. Létezik ugyan az emberben az Erosz, a szeretet ösztöntörekvése. De a Thanatosz is bennünk gyökerezik, a pusztulást is magunkban hordozzuk. Ezért nincs teljes boldogság az ember számára. Az evangéliumi törvény: « szeresd felebarátodat », s még inkább a « szeresd ellenségedet » nem alapélménye az embernek. Jobban áll rá a latin mondás: *homo homini lupus* (ember embernek farkasa); ez felel meg — szerinte — az ember alapélményének. Ebből származik a bűntudat élménye is. Még mielőtt az ember tudatosan, erkölcsi lelkiismeretében megtapasztalná a jó és rossz élményét, már hatnak rá veleszületett ösztöntörekvések — tudatalattian. S mivel kettős ösztöntörekvésünk van: Erosz és Thanatosz, az ember megosztottan, ambivalenciával közeledik más személyekhez, a külvilághoz. A bűntudat ennek az Erosz és Thanatosz közötti örök küzdelemnek a kivetítése.

e) Freud utolsó műve, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Mózes és az egyistenhit) nem nyújt újabb szempontokat felfogásához. Előbbi műveiben kidolgozott elveit alkalmazza eredeti vallásközösségére, a zsidóságra. Bár nem tartotta magát vallásosnak, vállalta zsidó voltát. Főként, mikor a zsidóság ezrei lettek a nácizmus áldozatai. Ezek az üldözések újra fölélesztették benne a kérdést a zsidó nép rejtélyes sorsára vonatkozólag.

Freud meglehetősen jártas volt kora biblikus irodalmában. Tudta, hogy a bibliakutatók szerint a mózesi könyvekben különféle forrásokat lehet megkülönböztetni:

jahvista, elohista stb. Erre támaszkodva próbál Mózesnek s rajta keresztül a monoteizmusnak pszichoanalitikus értelmezést adni. Két Mózesről írnak szerinte a bibliai könyvek: az egyiptomiról és a mádiániról, a csodatevőről és az erőszakosról, az üldözött nép fiáról és a fáraó neveltjéről stb. Tulajdonképpen tehát két személyről van szó, akiket a későbbi irodalom egybekovácsolt, egy hőssé formált. Ha feltételezzük, hogy a két személy életét kb. 200 év választotta el, s ennek ellenére mégis eggyé forradt, akkor pszichológiai bizonyítékot találunk a tudatalatti feltörésére egy vallásos nép éltében. Nem az egyén tudatalattijáról van már itt szó, hanem egy közösségéről. S Freud szerint ez történt a zsidó népnél Mózessel. Az elsőt, az egyiptomi Mózest maguk tették el láb alól, bár vezérük volt. Ez az « elfojtott apagyilkosság » bűntudatot ébresztett. Később fellép egy új Mózes, a mádiáni. Ennek halála után a kettő alakja egybeforr. A későbbire átszállnak az egyiptomi Mózes eszményített tulajdonságai is; új jellem alakul. Az elsőnek képe tulajdonképpen tiltott lett a nép lelkiismerete számára, hisz megölték. Mivel azonban a tudatot nem lehetett teljesen elfojtani, a bűntudat működik a nép lelkében. Amikor egy új Mózes jelenik meg, ez felszabadítja az elfojtott elemeket, s az újba ötvözi. Evvel együtt feléled az Egyiptomban Mózes korában virágzó egyistenhit is. Ez eredetileg Eknaton egyiptomi fáraó törekvése lett volna. De a nép képzeletében Mózessel keveredett össze. Az egyiptomi hit éledt volna tehát újjá a tudatalatti ösztönzésére; mintegy új formát kapott, s zsidó hitté vált. Ez a folyamat nem szűnt meg a zsidókkal. Freud szerint most a keresztények próbálják a tudatalattiba fojtani az egyistenhitet Szentháromság-tanukkal és a szentek tiszteletével. Ennek a folyamatnak az elején is volt egy gyilkosság: megölték a názáreti Jézust. Ennek tudatát elfojtják és a másikra, a

zsidókra hárítják. Ez a bűntudat vezeti őket az egyistenhit elfojtására is.

Freud megosztott véleménnyel volt Mózesről írt munkájáról. « Nem mintha tételeim igazságáról hiányoznék a meggyőződés. Ezeket megalapoztam 25 évvel ezelőtt, amikor a Totem és Tabu c. munkámat megírtam. Azóta sem kételkedem, hogy a vallásos megnyilvánulások a neurotikus személyek megértésére megállapított szabályok (a pszichoanalízis) alapján értelmezhetők. Ezek az emberi nem történelem előtti, rég elfelejtett s mégis átható eseményeinek a felidézései. Kétségem csak az egyistenhitre kiválasztott példa helyességére vonatkozik. Ez a munka Mózes tanulmányozásával indult el, és mint a lábujjhegyen táncoló táncosnő tánca fejezi ki legbensőbb érzelmeimet... »

B. A pszichoanalitikus valláskritika kritikája

Freud rendszere sokakban keltett megbotránkozást. Fő vádak: erkölcstelenség, pánszexualizmus. Sokat nyomott a latban a tudattalan szerepe is. Itt találják gyökerüket az ember legszentebbnek tartott cselekedetei? Kiterjed a tudattalan az egész emberi életre, ahogy Freud annyira hangsúlyozza és bizonyítja számtalan tanulmányában? Az értelem és akarat, az ember eddig dicsőített kiváltságai gúzsba kötve szunnyadnának? — Nem célunk megvitatni a Freud fölvetette problémák összességét. Röviden rá akarunk mutatni a pszichoanalízis helyzetére a mai pszichológiában. Ez segítségünkre lesz a pszichoanalitikus valláskritika kiértékelésénél, a negatív és pozitív elemek szétválasztásánál. III. és IV. fejezetünkben szó lesz több Freudtól is tárgyalt kérdésről; közvetve ezekben a fejezetekben is folytatjuk a vele való dialógust.

1. *A pszichoanalízis helye a mai pszichológiában*

Freud sokat panaszkodott, hogy az idegorvosok és a pszichológusok nagy része egyszerűen tudománytalannak bélyegezte a pszichoanalízist, s evvel elintézettnek tartotta a kérdést. Másrészt az a kis csoport, amelyik hűségesen követte, azt a látszatot keltette, hogy Freuddal találták fel az ember pszichológiai problémáinak megismeréséhez és gyógyításához eddig nélkülözött egyetlen érvényes rendszert és módszert. Amint már említettük, jó pár évtizedbe került, amíg a szélsőséges álláspontok egymáshoz közeledtek, egymással szóba álltak, s együtt kutatták a pszichoanalízis módszerének értékeit, jó oldalait és elgondolásának tévedéseit. A kérdés ma sincs teljesen tisztázva. Ha azonban egy kicsit is figyelemmel kísérjük a jelenlegi pszichoanalitikus irodalmat és a fontosabb lélektani elméleteket, nem lesz kétséges, hogy a minden áron védekező, ill. támadó álláspontot a hátunk mögött hagytuk már.

A pszichoanalízissel való dialógus egyik fő nehézsége abban állt, hogy sokszor úgy lépett fel, mint általános antropológia, bölcseleti rendszer vagy legalábbis mint kizárólagosan tudományos pszichológiai rendszer. Freud ugyan többször kijelentette, hogy nem akar általános rendszert alkotni. A valóságban azonban úgy járt el, mint akinek ez a célja. Maga jegyezte meg, hogy félt az értelem és akarat fontosságáról írni, mert attól tartott, hogy ezzel idő előtt lemondanánk a tudattalan vizsgálatáról. Megnyugodnánk a tudatos élet síkján, mert ott biztosabbnak érezzük magunkat. Végeredményben ő maga is a tudat és a szabadság győzelmét kívánta — a Logosz ennek a zászlóvivője! —, de ehhez ki kell kutatni a tudattalan örvényeit. — Vannak pszichoanalitikusok, az ún. ortodox irány követői, akik még ma is szinte a vallásos hit erejével ismétlik Freud szavait, semmit nem változtatva, semmit nem haladva. Ilyen felfogással szemben nehéz nem agresz-

szív módon reagálni; itt kevés helye van a dialógusnak.

Sokkal nagyobb azonban azoknak a száma, akik bár pszichoanalitikusnak vallják magukat, ki akarják küszöbölni Freud egyoldalú meglátásait, és új szempontok figyelembe vételét hangsúlyozzák. Egyesek hiányolják, hogy nem vette eléggé figyelembe a közösség hatását a személyiség kialakulására (E. Fromm, K. Horney, H.S. Sullivan). Mások rámutattak arra, hogy Freud ugyan több helyet akart adni az énnek és evvel a tudatos életnek, de nem volt már ideje kutatásait erre kiterjeszteni (N. Hartmann, E. H. Erikson). Van, aki az egzisztenciális életigények figyelembe vételét emeli ki, amelyek az ösztönvilágon túl az egész emberi lét alapját alkotják (L. Binswanger, V. Weizsäcker). Eljárásukkal egyrészt tanúskodnak Freud fontosságáról, másrészt felhívják figyelmünket, hogy több pontban nem találta el a helyes utat. — Megegyeznek abban, hogy a tudattalannak fontos, mondhatnánk vezető — bár nem kizárólagos — szerepet tulajdonítanak a pszichikai életben. Ellenhatás nyilvánul itt meg a múlt század túlzott racionalista felfogásával szemben. Még a tomista filozófiában sem tudtak sokan mit kezdeni a « szenzitív », érzéki képességekkel; legalábbis gyakorlatban szinte semmi kihatásuk nem volt a személyiség megértésében. Azon a címen, hogy hierarchiának kell uralkodnia képességeink között, az « állatias », az « ösztönös » szinte azonnal háttérbe szorult, amikor az emberről beszéltünk. — Megegyeznek abban is, hogy ennek a tudattalannak az útja, kihatása igen kuszált, szinte felderíthetetlen. Csak a jelek: álmok, betegségek, képzeletvilág lassú vizsgálatával tudjuk fölfedezni nyomait. És főleg hangsúlyozzák, hogy cselekedeteink ritkán születnek egyetlen indítóokból; tetteink szupermotiváltak (felülmotiváltak). Azaz tudattalan motívumok is hatnak és sokszor irányítanak, anélkül, hogy észrevennénk. — Egyetértenek abban is, hogy a szemé-

lyiség alakulása megindul jóval a tudatos képességek: értelem, akarat igazi részvétele előtt. Azaz a gyermeknek a szülőkhöz való viszonya kihat jellemének fejlődésére. Ne kezeljük tehát a kisgyermeket mint « kis felnőttet ».

Korunk legtöbb pszichológusa azonban még a pszichoanalitikus iskolák újabb változatait sem fogadja el teljesen. Elismerik Freud gondolatainak fontosságát a lélektan számára. Főként a személyiségkutatás terén, a motivációs elméletekben, a fejlődéslélektanban és a mentálhigiéniában van maradandó nyoma. Erős befolyást gyakorolt az etnológiára és a csoportdinamikára is. Utóbbi időben a hermeneutikában használják fel a pszichoanalízis módszerét (Ricoeur). Ennek ellenére Allport, Nuttin, Rogers — hogy csak három ismert nevet említsünk — olyan elméletet dolgozott ki, amelyikben látható Freud egyik-másik pontjának a hatása, de alapjában véve nem rá építik rendszerüket. Így Allport rámutat arra, hogy motívumaink tudatosulásánál nem beszélhetünk egyenes vonalú fejlődésről. A « felsőbb » motívumokat nem lehet egyszerűen az alsókból (ösztönökből) levezetni. Ezek tovább hatnak az emberben, de újak működése is életbe lép. — Nuttin személyiségelmélete a bensőségességet (*intimité*) hangsúlyozza. Ebben a belső dinamikában amelyik szintén a gyermekkortól kezd fejlődni, a személyes döntések, élmények kimeríthetetlen — de nem pusztán az ős-valamire épített — világát látja. — Rogers pedig a konfliktusok gyógyításánál kimutatta, hogy nem szükséges mindent a gyermekkori nehézségekre visszavezetni. Elég elfogadni, hogy nem minden képesség fejlődött ki harmonikusan. Más szóval: a konfliktusok nem szükségképpen tudattalan gyermekkori élmények újramegélései. Rogers ezen az alapon egy — a pszichoanalízissel sok helyen egyenértékűnek ítélt — terápikus módszert is kidolgozott: a kliensre összepontosított terápiát (vö. Jálics Ferenc *Testvéreink hite* c. könyvét). A — freudi

értelemben vett — tudattalan számára fölösleges, és a terápiát hátráltathatja, ha valaki mindenképpen a tudattalan áttételeződéseit akarja elemezni.

Nem beszélhetünk tehát ma a pszichológiában « egyetlen » rendszerről. Ezért is nehéz Freud elgondolását pusztán pszichológiai szempontból megítélni. A pszichoanalízistől felemlített gyógyulások sem elegendő bizonyíték. A pszichoanalízis, a kliensre összpontosított terápia és a reflexológiára felépített rendszerek (*Verhaltenstherapie*) sem százszázalékosak; 50-60 %-os eredményt tudnak felmutatni. Valószínű, hogy valami közös forrást tudnak megmozgatni a betegben, s ezért érnek el bizonyos hatást. De gyakran eredménytelenek, mivel még nem tudják teljesen megközelíteni ezt a forrást.

2. *Freud valláskritikájának főbb illúziói*

Aki nem fogadja el Freud pszichológiai rendszerét, következetesen elveti valláskritikai fejtegetéseit is: alap nélkül összedől az épület. Lehetséges azonban, hogy valaki megtartsa a pszichoanalízis főbb pontjait, vagy beépítse őket rendszerébe, és mégis elvesse Freud valláskritikáját? Azaz Freudnak is lettek volna illúziói, sőt tévedései? Kevés « ortodox » pszichoanalitikuson kívül ma már nem igen kételkedik ebben senki. Ezekre a pontokra szeretnánk most röviden rámutatni.

Amint láttuk, Freud két irányból sorakoztat fel bizonyítékokat tételéhez, vagyis hogy a vallásnál kényszerképzetekhez hasonló betegségről van szó. Egyrészt a primitív népek életét hozta föl erre igazolásnak, másrészt — miután nem talált objektív okokat a vallás mellett — a tudattalan kivetítését.

a) Freudnak a primitív vallásosságra vonatkozó tételét azonban egyetlen komoly etnológus sem tartja. Mindenekelőtt azért, mert maga a « primitív vallás » fogalma

változott meg — amint mások ma a « primitív népekről » vallott nézeteink is, mint ötven vagy száz évvel ezelőtt. « Nemcsak azt akartuk megmutatni, hogy egy ausztráliai vagy afrikai nem valami szegény félvad állat, aki képtelen ötig számolni — amivel minket nem is egy százada a néprajz szórakoztatott. Többre akartunk rámutatni: a világra vonatkozó elképzelésük logikájára és nagyságára, azaz magatartásukra, szimbólumrendszerükre és vallásrendszerükre ». (M. Eliade *Das Heilige und das Profane* francia kiadásának bevezető soraiban. Paris 1967). Az ún. primitíveknek nincs akkora technikai fejlettségük, mint nekünk; de van kultúrájuk, emberi életük. Mégpedig sokszor igen gazdag kultúrájuk. Sokan ezért nem is primitíveknek nevezik őket, hanem természeti népeknek. Ahogy Johansen mondja: « A mi nyugati kultúránk a matematikai modellre, s evvel valami holtra épül; a természeti népeké pedig az élőre ». (Einleitung in J.P. Asmussen—J. Laesse: *Handbuch der Religionsgeschichte*. Vanderhoeck-Ruprecht, 1971). A technikai fejlődést véve mércéül, lehet egyszerűbb vagy fejlettebb kultúrájú természeti népekről beszélni. Ezt akarta valószínűleg Freud is mondani, amikor Ausztrália őslakóit tartotta a legprimitívebb törzseknek. Ma azonban tudjuk, hogy az afrikai pigmeusok jóval egyszerűbbek, mint az ausztráliai őslakók. A pigmeusok pedig nem totemisták, hanem egyistenhivők. Amikor W. Schmidt, akkor bécsi magántanár, munkatársai segítségével (akik mint misszionáriusok nem messziről ítélkeztek a természeti népekről, hanem köztük éltek) ezt kimutatta, Freud felelet nélkül hagyta.

Ma már általánosan elfogadott tény, hogy a különböző egyszerű kultúrájú természeti népeknél különféle vallási formákat találunk. Egyiknél egyistenhit, a másiknál animizmus, azaz szellemekben való hit, a harmadiknál külső kultikus cselekedetekre épülő magatartás a jellemző.

Joggal mondhatja tehát Johansen: « A 'primitív vallás' kifejezés ma a természeti népek vallását jelenti; de ezek annyira különböznek egymástól, hogy a 'primitív vallás' fogalomnak szinte nincs jelentősége » (uo.).

b) Hasonlóképpen tévesen értelmezte Freud a totemizmust. Későbbi kutatások megállapították, hogy több totemista törzsre nem érvényes az exogámia. Máskor nem is törzseknek, hanem személyeknek van totemjük. Volt, aki azt ajánlotta, hogy a totemizmus fogalmát nem is érdemes felhasználni, annyira különböző jegyei vannak. Dhavamony pl. pusztán szociális jelenségnek tartja, minden vallásos jelleg nélkül (*Phenomenology of Religion,* Rome 1973). Lévi-Strauss, a strukturalizmus kidolgozója pedig azt bizonyítja, hogy a totemizmus nem ösztönös félelemből ered; jellemzi az egész emberiséget, nemcsak egyes népeket: a cserére épített logikus gondolkozás egyik formája.

Még ingyenesebb Freud állítása az őshordáról s az ember által elkövetett apagyilkosság következményeiről. Az antropológusok egyetlen törzsnél sem tudtak fölfedezni hasonló magatartást. M. Mead és B. Malinowski, két neves antropológus, több törzsnél még az Ödipusz-komplexus nyomait sem találta. A matriarchális törzsek sem illenek be Freud rendszerébe. A pszichoanalízis mestere azonban főleg akkor marad adós a megnyugtató válasszal, amikor meg akarja magyarázni, hogyan született volna az apagyilkosság egyetlen cselekedetéből a kultúra és a lelkiismeret. Azok az ősemberek, helyesebben ősállatok vagy rendelkeztek már valami erkölcsi mércével, s akkor érezhették, hogy rosszat követtek el — de evvel már föltételezzük azt, amit meg kellene magyarázni; vagy még nem létezett számukra ez a norma, s akkor nem érthető, miért érezték rossznak cselekedetüket.

Az is érthetetlen, hogyan hozhatott létre ez a csele-

kedet akkora megrázkódtatást az egész rendszerben, aminek élményét a következő nemzedékek örökölték. Mikor Freudot barátai figyelmeztették, hogy evvel a felfogásával már nem Darwint, hanem a szerinte is már túlhaladott Lamarckot követi, akkor sem vonta vissza állítását. Jones, Freud közeli munkatársa és legelfogadottabb életrajzának írója, csak azt a magyarázatot tudja adni, hogy Freud elengedhetetlennek tartotta az őshordát rendszere felépítésében. Enélkül nem tudta megmagyarázni, hogy az elfojtott ösztöntörekvések hogyan hatnak tovább — nemcsak az egyes személyekben, hanem az egész emberiségben. S ez a láncszem nélkülözhetetlen volt neki a vallás eredetének megmagyarásához.

c) A *Zukunft einer Illusion*-ban Freud elméleti úton próbálja levezetni, hogy a kulturálatlan egyén egy képzelt apától (Istentől) várja ki nem elégült ösztönigényének, félelmeinek csitítgatását. Mielőtt azonban ezt a magyarázatot adná, megvizsgálja azokat az érveket, amelyeket — szerinte — a vallás igaza mellett felhoznak. Mondhatnánk, az idegorvos szerepét játssza. Ha ti. egy beteg azt állítja: « Doktor úr, krokodil van az ágyam alatt », akkor az első lépés: az orvos lehajol és megnézi, mi van a beteg ágya alatt. De minden arra mutat, hogy Freud ezt a szerepet csak megjátssza. Úgy, mint az az orvos, aki nagyvárosi betegétől hallja ezt. Talán illemből kissé lehajol, de belül már a diagnózis megfogalmazása jár az eszében. Mert nem az Amazonasz vagy a Kongó partján élünk! — Így Freud is fölemlít ugyan néhány érvet a vallás igaza mellett, de komoly teológusok vagy filozófusok tételeit nem vizsgálja meg. Követhette volna W. James példáját, aki elismert misztikusok tapasztalatát és személyi, lelki egészségét is vizsgálta. Hasonló módon járt el Bergson is. Freud mintha már előre tudná a feleletet: nincs krokodil az ágy alatt, nincs vallás a felnőtt ember számára; ez gyerekes, beteges dolog. Az érvek

amelyeket vizsgálat alá vesz, oly gyengék, hogy — ezek alapján! — joggal állíthatja: « a vallásnak a leggyengébb jogcíme van a valósághoz ».

Egyesek avval mentegetik Freudot, hogy betegei, akiknek lelkületét közelebbről megismerhette, nem voltak vallásosak. A vallást legföljebb mint szokást vagy csillapítószert használták. Ez lehetséges. De akkor Freudnak tapasztalatai alapján csak a vallásos magartatás téves formáiról lehetett volna joga nyilatkozni.

Nelson, majd Godin az ún. fél-projektív módszer (*Q-sorting technique*) segítségével megvizsgálta, mennyire esik egybe az ember Istenről elkotott képe apjáról alkotott képével. Magállapították, hogy a szülőkről és az Istenről alkotott pszichikai kép között jelentős összefüggés van. De a férfiaknál az Isten inkább az anyáról alkotott képnek felel meg, a nőknél pedig inkább az apa jellegzetességeivel esik egybe. (*Images Parentales et paternité divine.* Lumen Vitae 1964). Eredményük nem igazolja tehát Freudot, aki szerint az apa képe felel meg Istennek. Godin azonban maga óv attól, hogy ilyen részeredményeket a pszichoanalízis ellen vagy mellette használjunk fel. Részben azért, mert jóllehet félig projektív eljárásokat alkalmaztak, nem biztos, hogy elég mélyre tudtak hatolni a lelki struktúrák vizsgálatába. Másrészt pedig egy általános teória megdöntéséhez elsősorban egy másik, jobb elmélet kidolgozása szükséges; az eltérő részeredmények legfeljebb a gyanút kelthetik fel, és új kutatásokra serkenthetnek.

d) Van, aki Freudnak szemére veti, hogy vallásellenes munkáiban túllépi a szaktudós határát: tárgyal az emberi lét értelméről, a vallás mibenlétéről, a kultúra értékéről, az emberi boldogságról. S mindezt úgy, mintha szaktudománya képesítette volna rá. Martin Buber, a jeles zsidó tudós és bölcselő írja: « Elgondolkoztató és sajnálatos,

hogy egy a saját területén oly jelentős tudós, mint Freud, egy ilyen — teljesen tudománytalan és alaptalan hipotézisei miatt tarthatatlan — könyv kiadására tudta magát elhatározni, mint *Mózes és az egyistenhit* ». — Legtöbb szaktudós nem is érzi magát jól, ha szorosabban vett kutatási körén kívül eső problémákról kell mint tudósnak nyilatkoznia. Egyes tudósok azonban kiterjesztik érdeklődésüket, és a lét és megismerés problémáit is elemzik. Szent-Györgyi Albert érdekesen foglalja össze erre a kérdésre vonatkozó véleményét: « De ha 'életről' beszélünk, meg kell mondani, hogy mit is értünk rajta, mert mástmást ért 'életen' a természettudós, a filozófus és a költő. Ez az emberi gondolkodás három fő típusa, és ugyanazt a dolgot mindegyik másképp látja és másképp közelíti meg. A természettudomány és a természettudós... nem veszi figyelembe, ami grammal, méterrel vagy másodperccel nem mérhető... Egyformán jogosult mind a három nézőpont vagy módszer... de a határok nem élesek, mert minden természettudósba szorult egy kis filozófus meg egy kis költő, és fordítva ». (*Egy biológus gondolatai.* Gondolat, Bp. 1970). Hozzátehetjük: és egy kis teológus is, mert minden ember gondolkozik Istenről és az üdvösségről is.

Freud is ezt vallhatta. Tévedése tehát nem az volt, hogy egyáltalában fölvetette a vallás mibenlétének kérdését, hanem hogy azt hitte: csakis a tudományos módszer — az ő esetében: a pszichoanalízis — alkalmas ennek a kérdésnek megoldására. Nem vette észre, hogy már régen átlépte saját módszere területének határát, és bölcselkedik, anélkül, hogy ebben jól, bölcsen járt volna el. Mintha a filozófia és a teológia erre vagy arra a szaktudományra lenne redukálható. Észre sem vette, hogy amikor a Logoszt tette meg a vallás helyett a jövő reménységének, már messze túljárt a tudományos módszerek határán. Nem a tudattalant vizsgálta már, hanem öntu-

datlanul is a tudatos élet, az egész emberi élet értékét, megváltóját kereste. Ezért állapította meg Th. Reik a bécsi pszichoanalitikusok 1927-es ülésén, hogy Freudnak a tudományra, a Logoszra vonatkozó álláspontját « die Illusion einer Zukunft »-nak (a jövő illúziójának) lehet nevezni. Hisz a Logosz végleges uralma még nem érkezett el. Ha viszont ez illúzió, akkor Freud egész fejtegetése illúzión alapulhat, mivel végeredményben elveti azt a lehetőséget, amire pedig építeni akar: hogy az emberi ész megismerheti az igazságot. Ha viszont az igazság megismerése lehetséges, akkor az ember képes lehet az Istent, a vallást is megismerni.

e) Freudnak a vallással szemben elfoglalt álláspontját ma legtöbben az ő egyéni tévedésének tartják. Nem magából a pszichoanalízisből következik. Freud hibájába esnénk, ha hitetlenségét pusztán tudattalan elemekkel akarnánk megmagyarázni. Vallásosnak lenni vagy hitetlenséget vallani — legalábbis azon a síkon, amelyiken Freud élte életét — tudatos döntést jelent. A tudattalan elemeknek azonban fontos szerep jutott Freud döntésében. S ha valakitől, akkor a pszichoanalízis atyjától elvárhatnánk, hogy ezeket saját esetében jobban analizálja.

Említettük már Freud fiatalkori traumatikus élményeit a vallással kapcsolatban. Mikor W. Schmidt közölte a természetes népeknél végzett, Freuddal ellentétes eredményre vezető kutatásait, Freud ezt személye ellen irányuló ellenségeskedésnek látta. Az volt a véleménye, hogy « a katolikus egyház a gondolatszabadság legkiengesztelhetetlenebb ellensége », amelynél csak a nemzeti szocializmus rosszabb. Mindez nem szakkutatásainak eredménye volt. Róma iránt érzett érzelmei tükrözik legjobban a vallással szembeni megosztottságát, ambivalenciáját. Az antik világ igen érdekelte, vonzotta. Emiatt nagyon vágyott Rómát felkeresni. De másrészt Rómában

van a pápa — ami taszította. Sokáig nem tudta rászánni magát az útra. Amikor pedig végre sikerült elhatároznia magát, útközben olyan beteges félelem fogta el, hogy félútról vissza kellett fordulnia. (Jones életrajza Freudról). Csak évek múlva tudta legyőzni iszonyát. Freud vallásellenes magatartását tehát nem a pszichoanalízisből merítette: már előbb élt benne. Tudományát legföljebb vallástalanságának igazolására akarta felhasználni. Ahogy Plé írja: « Tagadhatatlan, hogy Freudnak a vallással (és az okkultizmussal) szemben elfoglalt álláspontja nemcsak hogy nem a pszichoanalízis következménye — hiszen ezt megelőzően megvolt már benne, és általában a tudományról vallott felfogásával kapcsolódik össze —, hanem ezekkel a kérdésekkel szemben tanúsított marcangoló nyugtalansága, változatlansága, ugyanakkor hullámzása, azaz kettőssége (ambivalenciája) egy elégtelenül leküzdött aggodalom tünetei. Ezt nem vetjük Freud szemére, de számolni kell vele, amikor meg akarjuk érteni, mit mond a vallásról ».

3. *A pszichoanalízis megkeresztelése*

A mai álláspont szerint tehát szét kell választani Freud személyes illúzióit, tévedéseit (azaz bölcseleti felfogását, főleg a vallásra nézve) és rendszerét, a pszichoanalízist. Ennek ellenére van, aki még mindig összeegyeztethetetlennek tartja Freudot és a katolicizmust, vallási okokból. A szaktudósok körében azonban az utóbbi években változás állt be: ha egy hivő pszichológus nem fogadja el a pszichoanalízist, akkor ezt ezért teszi, mert más pszichológiai rendszert tart helyesebbnek.

Freud maga is lehetőséget nyújtott arra, hogy hivők is használhassák a pszichoanalízist. Vallásellenes kijelentései mellett nem hiányzanak olyanok sem, amelyekkel mintha a kettő összeegyeztethetőségét vallaná: « Nem hiszem, hogy a pszichoanalízis kiküszöböli a művészetet,

a filozófiát és a vallást, hanem hozzásegít megtisztulásukhoz ». « A pszichoanalízis nélkülözhetetlenné válhat minden tudomány számára, amely az emberi kultúra eredetével foglalkozik és főbb rendszereivel... a vallással... » Jóllehet azt várta, hogy a felnőtt (azaz a pszichoanalízis kritikáját átélt) ember levetkőzi a vallást, befogadta a pszichoanalízis első követői közé és végig megtartotta köztük Pfister svájci protestáns papot és nevelőt. Több, mint harminc éven át élénk levelezés folyt köztük. Igaz, Freud válaszaiban nem tért ki érdemlegesen azokra a pontokra, ahol Pfister saját vallásos tapasztalatairól számol be, de nem is törekedett őt a vallástól eltéríteni.

Dalbiez alapvető munkája (1936) mutat rá elsőnek, hogy szét lehet választani a filozófiai (és vallási) feltevéseket meg a pszichoanalízis tudományos és terapeutikus módszerét. Odier (1946) a felettes én és a lelkiismeret különbségét emeli ki a pszichoanalízis szemszögéből. Hasonló tanulmányok és a nem ortodox pszichoanalitikus iskolák kifejlődése megnyitotta a kaput — elméleti és gyakorlati alapon — a pszichoanalízis felhasználására hivő orvosok és pszichológusok esetében is.

Ma több központ működik, ahol orvosok és lelkipásztorok továbbképzésében a pszichoanalízist is felhasználják mint egyik fontos eszközt. Ilyenek pl. a Menninger Clinic (Topeka, USA), az A.M.A.R. (Association Médico-psychologique d'Aide aux Religieux, Párizs) és az 1972-ben megalakult, ökumenikus vezetés alatt álló Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie. Céljuk elsősorban gyakorlati. Segíteni akarnak a lelkipásztornak saját beteges és gyerekes vonásai felismerésében és kiküszöbölésében, ami a hitben való növekedés velejárója is. Remélik, hogy a lelkipásztorok tudattalan vágyaik felismerése révén megtisztulnak, tevékenységük, híveikhez való viszonyuk és közösségben elfoglalt szerepük természetfelettibbé válik.

Komolyan kell azonban vennie a pszichoanalízis problematikáját a fundamentális teológiának is. A tudattalan, félig tudatos kihat összes tevékenységünkre, a vallás élésére is. Azaz nem maga a vallás, hanem a vallásos magatartás és ennek igazolása számíthat a pszichoanalízis tisztító jellegű kritikájára. Az ember számtalan úton juthat Istenhez, de ugyanazokon ellenkező irányba is haladhat. Az Énekek Éneke példa, hogy a szexualitás fennkölt lendítő lehet Isten felé. A Dionüszosz-kultusz azonban intő jel, hogy a vallás örve alatt az ösztönök zsákutcájába is vezethet. A félelem, a kiteljesedés vágya, az erkölcsös élet megalapozásának szüksége szintén szerepel az Istent bizonyító indítékok között. A freudi kritika után elengedhetetlen, hogy ezeknél és hasonló érveknél felülemelkedjünk a gyermekes és tudattalan kivetítéseken. A másikhoz csak akkor tudunk valóban eljutni, ha kiszakadtunk az önzés varázsköréből — vagy ahogy Freud mondja: túljutunk az Ödipusz-komplexuson. A vágyak világa hozzátartozik életünkhöz. Nem minden gyerekes bennük, s nem is lehet egyszerűen kikapcsolni az ember életéből. Hogy a gyermek vágyódik anyja után, abból nem következik, hogy az anya csak vágyainak kivetítése. Igaz azonban az, hogy vannak üres vágyak is. Isten utáni vágyunk sem jelenti tehát azt, hogy Őt vágyaink hozták létre. Nem lehet azonban pusztán vágyakra hivatkozni. A freudi kritika felhívás a vallás « objektív », ösztöntörekvésektől független úton való igazolására. Nem eshetünk a múlt századi egyoldalú racionalizmusba. Még magánál Freudnál is ott lappang ez a veszély. Az ő Logosza úgy jelentkezik, mint ennek a racionalizmusnak a csökevénye. A mai ember kívánja a teljességet, súlyt fektet a megélésre, az intuitív igazságára. Ebbe beletartozik a konkrét érzelmi világ is. A racionális alapvetés, ill. kiértékelés nélkülözhetetlen, különben nem kerüljük ki a projekció (kivetítés) veszélyét. De ügyelni kell, hogy

ne essünk a másik végletbe se, megfeledkezve arról, hogy az ember több, mint az elvont ráció, értelem. Freud radikális kérdésfelvetése maradandó. Hogy a megoldás terén milyen problémák maradtak fenn, arra jó példa Jung felfogása, amelyet a következő fejezetben fogunk tárgyalni.

Van, aki még többet remél a pszichoanalístől a teológiában. Tillich protestáns teológus a pszichoanalízist akarja felhasználni az ember legbensőbb vágyainak felismerésére, amelyeken keresztül Isten megnyilatkozik. Egyesek pedig a hermeneutikában próbálják — Ricoeur nyomán — alkalmazni.

Irodalom

Freud, S., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet.* London, Hogarth Press 1940—1952.

Buda, B. (szerk.), *A pszichoanalízis és modern irányzatai.* Budapest, Gondolat 1971. Jól összeválogatott szemelvények.

Jones, E., *The Life and Work of S. Freud.* New York, Basic Books 1957. Freud legjobb életrajzának tekintik, bár több helyen egyoldalú nem ortodox tanítványaival szemben.

Wiesenhütter, E., *Freud und seine Kritiker.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974. Orvosok, pszichoterapeuták, teológusok kritikai álláspontját ismerteti.

Nem pszichoanalitikus, de ezt tekintetbe vevő személyiség- és pszichoterápikus művek:

Allport, G., *Pattern and Growth in Personality.* New York, Holt, Rinehart and Winston 1961.

Nuttin, J., *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme.* Pr. Univ. de Louvain 1955.

Rogers, C. G. — Kinget, M., *Psychothérapie et relations humaines.* Pr. Univ. de Louvain 1962.

Freuddal szemben negatív álláspontú munkák:

Combes, A., *Psychanalyse et spiritualité.* Bruxelles 1955.
Lasson, F., *Origines et valeurs de la psychanalyse.* Paris 1965.
Felici, P., *Freud e il peccato.* Roma 1967.

Freudot követő főbb katolikus, ill. protestáns szerzők munkái:

Beirnaert, L., *Expérience chrétienne et psychologie.* Paris, Épi 1966.
Dalbiez, R., *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne.* Paris, DDB 1936.
Görres, A., *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse.* München, Kösel 1958.
Homans, P., *Theology after Freud.* New York 1970.
Nase, E. — Scharfenberg, J. (szerk.), *Psychoanalyse und Religion.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
Odier, Ch., *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale.* Neuchâtel, de la Baconnière 1946.
Plé, A., *Freud et la religion.* Paris, Cerf 1968.
Problèmes de psychanalyse - Centre Catholique des Intellectuels Français, Recherches et Débats 78. Paris DDB 1973.
Ricoeur, P., *De l'interprétation.* Paris, Seuil 1965.
Psicanalisi e fede cristiana. IDOC Documenti nuovi. A. Mondadori 1971.
Scharfenberg, J., *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben.* Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1968.
Vergote, A., Psychanalyse et interprétation biblique, in: *Supplément du Dictionnaire de la Bible* (Ed. Léon-Dufour) Paris 1973.
Tillich, P., *Das Wesen der religiösen Sprache.* Stuttgart, GWV 1959.
Uleyn, A., Approche psychanalytique de l'Évangile de Marc. *Lumen Vitae* 1977, 357-372.
Több cikk a *Mérleg* és *Concilium* c. folyóiratban.

III. A VALLÁS KÖZPONTI HELYET KAP A PSZICHOLÓGIÁBAN

A vallás végigkísérte Freud életét, de mint negatív tényező. Egyénileg nem tartotta magát vallásosnak, írásaiban a vallás megszüntetéséért harcolt. Egykori követői között nem egyet találunk, aki ellentétes álláspontra jut a vallással kapcsolatban: szintén végigkíséri életüket, de mint pozitív tényező. Két nevet kell itt megemlítenünk: Jungét és Frommét. Külön-külön tárgyalunk róluk, mivel felfogásuk több pontban különböző.

A) *Jung analitikus pszichológiája*

Carl Gustav Jung szintén ideggyógyász volt. Egy ideig együtt dolgozik Freuddal. Később szakít vele, s kidolgozza saját rendszerét, amelyben a vallás központi helyet foglal el. Mi jellemzi az ő rendszerét? Mi a jelentősége a valláspszichológiában?

1. *Analitikus pszichológia*

a) Jung svájci protestáns környezetben nőtt fel. Apja s több rokona kálvinista lelkész volt. Gyermekkori képzeletvilágában egymás mellett foglalnak helyet a népies imádságok, a jezsuitáktól való félelem és a családi problémák emlékei. Apjához nem tudott lelkileg közelebb jutni. Anyja pedig sokszor beteges volt. Hamar megérezte, hogy a kettő nem érti meg egymást. Emiatt keltett benne apja boldogtalan benyomást? Vagy pedig — lelkész létére — a hit körül voltak kételyei? Jungnak mindenesetre csalódást okozott apja katekizmusmagyarázata. Bensőleg igen érdekelték a hit kérdései, titkai. Hideg zuhanyként hatott rá, amikor a konfirmációs előkészítés közben apja

kijelentette: « Most érnénk a Szentháromsághoz, de lapozzunk tovább, mert tulajdonképpen én ebből semmit sem értek ». (Jaffé: *Erinnerungen, Träume und Gedanken von C.G. Jung*). Amikor később próbálkozik kérdéseire apjánál feleletet találni, azt a választ kapja, hogy itt nem gondolkodni kell, hanem hinni. Viszont amikor kérte, hogy adja neki ezt a hitet, apja csak rándított egyet a vállán.

Lassan elidegenedik vallásától. Egy egyházhoz sem tartozik, mondja magáról, de azért önvallomásaiban protestánsnak tekinti magát. Külsőleg mintha szakítana is a vallásgyakorlatokkal. 19 éves, amikor megragadja Erazmus mondása: « Vocatus atque non vocatus Deus aderit ». (Isten jelen van, akár híva, akár hívatlanul.) Ezt választja könyvei jelmondatául, ezt írja később háza bejárata föle — s mondhatnánk ez jellemzi életét is.

Már fiatalkorában figyelemmel kíséri saját benső világát: érzelmeit, betegségeit, álmait. Rajong a természet közelségéért, s mintegy misztikus egységben érzi magát vele. Kezdő orvos korában több tanulmánya jelenik meg ideggyógyászati kérdesekről. Feltűnést kelt a szabad szóasszociációról írt munkája. Megfigyeli, hogy nem minden szóra felelünk ugyanolyan gyorsan: némelyiknél gátlás áll be. Máskor szinte értelmetlen az asszociáció. Tudatalatti folyamatok vezetik a spontán szótársítást — állapítja meg. Ezen az úton jut érintkezésbe Freuddal. Látja, hogy sok pontban egyezik felfogásuk. Csatlakozik a pszichoanalízishez. Ő lesz az akkor megalakult nemzetközi pszichoanalitikus társaság első elnöke. Egyesek szerint az is közrejátszott ebben Freudnál és első társainál, hogy Jung volt az egyetlen nem zsidó származású orvos közöttük, akinek egyszersmind már jó neve volt idegorvosi szakkörökben. Előtte ugyanis főorvosként működött, és 8 éven keresztül magántanár volt Svájc és kora egyik legnevesebb pszichiátere, Bleuler mellett.

Hat évig tartott Freud és Jung között a szorosabb kapcsolat. Ebben az időben úgy tűnik, hogy teljesen elfogadja Freud álláspontját, még a vallásra nézve is. Szakításuknak egyik fő oka azonban éppen a vallásra vonatkozó nézeteik különbözősége volt. Hozzájárulhatott még egy jó adag vetélkedés is. A feszültség kirobbanását pedig előmozdította az okkultizmusról szóló vitájuk. Freud egy időben érdeklődött az okkult jelenségek iránt, mint maga Jung is. Később Freud nem akarta elfogadni, hogy léteznek parapszichológikus jelenségek. Jung viszont médiumi képességeinek bemutatásával próbálta meggyőzni. Évek múlva Jung azt állította, hogy ő már kezdettől fogva tudatában volt Freud egyoldalúságának. Remélte, hogy ki tudja egyensúlyozni szélsőségeit, s csak akkor szakított vele, amikor látta, hogy nem képes más útra téríteni. Mindig elismerte azonban, hogy igen sokat tanult tőle a pszichoanalízis megismerése révén. Ugyanakkor kiemeli, hogy sok szempontból függetlenül fedezte fel a tudatalatti valóságát, működését. Rendszere nevében is megkülönböztetést keresett, azért nevezi « analitikus pszichológiának ».

Hogy minél inkább kutatásainak szentelhesse magát, lemond egyetemi előadásairól, sőt szanatóriumi beosztásáról is. Mivel ő is fontosnak látja a természeti népek vallásosságát, hosszabb tanulmányi utakat tesz Afrika és Amerika ősi törzseihez. — Később visszatér a katedrára. Zürichben a műszaki egyetemen külön tanszéket állítanak fel neki, majd Baselben is tanít.

b) Jung szerint a tudatos élet az emberben igen efemér és szűkre szabott. A tudatalatti a fontosabb. De ennek gyökerét és kifejezésformáit Freudtól eltérően értelmezi.

Jung szerint helytelen mindent a szexuális ösztönből levezetni. Ez is jelentős, főleg a fiatal korban. Az ember

különféle szükségleteit azonban csak egy sokkal tágasabb ösztönkomplexus, egy tágabb energiaforrás tudja megmagyarázni: a libidó, amit pszichikus energiának is hív. Tevékenységét azonban nem szabad csak mechanikusan érteni, amint a klasszikus természettudományos modellek szemléltetik. A libidónál célra irányított törekvés észlelhető; nemcsak visszafelé, hanem előre is mutat. Azaz az embernél az energia más szintet ér el, mint az anyagi világban. Nem beszélhetünk tehát itt egyszerűen szublimációról vagy szocializációról, mint Freud teszi. Az energia minőségi változásokon megy keresztül. A kölni dómot — mondja Jung — nem sorozhatjuk egyszerűen az ásványtanba azért, mert kőből épült. A lelkibetegségek oka sem az, hogy valaki nem tudta szexualitását kiélni, hanem az, hogy a felgyülemlett energiát nem tudta a megfelelő síkon kifejezésre juttatni, s így alacsonyabb nívóra áramlott vissza. Mivel az energia keresi a kiutat, olyan képekben nyilvánul meg, amelyek felsőbb szinten vannak, de az alacsonyabbat tükrözik vissza. Ebben rejlik a szimbólumok sajátossága.

Freud felfogásában a tudatalatti a gyermekkorban felgyülemlett ösztönkielégülési kísérletek kikristályosodása. Jung úgy látja, hogy az egyén életében felhalmozódott tudatalatti csak vékony réteghez hasonlítható. Az igazi a « kollektív tudatalatti », amelyik évezredek folyamán ülepedett le. Ez tör fel az archetípusok, ősminták irányításával főként a szimbólumokban és mítoszokban.

Normális és beteg emberek álomképeit vizsgálva Jung talált olyan elemeket, amelyeket nem tudott megmagyarázni az egyén személyes tapasztalatai alapján. Igy például — kérdezi — miért álmodik valaki egy druidáról vagy szfinkszről vagy hasonlóról, amikor erről soha nem olvasott és valószínűleg soha nem is hallott? Előfordul ez egyszerű embereknél, akiknek semmi magasabb kultúrájuk sincs, írni-olvasni is alig tudnak. Tehát személyen

kívüli forrásból kell levezetni az ilyen elemeket. Ennek megfejtésére vonja be Jung elméletébe a kollektív tudatalattit.

De ez a kollektív tudatalatti nem nyomtalan. Meghatározott népcsoportoknál hasonló pszichikus képek lépnek fel, s az ember lelki fejlődésében is lehet bizonyos általános törvényeket találni megjelenési formájukra. Közösségeknél a régi mondák, mítoszok lehetnek itt segítségünkre. Ha pedig valakinek az álomképeiben pl. egy ideig csak kövek, gépek, alkatrészek merülnek fel, és csak lassan jelennek meg növények, majd állatok és végül emberek, az azt jelentheti, hogy a benne szunnyadó erők először csak nagyon mechanikusan jutottak napvilágra, s időbe került, míg a minden ember mélyén rejtőző életet kifejező szimbólumok előtérbe tudtak lépni.

A szimbólum az archetípus egyedi megvalósulásának tekinthető. Egyedi elsősorban olyan értelemben, hogy meghatározott — bár gazdag és, mint látni fogjuk, kimeríthetetlen — valóságot tár föl előttünk. A víz vagy a gyűrű, mint szimbólum, nemcsak az iható folyadékot, illetőleg a körbe font fémszalagot jelent. Kifejezi a megtisztulást, a felüdítést, a szívek összekapcsolását s mindazt, amit ez magában foglal. Éppen azért használunk szimbólumokat, mert a valóság kimeríthetetlen, s mégis közölni akarjuk valamiképpen. A külső dolog, a természetben létező víz vagy a gyűrű nélkülözhetetlen eleme a szimbólumnak. De a belső energia nélkül a külső jel sohasem válik szimbólummá. Amikor pl. azt mondjuk, hogy a lélek úgy eped Isten után, mint a szarvas a vízforrás után, vagy amikor Krisztus azt állítja magáról, hogy ő az élő víz forrása — olyan igazságról, valóságról beszélünk, amely több, mint amit a « víz » szó önmagában jelenthet. A szimbólum tartalma gazdagabb, mint a puszta jelé, szóé. A szimbólumok használata igazolja azt is, hogy

az ember több, mint az elvont értelem, bár enélkül nem teljes ember.

A szimbólumok különös erővel törnek fel az álom idején, művészi alakításokban, normális és beteges fantáziaképekben. Jellegüknél fogva, mivel a kollektív tudattalant is kifejezik, soha nem tudjuk őket teljes egészükben « feldolgozni », értelmezni. Meg kell tanulni velük élni, nem pedig minden áron racionalizálni akarni őket. Ha ezt elfogadjuk, akkor jutunk el a pszichikai egészséghez. A tudatos én sokszor fényt deríthet az álomképek értelmére. De még fontosabb, hogy elfogadjuk, hogy léteznek, s rajtuk keresztül nagy mértékben a kollektív tudattalan működik bennünk: ez is hozzátartozik « önmagunkhoz », a Selbst-hez. A tudatos én, a személyes tudatalatti és a bennünk megnyilvánuló kollektív tudatalatti együtt alkotja magát a Selbstet. Saját magunk építése, az « individuáció » éppen abban áll, hogy az összes bennünk rejlő képességeket és erőket kifejlesszük és harmonikusan kifejezésre segítsük, « integráljuk ». Maga az integrálódás is szimbólumokban történik, amelyekben az egész « Selbst » vagy legalábbis annak integrálódási foka kifejezésre jut. Az előbb említett példában az élettelen tárgyak jelenléte még nagyon fejletlen individuációs folyamatot jelez. A helyesen integrálódott Selbst szimbóluma a « mandala », a teljességet kifejező kör négy gerezdjével (amelyek az értelmet, érzelmet, érzékelést és intuíciót képviselik).

A mandala az indiai vallásokban a vallásos tapasztalatot fejezi ki, és ehhez segít. Jung hasonló rajzokat talált pácienseinél. Minél közelebb álltak a gyógyuláshoz, önmaguk megtalálásához, annál fejlettebb, teljesebb mandalákat rajzoltak. Igy a mandala egyéni szimbólum, de a kollektív tudatalattiból születik, ezért lelhető fel a legkülönbözőbb népeknél.

A közösség életében a mítoszoknak jut nagy szerep a kollektív tudatalatti kifejezésére. Ezek elbeszélések, amelyekben a közösség saját eredetét, a világhoz való viszonyát, a természetet meghaladó erők működését, rendkívüli események, ill. személyek történetét állítja elénk. Tele vannak szimbólumokkal és utalásokkal; közölni akarják a titkot anélkül, hogy fölfednék a csak logikusan vagy okozati oksággal gondolkozó számára. Különféle népeknél hasonló mítoszokat találunk.

Az archetípusok tehát nem tartalmi egységet jelentenek. Inkább képzetkészségnek kell felfogni őket. Utak, irányítók, amelyek segítségével a pszichikus energia megnyilvánul bennünk. Az archetípusokhoz kapcsolódnak az egyéni és közösségi tapasztalatok. A mítoszok közös váza a legmélyebb ősminták befolyását viseli magán. A törzsi tapasztalat leszűrődése jut szóhoz a mítosz sajátos, más törzsektől elütő mozzanataiban.

Az ősminták feltételezése lehetőséget adott Jungnak, hogy másképp értelmezze a gyermeknek szüleihez való viszonyát, mint Freud. Mindenekelőtt nagyobb szerepet tulajdonít az anyaképnek. Ezenfelül kiemeli az archetípus fontosságát a szülők — anya és apa — lelki képének kialakításában. Freud szerint a gyermeknek apjához való viszonyát — amit az apakép fejez ki — elegendően megmagyarázhatjuk a tényleges apának tudatalattinkra való hatásával, és természetesen az apának a gyermek tudatos életére való befolyásával. Jung nem tagadja a tényleges szülők befolyását az apa-, ill. anyakép kialakulására. De szerinte a legfőbb tényezőt mélyebben kell keresni. A gyermek végeredményben azért képes magának apaképet, anyaképet kiépíteni, mert az ennek megfelelő, a kollektív tudatalattiból feltörő ősminta erre készteti. Ez a meggondolás vezeti arra, hogy lélektani szempontból nem szükséges az Isten-képet projekciónak, kivetítésnek felfogni. Az Isten-kép bennünk archetípus, ősminta.

c) Jung hangoztatja, hogy a pszichológusok tévednek, amikor a tudatosból akarják levezetni a tudattalant. Fordítva k ell eljárni. «A régi pszichológiát éppen ez az utóbbi felfogás jellemezte. Előre látva a rejtett és okkult tapasztalatok végtelen kincseinek az egyéni és tünékeny tudatküszöbre való hatását, az egyedi lelket csak egy kozmikus rendszer függésében szemlélték. Ebben a felfogásban nyilvánvaló bizonyosság és nem puszta hipotézis volt, hogy a rendszer egy értelemmel és tudattal ellátott létezőt képvisel, egy olyan lényt, akit Istennek nevezett, és amelyik az egész valóság összfoglalata. Isten volt a leglétezőbb lény, az első ok, és csak ennek segítségével lehet a lelket igazán megmagyarázni. Hogy Isten energia-e vagy az energia az Isten, azzal nem törődöm; tudatában vagyok ugyanis annak, hogy a kérdés kimeríthetetlen. »

Ez a kissé hosszú idézet kiemeli Jung valláspszichológiájának alappilléreit. Számára Isten « empirikusan » létezik az emberben. Azaz megnyilvánul benne, amennyiben van Isten-élménye. Az Otto értelmében vett félelmetes (*tremendum*) és elbűvölő (*fascinans*) áthatja az embert. Jung látja, hogy az Isten-hit a föld minden népénél megtalálható. Márpedig szerinte amikor egy általános és tartós pszichikai megnyilvánulással találkozunk, akkor lélektanilag objektív valósággal állunk szemben. Ami hat, az létezik (*was wirkt, das ist Wirklichkeit*) — mondja. Amit a történelem tanított neki, megerősítette betegeinek vizsgálata: « Betegeim között, akik 35. életévükön túljutottak, egyet sem találtam, akinél a fő probléma ne a vallásos magatartás lett volna. Végső fokon mind azért lettek betegek, mert elvesztették azt, amit az élő vallások minden időben megadtak a hivőknek. Egy sem gyógyult meg igazán, amíg újra rá nem talált a vallásra... »

Az előző idézet vége azonban mutatja azt is, hogy Jung nem akarta eldönteni: « külső » valóság-e Isten vagy sem. A pszichiáter számára — mondja — a lélek, a pszi-

chikum közvetlenül megtapasztalt valóság. Ennek a síkján — lélektanilag — létezik Isten. A lélek létezik, jóllehet racionálisan nem tudjuk teljesen megmagyarázni, mert minden ilyen irányú próbálkozás magát a lelket is bevonja a cselekvésbe. Ennélfogva Istent sem tudjuk « megmagyarázni ». Ezért tartja feleslegesnek a vitát arról, hogy Isten energia-e, vagy az energia Isten. Igy érthető, hogy az 1937-ben megjelent *Psychologie und Religion* (Pszichológia és vallás) c. művében kijelenti: « ...elvonatkoztatok minden filozófiai megfontolástól. Nem tagadom, hogy ezt valaki figyelembe veheti; de nem állítom, hogy ez a helyes álláspont ». « Sajnálatos tévedés lenne megfigyeléseimet mint Isten létének bizonyítékát tekinteni. Csak azt mutatják, hogy van bennünk az istenségnek egy archetipikus képe. Pszichológiailag véleményem szerint csak ennyit mondhatunk Istenről. De mivel nagy jelentőségű és erős hatású archetípusról van szó, úgy látszik, hogy gyakori megjelenése értékes valóság bármelyik theologia naturalis számára ».

Ez a numinózum mindenkiben feltör. Aki ezt az « Istenre » vonatkoztatva éli meg, az vallásos lesz, a szó klasszikus értelmében. Aki önmagára vagy más bálványképre vonatkoztatja, annak pl. a has lesz az istene (vö. Fil 3,19). « Az embernek szabadságában áll eldönteni, hogy az Isten 'lélek', vagy természetes lény, vagy a kábítószeres szenvedély; evvel az a kérdés is eldől, hogy jótékony vagy eltipró hatalmat jelent-e ».

Jung szerint fontos tehát, hogy az ember helyesen építse ki Isten-élményét. Azaz ne pusztán racionális képességét akarja ehhez felhasználni. Evvel kizárná a harmónikus lelki működéshez szükséges másik három képességet. A modern tudományt ez a veszély fenyegeti: csak racionális eszményt állít az emberek elé. Fontos az is, hogy ne « mást » istenítsen, azaz ne « valamit ». Jung szerint Freud a szexualitást, tehát egy bálványt tett meg az

ember középpontjának. — Ha az ember eltalálta a helyes utat, akkor Istent kifejezésre juttatja mandalájában, Selbst-jében; kiteljesedik.

Felfogásában a kiteljesedést elősegítik a nagyobb világvallások. Mintegy támpontul szolgálnak, hogyan és hol lehet a numinózummal úgy találkozni, hogy ez el ne pusztítsa az embert. Mert a végső erők feltörése végzetessé válhat. A már kiépített vallások egyrészt lehetővé teszik ezt a találkozást, másrészt mérséklik kirobbanását. Jung igen alkalmas eszköznek tartja e célból a dogmákat. Ezek hozzáférhető szimbólumok, s ezért éltető erejük van. Szerinte ebben leli magyarázatát az, hogy a katolikusoknak kevés szükségük van a pszichológus és pszichiáter segítségére. A szentségek «megéletik» velük a dogmákat, vagyis érzelmileg és intuitíven is kiteljesítik az értelmi hittartalmat. Ezzel elegendő « cura animarum » -ot, lelki (pszichikai) gondozást biztosítanak. Másrészt a katolikus vallás abszolutizmusa könnyebben vezethet a teljes szakításhoz, az ateizmushoz annál, akinek nehézsége van a hittel kapcsolatban. A protestánsoknál nincsenek dogmák; lélektanilag hiányzik a védő, kikristályosodott segítség. A biblia értelmezése viszont a szabadságot hangsúlyozza. Szerinte ezért kevesebb a protestáns, aki teljesen szakít egyházával; legfeljebb valamelyik szektához csatlakozik.

2. *Jung a kritika fényében*

Jungot nem kevesen mint a vallást védelmező pszichológust mutatják be Freuddal szemben. Tagadhatatlan, hogy kifejezetten pozitív módon értékeli a vallást. A szexualitás nála nem a pszichikai élet végleges és egyetlen forrása, csak az egyik energiaforma. A négyes funkcióban (értelem, érzelem, érzékelés és intuíció) kiemeli az emberi képességek sokrétűségét és harmonikus együttélésük fontosságát. Honnét magyarázhatjuk, hogy befolyása mégsem éri el Freudét? Miért van, hogy még hivő pszichológusok

is inkább Freud rendszerét dolgozzák át vagy használják fel, és nem Jungét?

a) Freud elgondolása kidolgozottabb, átfogóbb. Kiterjed a pszichológia minden fontosabb területére: a felejtéstől kezdve a kultúra kifejlődéséig, a jellem tulajdonságainak felépülésétől a gyász megértéséig stb. Főként fejlődéspszichológiai értelmezései teszik lehetővé az egész ember lelki dinamikájának megértését. Jung ezzel szemben mintha nem törődött volna avval, hogy egy általános rendszert dolgozzon ki.

Ezenfelül Freud állásfoglalásai határozottabbak, mondhatnánk radikálisak. Formai szempontból tehát könnyebben felhasználhatók más pszichológusok részéről. Nagyobb biztonságot nyújtanak a pszichoterápiában. — Jung nagy súlyt fektetett az ellentétek figyelembe vételére, és rendszerében ezek beépítésére törekedett. Sokszor úgy tűnik, mintha nem is akarna állást foglalni.

Talán másodrendű szempontoknak tarthatjuk ezeket. De a tudománynál igen fontos, hogy a rendszer átfogó és határozott legyen. Ezt könnyebb kijavítani, kiegészíteni, mint újat alkotni. Innét van, hogy ma nem egy analitikus, aki alapjában Freudot követi, Jungtól átvesz olyan elemeket, amelyek véleménye szerint Freud rendszerét tökéletesítik.

b) A vallásos élet kifejezésére szimbólumokat használunk. Mivel Isten önmagában kifejezhetetlen, a szimbólumoknak nélkülözhetetlen szerepük van. Freud is jelentős helyet ad nekik elgondolásában. Prototípusukat az álomban találta: képek, amelyek valami mást jelentenek: a múltat. Evvel azonban már meg is jelölte, miben kell keresni a szimbólumoknál a megoldás kulcsát. Az álom a tudattalan királyi útja; a tudattalan pedig az ösztöntörekvések elfojtását jelzi. Tehát a szimbólumok mint álomképek a tudattalan kifejezői. Freud nem akarja evvel azt

mondani, hogy minden álomkép szimbólum. Csak azok, amelyeknél állandó kapcsolat figyelhető meg a jelzett és a jelző között. Mindenesetre a jelzett tag a tudattalanba van elfojtva.

Ricoeur szerint Freud evvel rámutatott a szimbólumok « archeológiájára ». Azaz csak annyiban vette őket figyelembe, amennyiben egy múlt eseményre, gyermekkori tudattalanra vonatkoznak. Márpedig — s ezt Ricoeur is kiemeli — a szimbólumok jelentése jóval tágabb az embernél. Függnek a konkrét és múlt elemektől, de túlmutatnak rajtuk. Indítás is van bennük a jövő számára, újabb tartalmak felfedezéséhez vezethetnek. Ricoeur úgy véli, hogy magánál Freudnál talált olyan elemeket, amelyek ezt a « teleológiai » szempontot is tekintetbe veszik: ez Freud szublimációs teóriája. « Egy és ugyanaz a szimbólum bizonyos értelemben két irányba mutat: egyrészt ismétli gyermekkorunkat... másrészt előrevetíti és kutatja jövőnket, felnőtt életünket » (Ricoeur). A szimbólumon keresztül az ember bizonyos fokig már éli a jövőt.

Amikor Ricoeur ennek fontosságát elfogadja, véleményünk szerint már Jung elgondolását veszi át, és akarja Freud rendszerébe beépíteni. Jung kezdettől fogva hangsúlyozta a szimbólumok teleológikus jellegét. Intuíciófogalmával létrejöttét és sajátosságát teszi érthetővé. Mert az intuíció se nem elvont értelem, se nem puszta értékelés; « az az ajándék, amelyikkel a dolgok eredetét fogjuk fel, és fejlődését, jövőjét érezzük ». A kollektív tudattalan pedig, amennyiben ennek segítségével az egyén meghaladja saját múltjának kereteit, megvilágítja a szimbólumok átfogó jellegét. Főként a vallásos szimbólumok esetében érteti meg, hogy ezek túlmutatnak a pusztán gyerekes múlton, s kinyithatják az emberi látóhatárt a « Láthatatlan » felé.

c) A szimbólumok átfogó és egyszersmind tartós jellegét az archetípusok (ősminták) biztosítják. Ezek révén

kerülünk kapcsolatba a minket meghaladó értékekkel, a « kollektívummal »; ugyanakkor ezek irányítják energiánkat bizonyos keretek felé.

Az archetípus fogalma sokaknak vörös posztó. Valóban Jung néha olyan kifejezéseket használ, mintha a platóni hagyomány « velünk született ideáit » akarná visszacsempészni. Amikor azonban valaki jobban megfigyeli gondolatmenetét, láthatja, hogy itt nem kész ideákról vagy « imágókról » van szó. Az archetípusokat mintegy készségeknek, « képességeknek » kell felfogni, amelyek alapirányt szolgáltatnak az emberi élet számára fontos valóságok kifejezéséhez. Az egyéni tudat és az egyéni tudattalan azért születhetik meg bennünk Jung tanítása szerint, mert van rájuk ősminta a kollektív tudattalanban. Evvel Jung megfordítja Freud kiindulópontját az Isten-kép és az apakép viszonyát illetően. Binswanger később találóan fejezte ezt ki: « A gyermeknek apjához való viszonya nem példa és kiindulópont az Isten atyaságának gondolatához, hanem az ellenkező történik: Az a tény, hogy a gyermek képes befogadni az atya-fiú gondolatot, a tipikusan ideális atya-fiú fogalom eredménye, amely Istenhez való viszonyunkból származik ».

A kiindulópont következményei tagadhatatlanok a gyermek vallásosságának tanulmányozásánál, a hitetlenség megértésénél, ill. abban a kérdésben, hogy beszélhetünk-e minden embernél « vallásos ösztönről » vagy sem. Ezekre a kérdésekre még visszatérünk. — A jungi, ill. freudi kiindulópontot joggal lehet összevetni az alaklélektan és az asszociációs pszichológia problematikájával. Az első vallja, hogy a lélektani jelenségeknél nem elég a részek összegét figyelembe venni: el kell ismerni, hogy az egész különbözik a részek összegétől (vö. Gestalt-Psychologie). Az asszociációs pszichológia a részletek (= képzetek) egymáshoz kapcsolódásával akar mindent megmagyarázni. — Ma tudjuk, hogy mindkét felfogásban rejlik valami

igazság. De éppen mert kiindulópontjuk ellentétes, nem könnyű a bennük levő helyes megállapításokat egységes rendszerbe építeni. Áll ez a jungi és freudi különbségekre nézve is.

d) A közösségek életében fontos szerep jut a mítoszoknak is. Freud is tanulmányozta őket. De őt a mítoszfosztás apostolának lehet tekinteni: amíg az ember mítoszokban gondolkozik, gyerekes marad. A modern tudományos-technikai világkép mintha igazat adna neki. Nem az a célja a tudománynak, hogy a mítoszokat és a teljes értelemben vett szimbólumokat kiküszöbölje az életből? Csak a matematikai szimbólumokat és a tudományos elméleteket tűri meg, — mert ezek egyértelműen, « szárazon » érthetők. Evvel azonban már el is vetette a mítosz és szimbólum eredeti értelmét.

Jung szerint nem tudunk mítoszok nélkül élni. A természeti népeknél a mítosz átfogóbb volt, « természetesebben » jelentkezett. De szerinte ma is teremtünk mítoszokat. Amikor a modern tudományra hivatkozva ki akarjuk szakítani az embereket a mitikus világból — jegyzi meg Dr. Henderson, Jung egyik közvetlen munkatársa —, tulajdonképpen újabb mítoszokkal vesszük körül. S fölemlíti, hogy az űrhajósoknak rendezett fogadás nem sokban különbözik attól, ahogy a görögök fogadták hőseiket, « isteneiket », és ahogy ezt leírták. Hasonlóképpen nem egy film képzeltet el velünk mitikus világokat. Sőt van, aki a tudományos elméleteket is mitikusnak tekinti, vagy legalábbis a hódolatot, amivel ezeket körülvesszük.

Jung egyik fő feladatának tartotta a mítoszok vizsgálatát. Evvel hozzáférhetővé akarta tenni őket a tudomány számára. De egyben hangsúlyozta, hogy a mítoszok egy minket meghaladó igazság kifejezői, s ezért sohasem lehet teljesen kimeríteni őket. Szerinte a közösségnek szüksége van mítoszokra, ezek segítő ereje nélkül nem találja meg boldogságát az ember. Alapvonásaikat és céljukat kell

feltárni, s evvel megőrizni jelentőségüket a pszichikai egészség számára, nem pedig « mítosztalanítani ».

e) A pszichológiai problémák Jungnál gyakran keverednek bölcseleti és teológiai kérdésekkel, jóllehet ő nem akar mást, csak tudományos kutatást. Egyesek panteistának tekintik, mások gnosztikusnak. Itt csak a Selbstről alkotott véleményére térünk ki, mivel ennek központi szerepe van pszichológiai rendszerében.

Jung élete második felében mindinkább azt a benyomást kelti, hogy rendszerében a Selbst és Isten egybeesik. Az ember — hangoztatja — a Selbstben teljesedik ki. Másrészt azt is mondja, hogy a kiteljesedés a vallásban van. Mind a kettőnek a szimbóluma a mandala. A keleti népeknél és a középkorban a mandala közepét Isten foglalja el, a modern embernél néha üresség. Jung egyszer fölveti a kérdést: Szimbóluma a Selbst Krisztusnak, vagy Krisztus a Selbstnek? Válasza: ebben a tanulmányomban a másodikat választottam. — Isten és a személyes kiteljesedés tehát ugyanaz lenne? Felcserélhető tényezőkről van szó? Amint már említettük, erre az adott indítást, hogy Jung a mandalát találta a mélyen hivő emberek szimbólumának, és megtalálta betegeinél is — amennyiben a gyógyulás útjára léptek. Ha ugyanaz az eredmény, az ok is ugyanaz — okoskodhat valaki. Lélektanilag azonban ez nem szükségszerűen van így. Ha valaki térdel, az jelentheti, hogy imádkozik, súroláshoz készül, vagy csak pózol. Nem állíthatjuk, hogy ugyanazok a lelki tényezők és ugyanaz a belső magatartás hozta létre a mandalát a hivőknél és betegeknél. A valláspszichológia egyik fő nehézsége éppen abban áll, hogy az ember bensejének legmélyéről kell kiemelni a vallási folyamatokat, és mindazt, ami ezeket előidézi.

Pusztán a szimbólumok terén mindkettő igaz: Krisztus szimbolizálhatja a kiteljesedett embert, s a kiteljese-

dett ember lehet Krisztus szimbóluma. A nehézség akkor merül fel, amikor az ontológiai szintre lépünk át. Ezt Jung nem veszi tekintetbe. Példa erre Szentháromságértelmezése. Értékelte, becsülte a kereszténységet, amelynek fő misztériuma a Szentháromság. A mandalánál viszont — legalábbis a kiteljesedettnél — négyes felosztás van a körön belül. Igy hát Jung szükségét látta, hogy « kiegészítse » a keresztény hármasságot. Első munkáiban a rossz, az ördög a negyedik elem. Természetesen felmerül a kérdés: egy szinten van ez a Háromsággal? Ha mint az emberben tapasztalható küzdelmet, rosszat értelmezné, kísérlete lélektani síkon talán elfogadható lenne. De amikor a szükségszerű teljesség jelét akarja benne látni, nehéz más magyarázatot találni, mint hogy szerinte mind a négy összetevő egy nevezőn mozog. — Később Szűz Mária foglalja el a negyedik helyet. Benne és rajta keresztül építi be a kereszténység az istenségbe (?) a nőiességet. Innét érthető Jung lelkesedése a mennybevitel dogmájának kihirdetésekor (1950). « A protestantizmus óta a legjelentősebb vallási megnyilvánulás » — írta róla.

Egyszóval: Jung a vallást funkcionális szempontból kezeli: jó, mert a pszichikai kiteljesedéshez vezet. — Kétségtelen, hogy ez is fontos szempont. De nem a vallás lényege. És még kevésbé jogosít olyan megoldás keresésére, ahol a vallásnak nincs is más szerepe, csak a lelki egészség szolgálása.

B) Vallásosság Isten nélkül

Jungnál már fennforog a veszély, hogy vallás és pszichológia határai elmosódnak. Erich Fromm írásaiban hasonló irány jelentkezik. Avval a paradox jellegzetességgel, hogy bár fontosnak tartja a vallást, elvonatkozik Istentől. Olyan vallást kíván, amelyikben Isten esetleg helyet kaphat, de nem szükségképpen és nem is mint központi valóság.

Fromm Németországban született 1900-ben. Berlinben doktorált a bölcsészkaron, s ugyanott kapta pszichoanalitikus képzését. Fiatal korában jól megismerte a zsidó vallásos hagyományokat és az ószövetséget. 1926-tól pedig Dr. Suzuki vezetése alatt a Zen-buddhizmussal került kapcsolatba. A harmincas években kivándorolt az Egyesült Államokba, majd 1949-ben Mexikóban telepedett meg. Nála nem beszélhetünk iskoláról, mint Freudnál vagy Jungnál. A neofreudiánusok közé sorolják. Írásaival jelentős befolyást gyakorol a nagyközönségre, és szóvivője egy « humanista vallásnak », amelyikben — Funk szerint — az értelmi ismeretet és a misztikát köti össze. Azaz vallást kíván, de kinyilatkoztatást nem.

a) Fromm alapgondolatait Marx és Freud műveiből meríti. Ezért csatlakozott ifjúkorában a német szociáldemokratákhoz, és ezért tart a pszichoanalitikusokkal. De mindkettőt csak feltételekkel fogadja el.

Vallásról írt első nagyobb munkája: *Die Entwicklung des Christusdogma* (A Krisztus-dogma kifejlődése) erősen Freud hatása alatt áll. A Freudnál elhanyagolt szociális szempont azonban szintén szerephez jut. Krisztus a szegény zsidó néprétegeknek a rómaiak és a velük szövetkező gazdagok elleni harcát képviselte volna. A hozzá csatlakozott lumpenproletriátus fellázad az uralkodó osztály ellen, s egyben az Atyaisten ellen, akit az imád. Jézust halála után az Atya jobbjára ültetik, hogy evvel is kimutassák ellenállásukat a fennálló rendszerrel és annak vallásával szemben. Fromm szerint azonban Jézust hívei még csak emberként tisztelték. Később, amikor gazdagok is kezdtek csatlakozni a keresztényekhez, feszültség állt be a két társadalmi osztály között az új hiten belül. A kereszténység uralomra jutásával meg kellett szüntetni ezt a feszültséget, és kifelé sem lázadhattak többé. Fantáziájuk megoldást talált: azt állították, hogy nem az ember kapott helyet Isten jobbján, hanem Jézusban az Isten lett

emberré. Külső agresszivitásukat elfojtották; lázadásuk befelé tört magának utat: ki-ki magát kezdte sanyargatni.

Későbbi munkáiban Fromm mindinkább eltávolodik Freudtól, és saját álláspontját fejti ki. Elismeri, hogy kell valami vallásnak lenni. De nem Isten-hivő, sem pedig autokratikus, hanem « humanista » vallásnak. Véleménye szerinte Freud sem a vallás ellen harcolt, csak az autokratikus vallás ellen, hisz küzdött az etikai gazdagságért, amit « tágabb értelemben vett és dogma nélküli vallásnak nevezhetünk ».

Mi tehát Fromm szerint a vallás? « Bármelyik eszme és cselekvésrendszer, amit egy közösség követ, és ami irányt nyújt az egyénnek, hogy eligazodhasson, és tárgyat, hogy tisztelhesse ». Más szóval akkor beszélhetünk vallásról, amikor az ember el tud csodálkozni a lét titkán, ennek értelmét keresi, ugyanakkor az egyéni szükségletek kielégítésén túl menő távlatot ad neki, és ezen az úton a Mindenséggel akar egyesülni. Csodálkozás (*émerveillement*), abszolútra irányultság (*ultimate concern*) és egyesülés (*oneness*) képezi a vallásos tapasztalatot.

Önkéntelenül is fölmerül a kérdés: tehát akkor vallás egy tudományos rendszer, a marxizmus, a nemzeti szocializmus, a filantrópia stb? Fromm állítja, hogy igen, amíg humanista marad. Mert megvan az átfogó jellege, végső célként lép fel az embereknél (vagy legalábbis egy közösségben), és vele való egyesülésre, áldozatra késztet. Viszont ha nem humanista, akkor megszűnik vallásnak lenni. Ezen az alapon veti el Fromm pl. a nemzeti szocializmust. Nem vallás, mert antihumanista, azaz autokratikus. Szerinte ugyanis a demokratikus jelleg a humanizmus kifejezője. Tehát akkor is vallásnak lehet tekinteni ezeket a humanista « ideológiákat », amikor ők talán agnosztikusnak tartják magukat. Másrészt a vallások sem lesznek szükségképpen « vallássá » a frommi értelemben. Elfogadja, hogy amit Buddha és Jézus Krisztus tanított, az

szép humanista; ugyanazt hirdették, mint ő. De mai követőik szolgai engedelmességre tanítják a híveket, a bűn hangoztatásával rémítgetik őket — tehát ezek nem « humanisztikus vallások », hanem autokratikus rendszerek.

Ha valaki önzően saját érdekét keresi, az sem vallásos, hanem neurotikus — tartja Fromm. « A neurózist mint egyéni 'vallásosságot' értelmezhetjük, vagy pontosabban: visszatérés (*regressio*) a vallás primitív formájához ». Fromm állítása megfordítja Freudnak a vallásról és neurózisról vallott tételét. — Az Istenre irányuló vallás ilyen primitív magatartás, mivel megfosztja az embert szabadságától, függetlenségétől. Istenről Fromm elgondolásában pszichológiailag csak mint az emberi képességek szimbólumáról beszélhetünk. Nem az Isten az abszolút érték, hanem az ember, amennyiben értelmét (*Logosz*) és mások szeretetét (*Libido*) tűzi ki céljául.

Fromm, hogy minden félreértést elkerüljön, egyik újabb könyvében: *You shall be as Gods* (Olyanok lesztek, mint az istenek) új fogalmat kovácsol. Ha csak a tapasztalatra, azaz az igazi humanista rendszerek konkrét működésére fektetnénk a hangsúlyt, beszélhetnénk istenhivő és nem istenhivő vallásokról. De mivel a vallás fogalmához a nyugati világban hozzátapadt az Istenre irányultság, a tőle való függés, jobbnak tartja X-tapasztalatnak hívni azt, amit ő valláson ért. Szerinte ez az X-tapasztalat nemcsak elfogadható a pszichológusnak, hanem egyenesen parancsoló számára. Nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az ember kiteljesedhessék.

b) Fromm fel akarja oldani a jungi és freudi ellentétet a vallásra vonatkozólag. Junggal elfogadja, hogy a vallás pszichológiai valóság. Az embernek szüksége van az abszolútumra, amiben hinnie kell, s amit tisztelettel vesz körül. Még fontosabbnak tartja ezt a modern ember szá-

mára, aki elszakadt a természettől. Más szóval: az abszolútum keresése nem jelent illúziót az ember számára; saját valóságához tartozik. Követi azonban Freudot, amikor ezt az abszolútumot szigorúan az emberi korlátokon belül keresi. Filozófiailag megkérdőjelezhető, mennyire lesz igazán abszolútum az ilyen emberszabású « mindenség ». — Lélektanilag megkülönböztetéssel él a R. Rolland említette « óceánikus érzésre » vonatkozólag, ami az elcsodálkozásban, abszolútra irányultságban és egyesülésben jut kifejezésre. Elismeri, hogy ennek van jogosultsága az emberben, s út az igazi emberi kiteljesedéshez. Ha ez nincs meg egy rendszerben, akkor az embertelen lesz, az egyén pedig neurotikus. De ugyanakkor határt szab ennek a vágynak: addig igazán kiteljesedésre vezető, amíg « emberi ». A szorosan vett transzcendenciát és a kinyilatkoztatás lehetőségét nem tartja összeegyeztethetőnek a « humanista vallással ». — Fromm problémafelvetése és megoldása fölteszi a pszichológusnak a kérdést: menynyiben mondhatjuk, hogy az ember vágyódik Isten után? Mennyiben alapozza meg ez a vágy lélektanilag az emberi vallásosságot? Ezekre a kérdésekre a következő fejezetben visszatérünk.

Fomm írásai rámutatnak arra is, mennyire fontos fogalmaink pontos körülírása, meghatározása. A vallás fogalmának leírása, meghatározása a vallásfenomenológia és a vallásbölcselet hatáskörébe tartozik. De a pszichológusnak tekintetbe kell vennie ezek megállapításait. Fromm észrevette, hogy az ő vallásfogalma nem fedi az általában elfogadottat. Ezért használja végül is az X-tapasztalat megjelölést. Mert biztos, hogy Freud nemcsak úgy érti a vallást, ahogy Fromm meghatározza, és ahogy szerinte Freud is értette. A pszichoanalízis atyja valószínűleg nem küzdött volna az olyan vallás ellen, amilyet Fromm hirdet. De ugyanakkor aligha fogadta volna el mint vallást.

Igen fontos lélektanilag is megkülönböztetni azt, amit

a hivő vallásnak tart, és elhatárolni egyéb hasonló, de nem vallásos lelki élményektől. Amint helytelen lenne pszichológiailag úgy meghatározni a szülői szeretetet, hogy ez pusztán türelem — mivel türelemre az ellenségszeretetben is szükség van, márpedig mind a kettő szeretet! — hasonlóképpen elégtelen a vallást a csodálkozással, az abszolútum igényével és az egyesülés vágyával jellemezni. Mindez hozzátartozik. De cselekedeteinket lélektanilag a tárgyak is meghatározzák és alakítják. Nincs magatartás a tárgya « előtt », még kevésbé cselekedet tárgy nélkül, amelyre vonatkozik. A magatartás jobban elvonatkoztat az egyes tárgyaktól, de a velük való kapcsolat által épül ki bennünk. A pszichológiai cselekvésben a lelki folyamatba a tárgy mint alakító összetevő folyik be. Ezért tartjuk fontosnak a vallás meghatározásánál (1. I. fejezet, 18-19. l.) a tárgyat kifejezetten « isteni-túlvilági »-nak megjelölni. Ennek híján vallásos élménynek, tapasztalatnak nevezhetjük azt is, ami lélektanilag hasonló hozzá, de belső szerkezetében különbözik. Fromm ezt felejtette el, s ezért akar Isten nélküli vallásról beszélni.

Bibliográfia

Jung, C. G., *Gesammelte Werke.* Zürich-Stuttgart, Rascher Verlag.

Jacobi, J., *Die Psychologie von C. G. Jung.* Uo. 1959[4].

Jaffé, A. (kiad.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung.* Uo. 1962.

Katolikus és protestáns szerzők, akik Jungot veszik alapul:

Goldbrunner, J.: *Individuation.* Wevel, Krailling vor München 1949.

Hostie, R., *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung.* - Études Carmélitaines, Paris, Desclée de Brouwer 1955.

Rudin, J., *Psychotherapie und Religion.* Freiburg, Walter Vlg. Olten 1964².

White, V., *Soul and Psyche.* London, Collins and Harvill 1960.

Zacharias, G. P., *Psyche und Mysterium. Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie.* Zürich, Rascher Vlg. 1954.

Fromm E., *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion.* New York, Holt, Rinehart and Winston 1951.

Fromm, E., *Psychoanalysis and Religion.* New Haven, Yale Univ. Press 1950.

Fromm, E., *You shall be as Gods. A radical interpretation of the Old Testament and its tradition.* New York, 1966.

Fromm, E., *To have or to Be?* New York-London, Harper and Row 1976.

Funk, R., *Mut zum Meschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik.* Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt 1978.

IV. A VALLÁSTÓL A HITVALLÁSIG

A két utóbbi fejezetben három szerző valláspszichológiáját ismertettük. Mindhármuk rendszerében jelentős helyet foglalt el a vallás, jóllehet lényegében egyiknek sem volt célja valláspszichológiát írni. Freud és Jung kutatásai során a vallás első helyen az emberi egészség vizsgálatával kapcsolatban merült fel. Frommot a demokratikus társadalom kérdése foglalkoztatta, és ezen az úton került szembe a vallással. Freud ellenséges álláspontot foglalt el a vallással szemben, elmélete mégis több kérdésben termékenyítően hat a mai valláspszichológiában, főként a motiváció tanulmányozásánál és a fejlődés vizsgálatánál. Jung kiemelte a vallásnak embert lenyűgöző voltát, s ugyanakkor rámutatott arra, hogy vallás nélkül nincs igazi kiteljesedés az egyén életében. Fromm pedig hangsúlyozza, hogy a hit nem mitikus vagy neurotikus, hanem normális és szükséges magatartás a felnőtt embernél; a kérdés az, hogy miben hisz az ember. — Ilyenformán több érdekes szempontot ismerhettünk meg a valláspszichológiából.

Hátra van még azonban, hogy egységesen megmutassuk: miképpen kell érteni a vallást lélektanilag, és melyek megjelenésformái. Ennek szenteljük tanulmányunk következő részét. Behatóbb vizsgálat alá kell tehát venni a vallásos tapasztalatot, magatartást és kifejezésformákat.

Ha ilyen oldalról kutatjuk a vallást, újabb kérdés merül fel: Melyik vallásos tapasztalatot, magatartást és kifejezésformát akarjuk tanulmányozni? Mert minél konkrétabban figyeljük a vallásos jelenségeket, annál szembetűnőbb, hogy különbség van az egyes vallások kö-

zött, a között, hogyan éli meg a hivő Istenhez, a túlvilágihoz való kapcsolatát. Kétségtelenül vannak közös elemek is. De ha lélektani szempontból közelebbről akarjuk a vallást kutatni, helyesebb egy vallás tükrében vizsgálni a vallásos megnyilvánulásokat. — Számunkra a kereszténység a legismertebb és leghozzáférhetőbb. Ezt tartjuk igaznak, bár hozzá való csatlakozásunk nem lélektani kutatásaink eredményeként jött létre, csak megerősítette előbb tett lépésünket. A keresztény vallásos élet vizsgálatán keresztül akarjuk tehát elmélyíteni fejtegetéseinket, szem előtt tartva azonban más vallások kifejezésformáit is. A keresztény vallásos élet pedig a hiten alapszik.

Ha valakitől megkérdezzük, hogyan tudná lélektanilag megmagyarázni, miért hisz, többféle választ kaphatunk. Három csoportba lehet osztályozni ezeket. Van, aki azt feleli: hiszek, mert megtapasztaltam az Istent, Krisztust. Emlékszünk R. Rollandnak Freudhoz írt levelére, hogy minden vallás lényegében az « óceánikus élményre », egy tapasztalatra épül. — Másvalaki Tertullianust idézheti: *anima humana naturaliter christiana* (az emberi lélek természeténél fogva keresztény). Azaz ha az ember követi benső indítékait, természetszerűen eljut a kereszténységhez. — Végül lesz olyan, aki a klasszikus formát idézi: « hiszek, mert elfogadtam azt, amit Isten kinyilatkoztatásában közölt ». Pszichológiai szóhasználattal tapasztalat, vágy és állásfoglalás a három magyarázat lényege. Mi ezek szerepe a vallásban, a hitben? Ezt a három kérdést vizsgáljuk meg a következő részben. Hozzácsatolunk még egy negyedik pontot, mert a vallás, ill. a hit nem egyformán nyilvánul meg még kereszténységekben sem. Főleg a felnőtt és a gyermek vallásossága különbözik több szempontból. de különbséget találunk egyes csoportok között is. Ezért tárgyalunk végül a vallásosság fejlő-

déséről. — Alkalom nyílik néhány kísérlet ismertetésére is. Ezeken keresztül láthatjuk, milyen módszerek segítségével vizsgálja a kísérleti lélektan a vallásos kérdéseket.

A) A vallásos tapasztalat

Egy időben katolikus oldalról meglehetős gyanúval nézték azt, aki a hitet tapasztalatra akarta építeni. Az átlagember azonban nemegyszer erre hivatkozik, amikor le akarja írni, mit is ért valláson: valamiképpen Istennel, a túlvilágival jutott kapcsolatba. Ma pedig mintha polgárjogot nyert volna a teológusok részéről is. — Hogy a vallásos tapasztalat mibenlétét jobban megérthessük, röviden meg kell vizsgálni, mit értünk a lélektanban tapasztalaton.

1. *Tapasztalat*

A lélektanban a tapasztalat fogalmát több — bár egymással összefüggő — értelemben használjuk. Néha a megismerési folyamat eredményét akarjuk kiemelni. Ilyen értelemben mondjuk, hogy « véleményünket nem tudjuk megváltoztatni, mert tapasztalatunk mást igazol, mint beszélgető társunké ». Azaz a tényállás, amiről mi magunk tudtunk közvetlenül meggyőződni, erősebb bizonyíték, mint a másik tekintélye, véleménye.

Máskor a módszertani szempontot helyezzük előtérbe, amelyen keresztül ismeretünket megszereztük. Így állították szembe egyidőben a tapasztalati és a bölcseleti lélektant.

Legtöbbször azonban a « tapasztalat » szó csak azt akarja kifejezni, hogy közvetlen ismeretünk van a tárgyról. Azaz nem elvont, közvetett úton értük el tudatunk tárgyát, hanem ez « jelen van », hozzáférhetünk minden további nélkül. Negatíven úgy is mondhatjuk: nem mástól tudjuk a tényt, hanem magunknak van róla

közvetlen élményünk. Minden pszichikai tevékenységben részt vesz énünk. A tapasztalatnál azonban éppen az a jellemző, hogy közvetítő nélkül kapcsolódik a tárgyhoz.

Első helyen az ún. érzéki tapasztalatnál lép fel ez a jelleg. Amikor valamit megtapogatunk, akkor tapasztalatból tudjuk, hogy hideg vagy meleg, érdes vagy sima. Más is mondhatná ezt nekünk, akkor is elhinnénk. De a két ismeret között különbség vam. Amikor érzékeink révén megtapasztalhatunk valamit, a mi tárgyi mivoltunk, anyagi létünk kerül közvetlen kapcsolatba egy anyagi valósággal.

Tapasztalatunk lehet más szinten is. Megtapasztalhatjuk pl., hogy a másik szeret-e minket vagy sem. Joggal mondhatjuk: János megtapasztalta, mi az igazi szeretet, amikor József nem állt rajta bosszút. Itt elsősorban nem az érzékszervek közvetlen tapasztalatáról van szó. János látta a helyzetet, talán hallotta is József szavait. De a döntő tapasztalat nem a levegőtől vagy fényhullámoktól előidézett hatásokra irányul. Ezeken keresztül mélyebbre hatol, s megjelenik előtte az, amit úgy fejezünk ki, hogy « szeretet ». — Az ember nemcsak anyagi lény, nemcsak puszta tárgy. Értelmes lény is, személy. Szellemi képességei vannak, és ezek révén is közvetlen kapcsolatba kerülhet valóságokkal: a felénk áradó jeleken keresztül a jelentés és az értékek intuitív és érzelmi felismerése megy végbe.

Ez utóbbi esetben nem elvont eszmefuttatásról van szó. Még kevésbé más valakitől kapott ismeretről. Nem is következtetésről. Hanem valaminek a « megéléséről ». Ezért vesszük itt egyértelműnek a tapasztalatot és az élményt. Az ilyen megismerést intuitívnek nevezzük, éppen mert nem marad a felszínen, hanem betekint, behatol a dolgokba. Az intuitív jelleg nem zárja ki a reflektáló értelmet. Ellenkezőleg, feltételezi

— helyesebben: magában foglalja. Csak kidomborítja, hogy nem akar a reflexió segítségével a közvetlen valóságtól elszakadni, élményét részekre szaggatni vagy eszmékbe sűríteni.

A tapasztalat tehát az ember « közvetlen » kapcsolata a világgal, az első lépés hozzá való viszonyunkban. Erre épít az értelem további kutatása és az érzelem kiteljesedése. Az értelem a reflexió révén ugyanis magát a tapasztalatot is vizsgálata tárgyává teszi. Innét ered, hogy egyrészt hiába akarjuk valakivel megértetni, mi a szeretet, ha ezt soha nem tapasztalta. Nem tudja megkülönböztetni az örömöt a fájdalomtól az, aki nem élte át őket. Másrészt viszont a tapasztalattal nem merül ki az emberi megismerés. Az értelem újabb tapasztalatok, összehasonlítások, következtetések révén hozzásegít ahhoz, hogy el tudjuk dönteni, mi volt előző, ill. jelenlegi tapasztalatunk pontos tárgya, mi váltotta ki, és milyen célt szolgál. Ezért örülünk, ha későbbi megfigyeléseink megerősítik, hogy pl. az a személy, akit első találkozáskor olyan elragadónak tapasztaltunk, valóban rendkívüli, értékes ember. Néha újabb tapasztalatok savanyúvá teszik az első benyomásra kívánatos szőlőt. A tapasztalatok sorozata kölcsönhatást idéz elő. Főként azért, mert nemcsak a külső világról szerzünk újabb tapasztalatokat, hanem saját megélési folyamatainkat és ezek ránk gyakorolt hatását is megtapasztaljuk. A későbbi állásfoglalás tehát nem egyetlen tapasztalat gyümölcseként szokott megszületni. Rendszerint hosszú az út az első fellángolástól a házasság vállalásáig.

2. *Vallásos tapasztalat*

a) Amikor az isteni, a túlvilági élményünknek közvetlen tárgya, akkor beszélünk vallásos tapasztalatról. A teológusok próbálják megmagyarázni, mennyiben helyes itt a « közvetlen » kifejezés, és mennyiben lesz

ez a földön mindig csak közvetett. Pszichológiailag azonban nemegyszer olyan leírásokat találunk, amelyek az Istenhez való viszonyt is mint közvetlen megélést, tapasztalatot jellemzik. Avilai Szt. Teréz írja pl. önéletrajzában: « Mivel azonban annyira éreztem (Isten) jelenlétét, nem voltam képes magammal elhitetni, hogy nincs ott. Egészen világosan beláttam, hogy személyesen van jelen lelkemben, annyira, hogy ezt nem tudtam volna tagadni ». Ugyanígy a nemrég elhúnyt kitűnő magyar filozófus, Dienes Valéria: « Akkor este...egyszerre valami olyan érzés alakult bennem, hogy ez a szoba tele van, és hogy az Valaki, akivel tele van, és hogy az itt van...Az biztos, hogy az egy olyan erős jelenlét, mint...csak úgy zengett bennem: Isten, Isten... Tehát itt van! Nekem tehát — nagyon érdekes volt ez a gondolat! — most már beszélhetnek akármit, hogy van vagy nincs, mert én már most tapasztalom Őt ». (*Szolgálat* 42. sz. 42. o.)

Szent Teréz és Dienes Valéria Istenről beszél, személyes Istenről. Nem mindenki így tapasztalja meg. Fiatalon elhunyt férfi mondta el 24 éves fejjel, hogy 10-12 éves korában kóros kövérsége miatt igen sok gúnyban, visszautasításban volt része társaitól. Bátyja szégyellte, hogy testvérek; a futballcsapatba nem akarták bevenni. Öreg, különc nagyapja volt az egyetlen igazi barátja. Esténként ágyában gondolkozott azon, hogy miért nem « olyan, mint a többi ». Amikor már sokat sírt, néha csodálatos békesség töltötte el, s ekkor arra gondolt, hogy azok, akik vallásosak, ezt a békés érzést nevezhetik Istennek. Később, amikor karcsú fiatalemberré nőtte ki magát, visszaemlékezett ezekre az élményeire, és vágyódott a vallás után.

Kifejezettebben írja le élményét egy japán nő: « Családunk jómódú volt. A császári házzal álltunk rokonságban. Vallásról a családban sohasem esett szó,

csak a szokásos Shintó szertartásokon vettünk részt, a nemzeti ünnepeken. Talán tízéves lehettem, amikor egy nap beleunva a babásdiba, kisétáltam házunk kertjébe, és egyedül leültem egy padocskára. Amint ott ültem, egyszerre csak úgy éreztem, hogy hatalmas fény vesz körül. Nem volt az evilági fény! Vakítóan ragyogó, és mégis barátságos. Én magam, a kert fái, a házunk mögött emelkedő hegy, mind ebbe a fénybe voltak burkolva. Egyszerre megértettem, hogy létezik egy csodálatos Valami, ami végtelenül felülmúlja az egész világot. És megértettem azt is, hogy ez a csodálatos Valami: végtelen szeretet. Úgy éreztem, hogy ez a Végtelen Szeretet az én gyermekszívemet mindenestül magához vonzza. Nem tudom, mennyi ideig tartott ez az állapot. De mikor magamhoz tértem, úgy éreztem, hogy kedves babáim és minden más evilági dolog hamuvá és pernyévé égett. Tíz évvel később volt először alkalmam rá, hogy egy katolikus pap magyarázatát halljam Istenről. A pap első szavától kezdve világosan tudtam, hogy az Isten, akiről beszél, az a Valaki, akit én ott a kertben megtapasztaltam. Felismertem őt azonnal, bár egyben azt is megtapasztaltam, hogy nincs emberi szó, amely őt méltón ki tudná fejezni ». (Nemeshegyi Péter: Isten, a kifejezhetetlen. *Szolgálat* 1979, 41.sz.)

b) Hogy kell ezeket az élményeket értelmezni?

Gruehn, Girgensohn nyomán, a következőkben jellemzi az alapvető, tiszta vallásos élményt: « Isten élő megélése...az én-funkció és az intuitív gondolat szintézise. Természetesen ez csak a minimum, magja ennek a nagyon bonyolult élménynek. Amint már láttuk, a lényeges itt az, hogy az élménynek két oldalát különböztetjük meg: 1) a személyes, élő, én-jellegű, és 2) a lelki oldalt ». Ez a leírás utat mutat, milyen irányban kell haladnia az értelmezésnek.

Két oldalt kell figyelembe venni: a lelki oldalt és az « én » oldalát. A lelki oldalon a négy leírás nem teljesen egyforma. Szent Teréz és Dienes Valéria Istenről beszél. A japán lány először nem érti, mit jelent a tapasztalata. Külső segítségre volt szüksége, hogy kikristályosíthassa élményét. A fiatalember, aki Európában nőtt fel, hallott Istenről, de szintén nem rendelkezett közelebbi ismeretekkel róla. Környezete vallástalan volt. Ezért nem tudta pontosan, mit is érez, mit tapasztal tulajdonképpen.

A lelki oldal értelmezésénél előtérbe kerül az élmények értelmezésének általános problémája. Főleg a fiatalembernél látszik ez. A japán leány is nehezen fogja fel, mi megy végbe benne. De később sikerül tisztán látnia. Ugyanis minden élmény egyéni, egyetlen tapasztalat sem közölhető teljesen másokkal. Ugyanakkor mások tapasztalata (itt a katolikus pap képviselte ezt) segít, hogy saját tapasztalatainkat jobban ki tudjuk fejezni, s evvel formába önteni. A tapasztalat, fogalom és szó mély összefüggését szemléltetik ezek a leírások.

A tapasztalat értelmezése annál bonyolultabb, minél mélyebbre hatol énünkbe, minél megközelíthetetlenebb az élmény tárgya külső érzékszerveink számára. A vallásos tapasztalatnál a legnagyobb ez a nehézség, mert tárgya az isteni, a túlvilági. Fromm ajánlja is a pszichológusoknak, hogy a teológusok példájára « negatív pszichológiát » műveljenek, amikor alapvető élményeket akarnak megmagyarázni. Sokkal könnyebb leírni, mi *nem* az élmény, mint pozitíven kimeríteni. Ez a megállapítás részben igaz. Igaz azonban az is, hogy éppen a teológiai, ill. vallási fogalmak nagy segítségünkre lehetnek, hogy a bennünk tapasztalt istenit, túlvilágit tisztábban láthassuk, élhessük. Főleg segíthetnek, hogy másokkal is közölhessük, ami bennünk végbemegy.

Ez történt Girgensohn vizsgálatainál. Ő többek között Szent Ferenc naphimnuszát olvasta fel a kísérleti személyeknek. Evvel segíteni akart nekik, hogy újra fel tudják idézni vallásos élményeiket, és így a kísérletvezetőnek anyagot szolgáltassanak. De a spontán leírások is értékesek. Mind a japán lány, mind az európai fiatalember tapasztalata mutatja, hogy látták: élményük különbözik a többitől. Hasonló volt az egyébként már ismert békéhez, de mégis más — ezért gondoltak Istenre. A lány fénynek érezte — de tudta, hogy nem volt evilági. — A teológus megérti, hogy ennek így is kell lennie, mert Isten egészen más, mint a földi, evilági valóságok. S mégis az anyagi világban szerzett tapasztalatok, fogalmak és szavak segítségével jutunk el Hozzá, tudjuk magunknak és másoknak kifejezni élményünket. Ezeken keresztül láthatja a pszichológus is, hogy az ember képes Istent megtapasztalni.

A lelki oldal ezerarcú. Ebben jelentős szerepe van a környezetünktől kapott hatásoknak: ad-e valami Isten-képet vagy sem, és milyenhez vezet el. — Saját énünktől, személyiségünktől is függ a lelki oldal. Bár mindegyikünknek megvannak az alapvető emberi képességei, nem egyforma a felépítésük, rendszerük, s mindegyikünk más módon él velük. Erre a tényre épülnek fel mind a népszerűsítő, mind pedig a tudományos lélektan tipológiái. Azt veszik tekintetbe, melyik képesség domborodik ki az egyénben, melyik marad a háttérben. Áll ez Istenhez való viszonyunkra is. Van, aki Istenhez és más személyekhez való kapcsolatában elsődlegesen értelmi képességeire támaszkodik, van, aki érzelmeire épít; van, aki szabadjára engedi érzelmeit, a második pedig óvatosan kordába akarja szorítani. Szent Teréz idézett sorai az értelemnek jelentős szerepet juttatnak: a kételkedés, a reflektálás érezhető az érzelem mellett. A japán lány intuitíven

látja, éli a Valamit. A fiatalembernél a központban az érzelem áll, értelme mintegy utólag próbálja megmagyarázni, mit jelenthet ez a rendkívüli béke. — Ez mutatja azt is, hogy a két oldal nem független egymástól: Istent lelki struktúránk szerint éljük meg, és az ő megtapasztalása kihat lelki fejlődésünkre. A japán leány leírása szemlélteti ezt kifejezetten.

Ha az én oldalát vizsgáljuk, mindenekelőtt látjuk, hogy az egész ént érintő tapasztalatról van szó. Énjük nem szűnik meg tevékenykedni. Értelmi és érzelmi képességeik működnek, tudatukat megőrzik, bármennyire a tárgy hatása alá kerülnek is. Az idő fogalma elmosódott a japán lányban. Ilyesmi azonban megtörténik az emberrel máskor is, amikor valami lenyűgözi. A külső érzékek befolyása másodrangúvá válik, a szellemi képességek teljesen a tárgyra koncentrálódnak.

A leírások megvilágítják a Freudtól fölvetett problémát, miszerint a vallásos tapasztalat a gyerekes én kiforratlan, tárgyat és ént meg nem különböztető állapotát tükrözné. R. Rolland levele szolgáltatott alkalmat Freudnak erre a gondolatra. Rolland erősen a keleti misztika hatása alatt állt. Ott pedig a cél — legalábbis a hindu misztikusoknál — az egység elérése, az én feloldódása a tárgyban. A kereszténységben az Isten transzcendenciája, más volta alaptétel, bár azt is tudjuk, hogy « Benne élünk, mozgunk és vagyunk ». Tehát Rolland leírása nem szükségképpen áll minden mély vallásos tapasztalatra. A fenti példákban nyoma sincs az én és a tárgy olyan mértékű összeolvadásának, hogy a lelkiállapotban megkülönböztethetetlen lenne. Bizonyos egybeolvadás a tárgy és az én között pedig felnőttnél más esetben is lehetséges: művészi élményben, a szerelem találkozásában, az elmélyedő kutatásban. Mindezeknél semmi nyoma a gyerekes kiforratlanságnak. Az értelem

jelen van, működése tagadhatatlan. Lehetséges, hogy mély tapasztalatoknál pillanatokra háttérbe szorul az értelem reflektáló, következtető, szintetizáló oldala. De — mint Szent Teréz vagy Dienes Valéria leírása mutatja — legtöbbször hullámzik az élmény a kettős magatartás: a tárgy megélése és ennek analizáló kutatása között.

c) Az én oldaláról nézve a pszichológia fölveti a kérdést: milyen lélektani okok magyarázzák meg a vallásos tapasztalatok létrejöttét, és *kiknél lép fel vallásos tapasztalat?* Ebben a tudományok módszerét követi, amelyek az okok felderítésével jutnak közelebb a valósághoz. Első pillanatra mintha eljárása ki akarná kapcsolni a hivőtől elfogadott tényt, hogy azért lehetséges vallásos tapasztalat, mert Isten közölni akarja magát az emberekkel. Freud példája mutatja, hogy ez a veszély fennáll. A történelem azonban arról is tanúskodik, hogy az ún. másodlagos okok ismerete magának a hitnek elmélyüléséhez vezethet.

A vallásos tapasztalat miértjének kutatása a motiváció tanulmányozásához tartozik. Erre a következő pontban térünk rá. Most csak még egy oldalt akarunk megvizsgálni Freud előbb említett problémájával kapcsolatban: Nem beteges jel-e a vallásos tapasztalat?

Sem az előbb említett példákban, sem az illetők életében nem találunk alapot arra, hogy vallásosságukat beteges jelnek tartsuk. A fiatalember ugyan szerencsétlennek érezte magát kövérsége miatt, de ez a serdülőkor elején normális tünet. Ahhoz, hogy valakinél lelki betegséget állapítsunk meg, egész személyiségét meg kell vizsgálni. A lélektani kutatások mutatják, hogy a vallásos emberek pszichikailag nem kevésbé egészségesek, mint a nem vallásosak. Sőt Jung szerint a vallásosság előfeltétele a teljes egészségnek. Számos rangos pszichológus, mint G. Allport, A. Görres, H. Mowrer, A. Maslow

stb. igazolja, hogy a vallásosság a lelki egészség előmozdítója lehet.

A vallásosság azonban önmagában nem véd meg a lelki betegségektől. Sőt a lelki (idegi) betegség néha a valláson keresztül juthat kifejezésre. A beteges lelki szorongás (aggályosság, skrupulozitás) régi idők óta ismeretes. A pszichotikusok közül pedig a paranoiások néha vallási tartalommal telítik rögeszméiket: Jézusnak vagy más szentnek, vallásalapítónak tartják magukat. Találunk azonban köztük « feltalálókat », « tudósokat » is. Amint ebből nem következtetjük, hogy minden tudós, minden feltaláló lelkibeteg, úgy nem állíthatjuk ezt azokról sem, akiknek vallásos tapasztalatuk van. Hacsak valaki nem Freud gondolatmenetét követi, azaz eleve betegnek nem tartja azt, aki vallásos. Ilyen felfogás azonban — amint már a II. fejezetben kimutattuk — helytelen mércét alkalmaz. Mégpedig nem tudományos vizsgálatból, hanem filozófiából kölcsönzött mércét.

Kiknél találunk vallásos tapasztalatot? Mindenkinél fellép ilyen élmény vagy csak egyeseknél? A fenti példák közül kettő a serdülőkor elején játszódott le. Elsősorban tehát a gyerekek lennének erre érzékenyek? A negyedik pontban külön tárgyalunk a vallásosság fejlődéséről. Látni fogjuk, hogy bizonyos érettséget kíván, amennyiben a vallást lélektanilag elsősorban állásfoglalásnak tartjuk. Mint tapasztalat előbb is felléphet. Piaget bizonyítja, hogy az ember értelmi működésének legfejlettebb foka már 11-14 év között kibontakozik. Valószínű, hogy ennek felébredése szolgáltatott kellő alkalmat a két példában említett személynek, hogy mélyebb vallásos tapasztalatuk lehessen.

Hogy mindenkiben fellép-e a vallásos tapasztalat, azt megkérdőjelezi Freud felelete Rollandnak: neki sohasem volt óceánikus élménye. Valószínűleg azonban

úgy kell ezt érteni, hogy nem volt rendkívüli vagy lenyűgöző vallási élménye, amelynek következtében maga is vallásossá lett volna. Mert élerajzírói fölemlítik, hogy fiatal korában a Schellingtől eredő misztikus monizmus hatása alatt állt; a bibliát is rendszeresen olvasták otthon. De mindez nem gyakorolt rá mély, « óceánikus » benyomást. A vallásos tapasztalat ugyanis nem jelenti, hogy valaki mindjárt vallásossá is lesz. Ehhez a tapasztalaton kívül más láncszem is kell.

Ezenfelül a példákban említett leírások összehasonlításából látható a vallásos élmények közötti fokozati különbség. A fiatalember tapasztalata az alsó határesetek közé tartozik, Szent Terézé és « Vali nénié » a felsőkhöz.

A fiatalember valamiképpen érezte, hogy ebben a rendkívüli békében Isten van jelen. De ha környezetében nem hallott volna Istenről, talán meghatározatlanabb maradt volna számára ez az élmény. Világos, hogy érzi saját korlátoltságát, szenvedését, s ugyanakkor felmerül benne a mindent átfogó béke élménye, « valami », amivel szemben áll, s amivel ebben az élményben találkozik. — Van, aki « egzisztenciális tapasztalatnak » nevezi az ilyen élményt. Evvel ki akarja emelni, hogy ez a valami, valaki egész létünket érinti, mélyünkbe hatol. Van, aki « transzcendentális » tapasztalat névvel jelöli: kidomborítja ennek a valaminek, valakinek végtelenségét, emberi kereteinket meghaladó voltát. Ilyen élménye mindenkinek van, amint a következő két pontban még jobban látni fogjuk. De ez a vallásos tapasztalat igen kezdetleges foka, mondhatnánk csírája. Pusztán pszichológiailag tekintve nem világos, hogy ez a valami, valaki Istennel lesz-e azonos. Ahol kidolgozott Isten-fogalom nincs az egyén segítségére — mint pl. egyes keleti vallásokban vagy teljesen hitetlen környezetben — a csíra igen könnyen

elhalhat. Ezért hívja Vergote ezt az alaptapasztalatot *expérience pré-religieuse*-nek, vallásos előtapasztalatnak. Azaz csírájában az, és azzá lehet. Ezt a pontot vette figyelembe Fromm is, amikor a vallásosságot általános és normális emberi élménynek tartja. Láttuk azonban, hogy ez a vallásfogalom igen tág. — Van, aki megáll ennél az alapélménynél, nem fejlődik tovább vallásos életében. Ahhoz azonban, hogy ebből keresztény hit legyen, más tényezőknek is közre kell működniök.

A vallásos tapasztalat felső foka Szent Teréz vagy Dienes Valéria leírása. A misztikus teljesen átéli az Istennel való egyesülést. A keresztény misztikusoknál ez a teljes Szentháromsággal való legbensőbb találkozást, egyesülést jelenti. A keleti misztikánál Isten képe elmosódottabb, ez a Léttel, ill. Nemléttel való egyesülésre törekszik.

d) Az utóbbi években a pszichológusok gyakran kutatták az e k s z t a t i k u s m i s z t i k á t, azaz a misztikus élménynek azt a formáját (vagy egyesek szerint lépcsőjét), amelyikkel a misztikus elragadtatásba kerül, mintegy kilép önmagából, és egyesül Istennel. A külső világgal való kapcsolat a legkisebbre csökken, de a személyiség belső képességei (értelem, érzelem, akarat) nemcsak hogy nem lesznek zavarttá, rendezetlenné, hanem kifinomulva és egységesen — ugyanakkor bizonyos passzív jelleggel — irányulnak az embert meghaladó, átfogó Valóságra.

Aldous Huxley ismert angol írónak 1954-ben megjelent könyve (*Doors of perception*, Az észrevevés kapui) terelte az érdeklődést a kérdésre. Meszkalint vett be (kaktuszféléből kivont, hallucinációt kiváltani képes anyag), és azt állította, hogy ennek hatása alatt misztikus élményei voltak. Zaehner oxfordi professzor maga is kipróbálta a szer hatását, és hevesen Huxley ellen

foglalt állást. « Csak bolondos jelentéktelenségek világába transzcendál » ilyen állapotban az ember, írta élményeiről. Huxley valóban inkább felületesen érdekes, mintsem mély és kifejezetten vallásos képeket, észleléseket és érzelmeket ír le. A 60-as években azonban a különböző kábítószerek elterjedése és a jóléti társadalommal való elégedetlenség egyes körökben csaknem divatossá tette az « Instant Religion »-t (« pillanatvallás »: a kifejezés azoknak a készítményeknek — pl. kávépor, kakaópor — mintájára született, amelyeket feloldva azonnal és « automatikusan » megkapjuk a kellő ízű italt).

Propagandisztikus jellegű kiadványok mellett (főleg Th. Learry volt harwardi pszichológiatanár vált híressé ilyenekkel) komoly tanulmányok sorozata jelent meg a kérdésről. Legismertebb Pahnke pszichiáter és pszichológus vizsgálata. A nagypénteki szertartás előtt a Harward egyetemen tanuló teológusok egyik csoportjának fele hallucinogént (psilocybint), fele pedig placébót (gyógyszert utánzó, de hatékony anyagot nem tartalmazó készítményt) kapott. Sem a kísérletvezető, sem pedig a 30 kísérleti személy nem tudta, ki melyiket. A szertartás után írásban összefoglalták és magnóra is vették élményeik leírását, ezenfelül külön a vizsgálatra készített kérdőívekre kellett felelniök. Eredmény: azok a hallgatók, akik a hallucinogén anyagot kapták, jelentősen több (statisztikailag szignifikáns) misztikus jellegű élményt írtak le, mint a többi. Pl. kozmikus egység érzését, bensőséges béke és öröm megélését stb. A kiértékeléshez Stace filozófus misztikus élményt leíró kategóriáit használták. Ő általános, nem pedig keresztény misztikára építette rendszerét. Hasonló eredményekről számol be R.E.L. Masters és J. Houston könyve is.

Ezek mellett a kísérletek mellett kutatták az ún. természetes ekszẗázis jelenségeit: a jógát, a sámánizmust, a hallucinogén anyagot használó indián vallásokat. Két pontban kaptunk ezáltal irányítást.

1) A kísérletek lefolyására és kiértékelésére vonatkozóan.

A hallucinogén anyagok csökkentik a külvilággal való kapcsolatot, s ezáltal az ember képességei saját benső világára összpontosulnak. A bevett anyag mennyiségétől függ, hogy mennyire válik az egyén érzékennyé a benne lejátszódó élmények megtapasztalására és kifejezésére, s mennyire lépi túl a határt, ideiglenes vagy tartós lelki zavarnak téve ki magát.

A vallásos tapasztalat szempontjából fontosabb a beállítottság (*set*), amelyikkel a kísérleti személy a kísérlethez közeledik. Lényegében véve ugyanis a benne felhalmozott ismeretek, élmények kerülnek felszínre. Ha vallásos élményeket kereső tudattal vesz részt a kísérletekben, ezek könnyebben felébrednek benne a kábítószerek hatása alatt. De feltörhet a tudatalattiba elfojtott is: amit gyermekkorában vagy olvasmányaiban tapasztalt.

Befolyással vannak a külső körülmények is (*setting*). Ha a kísérlet templomi környezetben játszódik le, ahol színes ablakok, zenei aláfestés van, vagy pedig a kísérletet vezető személy vallásra vonatkozó kérdéseket tesz fel, nagyobb a valószínűség, hogy a feleletek vallásos tartalmúak lesznek.

2) A vallásos tapasztalatra vonatkozóan.

Nincs kétség afelől, hogy a hallucinogén anyagok hatása alatt vallásos tapasztalatok is fellépnek. Vitatott azonban, hogy mennyire misztikus jellegűek ezek az élmények. A hallucinogén anyag egyik esetben sem oka

a vallásosságnak. Mert, amint mondtuk, a vallásos tapasztalat ilyen állapotban függ az előző élményektől: menynyire visz magával valaki vallás utáni vágyat, vallásos emlékképeket. A hallucinogén anyag segítheti felidézésüket, de nem teremti őket. A misztikus jellegű tapasztalatoknál a véleménykülönbségek jórésze az igazi, ill. nem igazi misztika meghatározásából ered.

Egyes pszichológusok, mint H. Gratton, A. Maslow, Kl. Thomas, W. Clark folytonosságot látnak az embernél fellépő normális elmerülés állapota és a vallásos ekszt ázis között. Clark szerint minden ember magában hordozza a képességet az ekszt ázisra, azaz hogy a külső világtól visszavonulva valami rendkívüli, felemelő tárggyal misztikus egységbe léphessen. Csak a legtöbben nem használják ki ezt a képességet. Kl. Thomas szemlélteti, hogy a világgal (tárgyakkal, emberekkel) való kapcsolatunkban is eltérhetünk a normálisan éber tudatállapottól. Felfelé indulunk, valami megragad, s ezzel már figyelmen kívül hagyjuk a többi tárgyat. A következő fok az excitáció (erős izgalmi állapot), majd a felmagasztosult állapot (exaltáció) és végül a kilépés önmagunkból (elragadtatás, ekszt ázis). Ezt éli át pl. a művész, a tudós stb. Az alvás különböző fokai pedig a normálisan éber tudat alatti állapotba helyezik az embert. Ennek megfelelően a természetfeletti élmény tudatfokai a következők: vallásos lelkesedés, ezután jön az elmerülés élménye (*Entzückung*), majd az elragadtatás (*Entrükkung*), végül az « eggyéválás Istennel » (*unio mystica, « Nirvana »*).

A szerzők azonban kiemelik, hogy a vallásosság pszichikailag nem ideig-óráig tartó benyomás. A vallásosságnak az életet kell átfognia. Az igazi hindu és keresztény misztikusok hangsúlyozzák, hogy az aszkézis előkészítő lépései szükségesek ugyan, de nem csodaszerek, amelyek biztosíthatnák az eggyéválást. Hogy

ebben valakinek része lehessen, alázatra van szüksége. Még kevésbé biztosítják a vallásos élményt a meszkalin, az LSD vagy egyéb szerek. Th. Klaus, aki orvos is, úgy tapasztalta, hogy ezek mint eszközök fogékonyabbá tehetik az embert a vallásosságra. Vagyis ellenőrzött adagban mintegy terápiás légkört teremthetnek, ami alatt a bánat vagy öröm érzései felszínre juthatnak, s evvel megerősítik a vallásosságot. Legtöbben azonban óvnak ezeknek a szereknek használatától. Az egészségre káros hatásuk mellett, valláspótlék veszélyét látják bennük. Mert a vallásosság több, mint pusztán vallásos tapasztalat. Elsősorban állásfoglalás. Ez pedig a teljes ember bevetését kívánja: értelméét, akaratáét, érzelmeiét. A hallucinogén anyagok viszont azt a benyomást kelthetik, hogy már nincs szükség teljes bevetésre az élet értelmének megtalálásához és vállalásához. Ezt pedig mind a keleti, mind a nyugati misztikusok elengedhetetlennek tartják. A kereszténységben a hit az elkötelezettség kifejezője. A misztikus állapotok sem pótolják ezt. Esetleg hozzásegíthetnek, hogy az Isten megtapasztalása mélyebb és élményszerűbb lehessen.

B) A vallásos motiváció

Szent Ágostontól származik a mondás: *Inquietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te.* (Nyugtalan a szívünk, Uram, míg benned meg nem nyugszik). Ritkán találkozunk szebb kifejezéssel az Isten utáni vágyra. A lélektanban a vágy a motiváció körébe tartozik; a motivációnál pedig a cselekedetek « miértje » után kutatunk. *A pszichológiai alapfogalmak kis enciklopédiája* (Bp. 1968) szerint « a motivációval mint cselekvésre késztető indítékkal — bizonyos minőségi eltérésekkel — találkozunk mind az állati viselkedésben, mind az emberi tevékenységben ».

Amikor a vallás pszichológiai problémáit vizsgáljuk, önkéntelenül is felmerül egyesek részéről a kijelentés: vallásosnak kell lenni, mert egy belső indíték erre ösztönzi az embert. Mintegy Szent Ágoston mondását visszhangozzák. Vegyük tehát szemügyre, mit mond erről a lélektan. Mielőtt azonban a vallásos cselekedetekre késztető indítékokat megvizsgálnánk, legalább pár mondatban vázolni kell a motiváció kérdéskörét az általános lélektan alapján.

1. Hogy miért iszik vizet valaki, vagy miért választ egy meghatározott pályát, arra számtalan tényezőt sorolhatunk fel: Mert szomjas, mert valakivel fogadott, hogy csak azért is vizet és nem bort fog inni ezen a héten, mert « meglátta » stb. A pszichológiában szinte minden lehető módon próbálták már magyarázni cselekedeteink miértjeit. Az emberről vallott felfogás ismét döntő jelentőségű a motivációs elméletek felépítésében. A szélsőséges behaviorizmus szerint (alapját Hume empirizmusában kell keresni) elég csak a szervezetre ható ingereket megfigyelni, ez megérteti a visszahatást, a reakciót. Ma kevés olyan pszichológust találunk, aki nem fogadja el az inger és reakció közötti « belső » tényezők döntő jelentőségét a motivációban. De melyek ezek a belső tényezők? Hogy alakulnak ki bennünk? Freud ösztönteóriája az egyik válasz erre. Az ő felfogása is tehát végeredményben motivációs teória, bár nem kielégítő, mert fontos tényezőket elhanyagol.

A tudományos lélektan szempontjából a személyiséget úgy kell felfogni, mint olyan képességekkel rendelkező központot, amelyik lényegénél fogva a világgal (tárgyakkal, személyekkel) való aktív kölcsönhatásra épül. Azaz a « személyiség » és a « világ » lélektanilag nincsenek egymás előtt, hanem a személyiség « a világgal való kölcsönhatás ». Az ember léte első pillanatától

fogva annyiban létezik, amennyiben a világ (az anyaméh, később a tárgyak és személyek) hat rá, és ő kihat a világra. Biológiailag a táplálkozás *be*kebelezést jelent, de ugyanakkor *ki*hatást a világra (elvon valamit a környezetből, s evvel azt átalakítja). Pszichológiailag még inkább áll ez a cserekapcsolat. Annyiban létezik a világ számunkra, amennyiben fel tudjuk fogni üzenetét, s amennyiben hatni tudunk rá. A személyiség nem képes kifejlődni a világgal való kapcsolat nélkül; másrészt minden vele való kapcsolatnak a személyiség önfenntartását, kifejlődését kell szolgálnia. A világ tárgyai és a személyiség képességei egymásra rendeltek — legalábbis lélektani szempontból.

Amikor azt mondjuk, hogy az ember lényegéhez tartozik a világgal való aktív kapcsolat, a csere, akkor azt is állítjuk, hogy az embert alapvető szükségletek (*besoins, needs*) indítják a világ felé. Tágabb értelemben ezeket is indítékoknak, motívumoknak nevezhetjük. De félreértések elkerülése végett helyesebb őket csak szükségletnek, nem motívumnak hívni. Hogy melyek az ember alapvető szükségletei, az részben megint attól függ, hogy mit tartunk alapvetőnek, lényegesnek, elsőrendűnek az embernél. Vannak, akik csak az ún. « biológiai » szükségleteket tartják alapvetőnek, mivel — legalábbis látszólag — a fogantatáskor csak ezek léteznek. Mintha az ember nem lenne az első pillanattól fogva eszes lény (bár ezt a képességét nem tudja kellően kifejezésre juttatni). Helytelen tehát a « pszichikai » kapcsolat szükségleteit másod- vagy harmadrangúnak tekinteni. A pszichikai igények kielégítése legalább olyan fontos, mint a biológiaiaké. Az a felfogás, amelyik egy-két ún. biológiai alapszükségletből akar minden más lelki szükségletet levezetni, sohasem lesz képes megfelelni az emberi igények összképének. Végeredményben ugyan-

azt a hibát követi el, mint Freud, aki az ember « felsőbbrendű » igényeit az alapösztönök (szexualitás és agresszió) szublimációjának, szocializációjának nézte. A hasonló gondolkodású pszichológus mindig adós marad a felelettel olyan esetek vizsgálatánál, amikor valaki — egy tudós, egy szociális úttörő, egy igazi jóbarát, egy szülő — fizikai nélkülözéseket vállal, sőt életét áldozza, hogy másoknak békét, igazságot, boldogságot biztosítson. Mi képesíti arra, hogy biológiai szükségletei ellenére cselekedhessék, ha minden csak biológiai szinten mozog benne?

A század elején McDougall angol pszichológus 18 ösztöntörekvéssel próbálta megmagyarázni az ember tevékenységének miértjeit. A közhasználatban ma is sokszor használjuk az « ösztön » kifejezést. A pszichológiai szakirodalom azonban kerüli. Kivétel a pszichoanalízis. Az ösztönök ugyanis merev, szükségszerű tendenciákat jelölnek. Az emberre pedig más jellemző. Ezért használjuk inkább az « alapszükséglet » és « motívum » kifejezéseket.

Az ember alapszükségletei három szintűek, mind egyformán elsőrendű és « eredeti ». Gyökerében mindegyik jelen van fogantatásától kezdve, bár nem mind jut kifejezésre egyforma erővel minden pillanatban. Az utóbbi években J. Nuttin belga pszichológus, a nemzetközi pszichológiai társaság volt elnöke emelte ezt ki munkáiban. Sok pontban követi Lewin mezőelméletét, és felhasználja Allportnak a motívumok működési önállóságáról (funkcionális autonómiájáról) vallott tételét is.

1) Az első szintet pszichofiziológiainak nevezi. Ehhez tartoznak a biológiai lét fenntartásához és kifejlesztéséhez nélkülözhetetlen szükségletek: evés-ivás, oxigéncsere, mozgás. Nem a biológiai tevékenységekről

van itt szó önmagukban, hanem pszichológiai megnyilvánulásaikról.

2) Az ember számára nélkülözhetetlen a kapcsolat más személyekkel. Enélkül nem tanul meg beszélni, és saját « én » - je is csak másokhoz való viszonyában fejlődik ki. Ezért hívja Nuttin ezt a szintet közösséginek (*niveau psychosocial*). Saját magunk megbecsülése mások elismerését tételezi fel, és megvalósulásunk munkát kíván: saját magunkét és másokét.

3) Végül az ember szükségét érzi, hogy feleletet találjon, feleletet adjon a lét és értékrend végső kérdéseire: miért él, miért hal meg, miért « érdemes » küzdeni, szeretni, áldozni. Viktor Frankl szerint a modern neurózisok jó hányada onnét ered, hogy ma sok ember nem találja élete értelmét (noogén neurózis, *noosz* = értelem). Ezzel az ember túllépi a pszichofiziológiai és a pszichoszociális szintet (amiknek kifejezőit az állatoknál is megtalálhatjük), és eléri a sajátosan emberit. Ezért Nuttin ezt szellemi szintnek (*niveau spirituel*) nevezi.

A szükségletek kimerítő és pontos elválasztása nem könnyű, de nem is nélkülözhetetlen feladat. Elég, ha az alapirányokat megtartjuk. Ezek ugyanis nem lépnek fel « érintetlen » állapotban az embernél. Ösztönöznek a világgal való kapcsolatra, de ennek révén, a konkrét külső tárgyak és személyek hatása alatt specifikálódnak, azaz vezetnek a tulajdonképpeni motívumok kifejlődéséhez. Jól láthatjuk ezt, ha a mai ember evés-ivás-szükségleteit, ill. ezek kielégülési módját nézzük. Társadalmi rendszerünkben ez megkívánja, hogy az ember dolgozzék, a kapott fizetést félretegye, beszerezze a neki megfelelő (azaz « igényeinek » megfelelő) élelmet és italokat, esetleg mélyhűtőbe raktározza stb., és valamikor aztán megeszi, megissza. Szervezete sok esetben már nem

is képes megemészteni — s így még kevésbe kívánja (nincs motiválva!) — azt, amit egy afrikai vagy egy délamerikai indián létfontosságúnak tart. A pszichofizikai szint szükségletének kielégítésében közrejátszott a munka, az előrelátás és egyéb pszichoszociális szükségletek kielégítése. — Más szóval: a szükségletek és a konkrét világ kölcsönhatásából alakulnak ki az ember (ill. embercsoportok) tényleges motívumai. Főként a közösségi életre és a szellemi igények kielégítésére vonatkozó motívumainknál figyelhetjük meg a « világ », azaz a minket körülvevő tárgyak és személyek hatását.

Nuttin egy egyszerű, ún. fél-projektív eljárással, a *Motivational Induction Method* (M.I.M.) segítségével 8 motívumot jelöl meg a legfontosabbaknak és legáltalánosabbaknak. 60 hívó szóra, kifejezésre: « remélem, hogy..; nagyon kívánom..; semmiképpen nem akarom » stb. felelve tárja fel a kísérleti személy, hogy tulajdonképpen milyenek a fő indítékai, motívumai. A feleleteket Nuttin a törekvés tárgya szerint osztályozza: amit az illető kíván, tervez, akar — azaz ami őt motiválja. A nyolc fő motívumot továbbiakra lehet felosztani, amint az alábbi táblázatból kitűnik. A nagybetűk és az első oszlop a nyolc alapmotívumot jelzi tárgyuk szerint; a második oszlopban adott kifejtések a kiértékelés vezérfonalait és egyúttal a leggyakoribb alosztályokat adják meg.

S	— Önmagam (*Self*)	— a személy jellegzetességei, képességei, testi és egészségi igényei
SR	— Önmegvalósítás (*Self-realisation*)	— önmagam kiteljesedésének területei és módjai
R	— Tevékenység (*Realisation*)	— munka, hivatás és mások segítése

C	— Kapcsolat másokkal (*Social Contact*)	— általában; másoktól felénk irányuló kapcsolat, vagy tőlünk mások felé
E	— Ismeret és kutatás (*Exploration and cognitive motivations*)	— önmagunk, a világ és mások megismerése
L	— Pihenés, szórakozás (*Leisure, amusement*)	— utazás, sport, pihenés
P	— Birtoklás (*Possessions and property*)	— tulajdonszerzés és birtoklás
T	— Transzcendens célok (*Transcendental objects*)	— vallásos indítékok és tevékenységek; filozófiai meggyőződés, egzisztenciális értékek.

Számunkra fontos, hogy kissé jobban szemügyre vegyük a T motívumot. Amint látjuk, két vezérfonalat kapunk a kiértékeléshez: az egyik a vallásos indítékokat és tevékenységeket foglalja össze, a másik a filozófiai meggyőződést és az egzisztenciális értékeket. Az elsőt Nuttin a Tr alcsoportnak, a másodikat Tx-nek nevezi. Az első magában foglal minden vallásos motivációt, tevékenységet, eszmét és értéket, beleértve a panteista megnyilvánulásokat, valamint a valláserkölcsi értékeket és a másvilági életre vonatkozó hitet. A második pedig minden más filozófiai témára vonatkozik, pl. élet, sors, szabadság, igazság, emberi méltóság stb. « A társadalmi helyzet és a tradíció nagy befolyással van ezeknek az eszméknek és értékeknek kialakításában, de végső dinamikus erejük az ember alapvető szükségletében gyökerezik » — jegyzi meg Nuttin.

A motívumok nem hatnak egymástól elszigetelten. Jóllehet egyszer egyik, máskor a másik kerülhet előtérbe, egyszerre rendszerint több működik együtt. Igy a szerelemben néha a másikkal való kapcsolat vágya

(C motívum) lehet a fő hangadó, máskor önmegvalósítás (SR) vagy pihenés, szórakozás (L). Hasonló módon kapcsolódhat a T motívum is a többihez, főként az SR-hez, a C-hez és E-hez. Kérdezheti valaki, hogy vajon Nuttin felfogásában a Tr és Tx egy vagy két motívum-e? Nuttinnel azt válaszolhatjuk: attól függ, milyen finom eredményt kívánunk. Ha az indítékok főbb kategóriáit akarjuk csak feltüntetni, akkor megállhatunk a jelzett nyolc főcsoportnál. Evvel az eljárással a Tr és Tx egy csoportot alkot. Ha finomabb rostát alkalmazunk, akkor mind a T motívumnál, mind a többinél az alcsoportokat mint önálló indítékokat tekinthetjük. A finom rostán az önmagunkra (S) vonatkozó motívumok négy kategóriába oszlanak meg: saját személyünk jellegzetességei, képességeink, testi igényeink, egészségi igényeink. A C motívumnál három alkategóriát említ stb. Ezen a szinten a Tr és Tx külön-külön motívum. Ez az eljárás helyes abból a szempontból, hogy mutatja: az emberi motívumok vizsgálata több szinten történhet. Másrészt kifejezésre juttatja azt is, hogy az egyes kategóriákban többfajta csoportosítás lehetséges.

2. Beszélhetünk-e tehát vallásos motívumról az embernél? Ha motívumon a régebbi szerzőktől használt « ösztönt » értenénk, akkor nem beszélhetnénk vallásos ösztönről. Még McDougall sem sorolt fel ösztöntörekvései között vallásos ösztönt. Freudnál pedig még kevésbé van helye ilyennek. Jung libidója, pszichikai energiája átalakul, és specifikus energiákká fejlődik. De az ösztön kifejezést ő sem használja a vallásos törekvések forrásának megjelölésére.

Minden emberben megvan azonban az igény, hogy feleletet keressen és feleletet adjon a lét, a halál, az élet végső kérdéseire. Ezt az igényt szellemi szükségletnek

hívjuk. Alapvető szükséglet az embernél. Azonban mint minden alapvető szükséglet, csak általános keretet képez. A világgal, a környezettel való kölcsönhatás alapján fejlődnek ki a motívumok, amelyek energiájukat ezekből az alapszükségletekből merítik. Magát az alapszükségletet tehát csak tágabb értelemben véve nevezhetnénk vallásosnak. Vergoténak az alaptapasztalatra alkalmazott kifejezését (*expérience pré-religieuse*) átvéve hívhatjuk az ember szellemi alapszükségletét « vallásos előszükségletnek » (*nécessité pré-religieuse*). Gyökerében véve ez sarkallja az embert az élet értelmének keresésére, ami magában rejti a vallásos motívum kialakulásának csíráját. Ebből fejlődhet ki a vallásos motívum.

A következő módon vázolhatjuk, hogyan történik ez: Az embert saját korlátainak, határainak megélése arra készteti, hogy valami abszolút értéket keressen. Azaz valamit vagy valakit, ami (aki) túlhaladja önmaga korlátait, és végső, változatlan sarkpontot alkothat élete számára. Ez képesíti igazi felelősségvállalásra és egyszersmind önmaga kiteljesítésére. Hogy mi lesz számára ez a transzcedens, abszolút valóság, abban nagy befolyást gyakorol saját értelmi működése, de főleg környezete, a társadalom, amelyikben él. Rajta keresztül elődei és kortársai mintegy felkínálják neki meglátásaikat, elgondolásaikat. Ezáltal konkrét modelleket nyújtanak, hogy miben keresse ezt az abszolútot, Ez a tény nem ment fel senkit az egyéni vizsgálat és felelősségvállalás alól. Csak irányokat jelöl, amelyek nyomán szellemi szükséglete motívumokká fejlődhet. Ha a környezet behatása és egyéni tapasztalatok alapján a szellemi szükséglet Istennel találkozik, a motívum vallásos lesz. Ez a találkozás nem pusztán elvont gondolkodást jelent. Ellenkezőleg: az alapszükséglettől serkentve az ember állandóan keresi és mérlegeli, értékeli mindazt, ami ennek a szükségletnek kielégítésére életében felmerül. Amikor összhangot talál a szükséglet és a felkínált tárgy

között, ennek az irányába fejlődik tovább, és szükséglete specifikálódik. Ha értékelésében a tárgy nem megfelelő, akkor tárgyakat s evvel újabb irányokat keres. Ezért hangsúlyozza Nuttin a környezet szerepét a T motívumok kialakulásában. Megértjük tehát, hogy amikor egy környezet az abszolútumot a « lét », a « természet » formájában állítja az egyén életébe, minden valószínűség szerint panteista jellegű, de vallásos motívum alakul ki az emberekben. Ahol pedig az « anyag », a « vér », az « emberi » társadalom, a « törzs » vagy egyéb emberi-anyagi valóság abszolutizálódik a társadalmi felfogásban, ott az egyénekben nem a vallásos, hanem a « filozófiai » motívum kifejlődését várhatjuk. A motívumok fent említett kölcsönhatása alapján természetesen lehetséges a filozófiai és vallásos motívumok kiegészítő szerepe is. Ilyenkor nem egyik akarja pótolni a másikat, hanem egymást erősítik.

A motívumok nívóján tehát beszélhetünk vallásos motívumról. De az előbb mondottak alapján látjuk azt is, hogy ez nem mindenkiben alakul ki. Az előbbi pontban említett négy példa is szemlélteti ezt. Szent Teréz vallásos környezetben nőtt fel. Gyermekkora óta segítséget kapott környezetétől, hogy alapszükséglete Isten felé irányuljon. Élettörténetéből tudjuk, hogy a vallásos motívum mindig jelentős helyet foglalt el nála, hiszen szerzetbe lépett, Még akkor is, amikor szórakozásai és hiúságai (L és S motívumok Nuttin szerint) erősebben léptek fel. — Dienes Valéria gyermekkorában szintén vallásos volt, és később e téren újabb erős befolyásokat kapott. Esetében szépen szemlélhető a filozófiai és vallásos motívumok összefonódása egymás kölcsönös erősítésével.

A japán lány otthonról a kerti tapasztalat előtt kevés vallásos befolyást kapott. De kerti élménye is csak tág, panteista jellegű motivációt hozott létre lelkében. Az igazán vallásos motívum csak a katolikus pap tanítása

nyomán alakult ki benne. Feltehetjük a kérdést: milyen motiváció épült volna ki benne, ha buddhistákkal vagy hindukkal került volna szorosabb kapcsolatba?

A fiatalembernél a helyzet kevésbé világos. Valamiképpen kereste a vallást, mert remélte, hogy ott talál békét. Értékelte a rendkívüli békét. De mennyiben maradt meg valami általános, inkább filozófiai szinten, és mennyire kezdett már vallásos motívumként hatni, nehéz eldönteni. Ha a vallásról kérdeztük volna, ill. megvizsgáltuk volna, mennyire kifejezett nála a vallásos motívum, valószínűleg nem sok nyomát találtuk volna. Élete végéig nem csatlakozott semmi valláshoz, csak érdeklődni kezdett.

Ezt szem előtt tartva megérthetjük, hogyan lehetséges, hogy olyan pszichológusok, mint V. Frankl, R. May, C.A. Rogers pszichoterápikus módszerükben fontosnak tartják, hogy az ember keresse életének értelmét, mégsem akarják kifejezetten vallásosságra vezetni pácienseiket. A vallásos magatartást nem zárják ki, de nem is célozzák. Lehetővé teszik, hogy valaki esetleg eljusson ide. Transzcendens célok kiépítését fontosnak tartják, de nem specifikálják vallásos indítékok formájában.

Világossá válik Szent Ágoston kifejezése is az Isten utáni vágyról. Mindenkiben működik ez? Csírájában igen, amennyiben mindenki keresi az abszolútumot. Igy mindenkiben vallásos motívummá érhet ki. A gyakorlatban azonban van, aki másfelé tart, más motívumokat épít ki életében. — Szent Ágoston kifejezése annak az embernek a szájából fakad, aki hosszas vándorlás után elérte célját, megtalálta, amit szíve kívánt. Miután célhoz érkezett, látja, hogy odáig is Istent kereste, és már tudja, hogy csak ő az igazi transzcendentális és abszolút valóság, aki egyszersmind hozzánk a legközelebb áll. Ágoston szemlélete tehát a hivő látása, felelete. Szükségleteit kielégítette, motívumait kiépítette. Élete, vagyis érzelmi kiteljе-

sedése és filozófiai megfontolásai igazolták számára, hogy helyes úton jó célba érkezett. — Amíg azonban valaki kizárólag a pszichikus oldalt vizsgálja, nem szükségképpen jut el erre az álláspontra. Sokszor megáll annál, amit minden költő, filozófus és minden őszinte emberi szív érez: szívünk-lelkünk szomjazza a boldogságot, mégpedig nemcsak tünékeny és csalfa boldogságot, s igazán boldog az lesz, aki ezt megtalálta.

3. Pszichológusok és lelkipásztorok egyaránt kutatják, milyen helyzetek, körülmények indítják leginkább az embereket az I s t e n k e r e s é s é r e. Vannak különösképpen motiváló helyzetek, amelyek könnyebben, tisztában vezethetnek Isten felé?

Elvontan tekintve minden találkozás a « világgal » vagy önmagunkkal alkalom lehet a bennünk szunnyadó szükséglet vallásos kifejtésére. Minden létező feltámaszthatja az emberben saját korlátainak élményét, s evvel az abszolút keresésének vágyát, felismerését, elvetését, ill. elfogadását. Az összehasonlító vallástudomány és a vallás-pszichológia azonban tanúskodik arról, hogy egyes körülmények különös erővel motiválhatják az embert az « isteni-túlvilági » felé. Ezek a vallásos motiváció kiváltságos alkalmai.

A régibb, egyszerűbb társadalmi formákban a természet, ennek erői: a tenger, a tűz, a nap — és titkai: az élet eredete, fejlődése — embert lenyűgöző megnyilvánulásai: a vihar, a csend kiváltságos alkalmat szolgáltattak az Isten keresésére és megtalálására. Főként M. Eliade tanulmányai tették hozzáférhetővé a természetes népek szakrális világát. S a természethez közel álló ember még ma is vallásosabbnak tűnik: készebb a természet misztikus, szakrális jellegét megérezni. A modern ipari és technikai környezetben élő embert sokszor más érzésvilág tölti el: az ember uralkodik a természeten, nincs neki

alávetve; titkait meg kell érteni, nem pedig csodálni. Hogy a modern embernek ez a magatartása zsákutcába vezethet, azt az utóbbi évtizedekben kezdjük észrevenni. Bármennyire úrrá kell is lennie az embernek a természeten, nem szabad ezt kiirtani, természetellenessé tenni. A természet szakrális jellegének egyik kifejezőjét látják ma egyes pszichológusok abban, hogy virágrajzok, természetet ábrázoló idillikus képek « szentképek » szerepét tölthetik be. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a természet önmagában sem szükségképpen, sem teljességében nem vezet Istenhez. Ez magyarázza meg egyrészt, hogy nem egy régi vallás megkülönbözteti a « szakrális » és a « profán » helyeket, időket, eseményeket. Másrészt a természet keresése, a vele való találkozás élménye fátylat vethet a személyes Istennel való találkozás vágyára, keresésére. — Vergote vizsgálatai alapján állíthatjuk, hogy a természethez való kapcsolat fokával párhuzamos az ember érzékenysége Istennek a természeten keresztül való megtalálására. A következő sorrendet figyelte meg abban a tekintetben, mennyire képes a természet spontánul vallásos élményt felkelteni: legfogékonyabbak erre a földművesek, kevésbé a munkások, még kevésbé az alkalmazottak és kereskedők s végül az értelmiségiek. Ez utóbbiak között egyetlenegy jegyezte meg: csak visszagondolva asszociálom Istent a természettel. A természet spontánul nem lett motívum Isten keresésére sem neki, sem kollégáinak.

Vergote külön is tanulmányozta négy helyzet motivációs szerepét. (a) Az első: a szenvedés, csalódottság, frusztráció. Gyakran hallani a megjegyzést: azért keressük Istent, mert egyébként nem találtunk kielégülést, sem anyagi, sem pszichológiai téren. Amint láttuk, Freud hangsúlyozta ezt a megokolást. És magáról a vallás oldaláról is gyakran úgy állítjuk be Istent, mint a vigasztalót itt a földi siralomvölgyben és a másvilágon. — A kutatások

igazolják, hogy a nagy megpróbáltatások: halál a családban, a háború szörnyűségei stb. nemegyszer megrendítik az embereket, és Isten felé vezetik. A legtöbb ember az öröm óráiban nem gondol spontánul Istenre. De a vizsgálatok arra is felhívják a figyelmet, hogy van, aki éppen ezekben a nehéz, szenvedésekkel teli eseményekben hagyja el Isten útját. Stouffer megfigyelte, hogy a második világháborúban részt vett katonák 79 %-a állította, hogy a harcok alatt növekedett hite Istenben. 17 % azonban az ellenkezőt vallja: éppen a háború alatt vesztette el hitét. A többi 4 % nem változott. A mindennapi életben is tapasztaljuk, hogy sok ember éppen azért hagyja el Istent, mert nem tudja elfogadni a szenvedést.

(b) Isten keresésének második motívuma az erkölcsi élet biztonsága. Nem arról van szó, hogy valaki bölcseletileg kutatja: lehetséges-e az erkölcsi rendet Isten nélkül megalapozni. Valószínűleg az elején konkrét motívumok befolyásolták a filozófust, hogy ezt a kérdést válassza vizsgálata tárgyául. De filozofálása logikai rendszer kiépítését és igazolását kívánja, nem pedig szükségleteinek kielégülését. — Vergote azt vizsgálja, hogy a mindennapi életben mennyien kívánják igazolni az erkölcsi rendet Istennel anélkül, hogy maguk elköteleznék rá magukat. Nem egyszer tapasztalhatjuk ugyanis, hogy pl. szülők kívánják, hogy gyerekeik jó vallásos nevelést kapjanak, — ténylegesen azonban nem élik a vallásukat, nem követik erkölcsi előírásait. — A vizsgálatok kimutatják, hogy az erkölcsi biztonság igénye nem egy ember számára az Isten-keresés kiindulópontja. Vagyis az erkölcsösség utáni vágy lehet motiváló erő. De itt is áll, hogy amikor mások akarnak minket Isten nevében erkölcsösségre tanítani, ennek elveit hangoztatják, az ellenkező eredményt is elérhetik: a vallás ellen fordítanak. Vagy pedig elvetjük a vallást, mert jogtalannak érezzük, hogy Isten ő törvényének akar minket alávetni.

(c) Az ember keresheti Istent, mert érzi eszének, a tudománynak korlátoltságát. Isten értelmi tudnivágyásunkra szolgáltat választ. Vergote úgy találta, hogy a gyakorlatban kevés embernél merül fel ez vallásos motívumként. — (d) Végül a szorongás érzése is lehet motiváló erő Isten felé. Ez a modern embernél tölt be fontos szerepet. Ezen keresztül könnyebben jut Istenhez, vagy legalábbis hamarabb merülhet fel nála az Isten utáni vágy, mint a természet szemlélete által vagy külső frusztrációk tapasztalásakor. Az előzőtől távol áll, az utóbbi pedig személyesen nem igen fenyegeti a jóléti társadalom tagjait.

Vergote megállapítja, hogy a négy körülmény közül egyik sem rendelkezik meghatározó erővel. Kiváltságos helyzetet képezhetnek, amely Isten keresésére ösztönöz. De mindegyiknek megvan az árnyoldala is. Ezért az ember felelhet igennel is, amikor ilyen körülmények között felmerül benne az Isten gondolata, de nemmel is.

C) A vallás mint állásfoglalás

Az előző két pontban a vallásos tapasztalat és a vallásos motiváció kérdését vizsgáltuk. Megállapíthattuk, hogy nélkülözhetetlenek a vallás lélektani megértéséhez, de nem elegendők. Van még egy harmadik láncszem, amely mintegy megkoronázza az előbbi kettőt. Feltételezi őket, egyúttal azonban ez fejleszti ki teljes vallásossággá. Lélektanilag, mondhatni, új « Gestalt »-ot, új összképet nyújt mind magáról a vallásról, mind a két előbbi láncszemről. Godin, Milanesi, Vergote nyomán az « attitűd » fogalmával fejezzük ki ezt a láncszemet.

A mindennapi életből vett példával a következő módon tudjuk ezt érzékeltetni: Arra a kérdésre, hogy miért vallásos valaki, a legegyszerűbb és legvilágosabb válasz: mert hiszek. Más szóval: az ember vallásos, mert az Isten, a túlvilági mellett foglal állást. Ezt a folyamatot a pszicho-

lógiában az « attitűd » fejezi ki. Kifejtjük tehát, mit értünk a lélektanban attitűdön, mi a vallásos attitűd. Majd megvizsgáljuk ennek a jelentőségét a keresztény hitben. Végül pedig azt az utat nézzük, amelyiken az ember eljut a vallásos attitűdhöz.

1. *Atttitűd, vallásos attitűd*

a) Az attitűd (németül: *Einstellung*) English: *A comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms* (Pszichológiai és pszichoanalitikai kifejezések értelmező szótára) szerint « tartós és elsajátított beállítottságot » jelent, « amelyik arra késztet, hogy következetesen viselkedjünk a tárgyak egy csoportjával szemben ». Van, aki beállítódásnak fordítja, mások egyszerűen magatartásnak. Ez az attitűd egyik jelentése. Csak ne értsünk rajta merev, változhatatlan állapotot. Mert az attitűd dinamikus magatartást jelent, állandóan « fejlődő egyensúlyt » fejez ki. Meghatározott állásfoglalást, amely azonban változásra képes. — Másik jelentése akkor látszik, ha elemezzük ezt a mondatot: « Kíváncsi vagyok, milyen állásfoglalást tanúsít Z., amikor tudomást szerez az esetről ». Kíváncsiak vagyunk, mert tudjuk előre, milyen lesz Z. magatartása. Tudjuk, hogy állást kell foglalnia a hír hallatára. Ez az aktív állásfoglalás az attitűd másik jelentése. Belső döntés az alapja, de csak akkor lesz attitűddé, amikor ez külsőleg megfigyelhető, kifejezésre jut tettekben, szavakban.

Az attitűd bonyolult folyamat. Értelmünk és érzelmi világunk egyaránt tevékenyen részt vesz mind elsajátításában, mind kifejezésében. Amikor pedig az attitűdöt mint állásfoglalást vizsgáljuk, akkor előtűnik az akarat szerepe. Az ember kiértékeli a helyzetet, és eldönti, milyen választ ad rá. Vagyis a tárgynak és énjének viszonyát méri fel. Lehet ez lassú folyamat, ahol az értelmi képességeknek jut a döntő szó. Lehet inkább praktikus

eljárás, ahol a már meglevő értékek és érzelmek súlya spontánul irányítja a következő lépést. Az állásfoglalás kifejezője az ember szabadságának. Lélektanilag azonban nem elméletét, bölcseleti megalapozását vizsgálják, hanem konkrét megnyilvánulásait. Ugyanakkor a tudományos lélektan nehezen hatol be erre a területre, mert az ember szabadsága lényegében nem esik törvények és mérhető mennyiségek körébe. — Az attitűd kettős jelentésében (beállítódás és állásfoglalás) kifejezést nyer ennek a folyamatnak bonyolultsága. A pszichológiai szakkifejezések között azonban nem találunk jobbat, amelyik megközelítené a vallásosság harmadik összetevőjét. Nézzük meg tehát, mennyiben segít ez a fogalom megérteni a vallásosságot.

b) Amint az előző két pontban jeleztük, az embert szükségletei ösztökélik, hogy a világgal kapcsolatba lépjen. Szociális és főként szellemi szükségletei pedig saját helyzetének meghatározására késztetik. Élete első pillanataitól kezdve különböző tárgyakkal, személyekkel kerül kapcsolatba. Amikor megtapasztalja őket, a dolgok jelentése és értéke is felmerül előtte. Az értéknél pedig éppen az az egyik szempont, hogy mennyiben tölti be a szükségletet. Ha az egyén úgy éli a tárgyat, személyt, mint amelyik kielégíti, akkor még jobban feléje fordul. Amikor nem talál benne kielégülést, újabb tárgyak után néz. Az állásfoglalás ezt az én és a tárgy közötti értékviszony felismerésére következő választ jelenti. A kettő harmóniája « igent », pozitív állásfoglalást idéz elő, a kettő feszültsége, surlódása « nemet », « mást », vagyis negatív állásfoglalást hoz magával.

Mindez érvényes a pszichofiziológiai és a közösségi szint szükségleteire is. Főleg áll a szellemi szintre. Az abszolút keresése kiértékelteti a tárgyakat, a világot az abszolút prizmáján keresztül. Az ember értelme, érzelmei, egész lénye részt vesz ebben, s nézi, vizsgálja: ez

az, ami emberi lényem lényegének megfelel? mi is ez a valóság? milyenek a tulajdonságai ennek az abszolútnak? mit is kíván az én egész lényem, emberi méltóságom? Amit megtapasztaltam, betölt-e igazán? érzelmileg, értelmileg? Érdemesebb mást várni? — Megindul tehát egy folyamat, ami már állásfoglalást jelent, de újabb állásfoglalásokhoz vezet. Ha mindez egy irányban halad, hamar kialakul a beállítódás: az ember vallásos vagy vallástalan lesz. Ha lépései bizonytalanok, újabb hullámok alakulnak ki. Kiépülnek a motívumok az ember életében, és az újabb tapasztalatok már ezek fényében válnak érdekessé, ill. érdektelenné.

Az előző pontokban említett japán leány esete jól illusztrálja az állásfoglalás szükségességét és szerepét a vallásosság kialakulásában. A kerti élmény mély benyomást gyakorolt rá. Rendkívüli tapasztalatot jelentett számára. Bizonyára el is kötelezte magát ehhez a Valamihez, de mivel pontosabban nem tudta, miről van szó, állásfoglalása még igen kezdetleges maradt vallási szempontból. Nem tette kifejezetten vallásossá. Amikor felismerte a katolikus pap szavai nyomán, hogy az, ami annyira betöltötte a lelkét a kerti élményben: az Isten, akkor kifejezetten állást foglalt. Vállalta a kereszténységet. Az állásfoglalás beállítódást hozott létre.

A környezet hatása tehát fontos volt és fontos az állásfoglalásnál. Mert nem élünk légüres térben. Amint már mondottunk az előző pontban: a környezet modelljeivel segítségünkre van az állásfoglalás megkönnyítésében. Természetesen ez áll mind a két irányban: a vallásosság vállalására és elvetésére. Mert a hitetlenség is állásfoglalás. Mindkettőben értelmi, érzelmi és akarati elemek, azaz az emberi személyiség teljessége játszanak közre.

A közösségi értékek átadása nem menti fel az egyént a személyes állásfoglalástól Istenhez való viszonyában. Mert mindenkinek magának kell vállalnia élete útját,

irányítania sorsát. Ilyen értelemben a vallás az ember egyéni válasza. Amikor Isten mellett dönt, világképe más lesz, mint amikor ellene foglal állást. Ezért mondhatjuk, hogy pszichológiailag nem a közösség teremti a vallást, hanem a személy állásfoglalása. Ami nem jelenti, hogy a vallás — lélektanilag és teljes valóságában — szubjektív illúzió. Az ember felel, igennel vagy nemmel, hogy a megtapasztalt Valóság megfelel-e léte igényeinek. De evvel nem ő teremtette meg az abszolút Valóságot, mint ahogy negatív válasza sem szünteti meg. Hogy állásfoglalása világosabb lehessen, abban van szerepe a közösségnek. Ha ez nem segíti, sok útvesztőbe kerülhet Istennel kapcsolatban. Az történhet meg vele, mint a legtöbb emberrel, akinek nem volt alkalma matematikát tanulni. Valószínűleg nem jut messzire, ha egyedül kell mindent kitalálnia.

Megnyilvánul ez az ún. természetvallásokban. Ezeknél az ember saját képességeire van hagyatva. A világ titkaiból, szíve vágyainak tanulmányozásából eljuthat egy bizonyos Isten-kép kialakításához. De ez igen ködös maradhat. S ezért állásfoglalása is felületes lesz. Nem egy természetes vallásban külső ceremóniák elvégzése a fontos. Vagy pedig a vallásosság egybeesik a törzshöz való tartozással.

A kinyilatkoztatásra épült vallásokban, főleg a zsidóságban és a kereszténységben a « környezet » befolyása új lélektani elemeket szolgáltat a vallásossághoz, avval, hogy kifejezett Isten-képet nyújt az egyénnek. De kifejezett választ is kíván. A vallásosságnak hitté kell kifejlődnie. — A keresztény Isten-kép segíti az embert, hogy ne csak saját ismereteire támaszkodjék, ne csak benső vágyait figyelje. Ösztökéli, hogy kilépjen szubjektivizmusából, és találkozzék a személyes Istennel. Evvel óvja a Freudtól említett illúzió veszélyétől is. Mert a keresztény kinyilatkoztatás a történelemben ment végbe, emberileg

elérhető személyen, Jézus Krisztuson, illetve az ő tanúin keresztül jut hozzánk. A keresztény közösségnek tehát még fontosabb szerepe van abban, hogy a keresztény vallásos állásfoglalás, a hit kifejlődhessék bennünk. Ugyanakkor az egyén állásfoglalása is lényegesebb, mint más vallásokban. Bizonyos fokig minden vallás kíván állásfoglalást. Mert az ember mindig felvetheti magának, hogy követi-e vagy sem a felkínált Isten-képet. A kereszténység azonban kifejezetten hitet, állásfoglalást vár az embertől. Nélküle a többi vallásgyakorlat, tapasztalat elégtelen. Az egyénnek kell személyesen állást foglalnia a magát kinyilatkoztató Istennel szemben, és megadni válaszát. A kereszténynél *a vallásnak hitvallássá kell lennie*. A vallásos tapasztalat és vallásos motiváció közös kincse minden vallásnak. A kereszténységben azonban csak személyes állásfoglalás által kapcsolódik az egyén a szerető Istenhez. Végül pedig tartós állásfoglalásnak kell lennie. Vagyis igazi attitűdnek, amelyik következetes cselekvésre késztet.

2. *A keresztény attitűd*

Lélektani szempotból négy szempontot emelhetünk ki keresztény vallásos attitűd jellemzésére:

a) A hit személyes kapcsolatot teremt Istennel. Nem pusztán fogalmi viszonyról van tehát itt szó. Személyes, amennyiben az Isten mint személy közli magát, és személyes, mert az ember személyes válaszát várja. Találkozás avval, aki objektív jelet adott magáról. A történelemben: Krisztus, prófétái és apostolai által. A természetben: csodái révén. Az emberi közösségben: szeretetének rendkívüli sugárzásában. Ezeket a jeleket valami módon észre kell venni a hit aktusa előtt. Azonban csak a hit aktusában kapják meg végleges jelentésüket. Rajtuk keresztül a hit aktusában a hivő megtapasztalja Istent, hozzá fordul, s evvel maguk a jelek is új fénybe kerülnek.

b) A motiváció tárgyalásakor láttuk, hogy a tárgynak fontos szerep jut a motívumok kialakításában. A szükségletek és a tárgy együtt formálják az ember motivációs rendszerét. A kapcsolat másokkal (C), az önmegvalósítás (SR) annyiban lesz erős vagy gyenge, s olyan alakot ölt, amilyen tárgyakkal kerül kapcsolatba. Legalábbis ez az egyik pólus a szükségletek mellett. Áll ez a többi motívumra is. Még inkább a Tr, a vallásos motívumokra. A hindu vallásossága, vallásos motivációja és tapasztalata különbözik a keresztényétől, mert kettőjük « tárgya » konkréten más tulajdonságokkal jelenik meg. Ott a lét mindent átfogó és inkább személytelenítő valósága kap hangsúlyt; itt a személyes Atya, a Háromságos Egy, aki szeretetében közli magát.

Freud rendszerét vizsgálva említettük már, hogy a pszichológusok kutatják az ember Isten-képének és apaképének viszonyát. Megállapították, hogy az előbbi nem egyszeri kivetítés az apaképből, mert sokszor inkább az anyakép jegyeit fedezhetjük fel rajta. Lélektanilag biztos befolyással van erre az az Isten-kép is, amit a vallási közösség felkínál, s így végeredményben az, amit Isten nyilatkoztat ki magáról. Emberi szavakon, szimbólumokon keresztül szól hozzánk. Amint az első pontban említettük, az ember képes jeleken és szimbólumokon keresztül megtapasztalni a szellemi valóságot. Sajnos, még kevésbé kutatták a pszichológusok a különféle Isten-képek hatását az ember személyiségére, életformájára. Talán azért sem, mert könnyebb nekik az emberi oldalt vizsgálat alá venni. A Biblia Isten-képe Atyaként állítja elénk Őt. De már az Ószövetségben jelen vannak az anyahasonlatok is. A kereszténységben pedig, bár az alapszimbólum az Atya, kifejezésre jutó tulajdonságai apai és anyai jellegzetességeket közölnek. Ezért írhatja Ratzinger, az ismert teológus: « Az a tény, hogy Isten a Bibliában elsősorban az 'Atya' képében jelenik meg, azt is magában foglalja,

hogy benne van az anyaság titkának az eredete is ». És Vergote, a valláspszichológus: « Isten nem igazi Atya, ha nem ígérete az anyai értékeknek is ». Vagyis a keresztények Istene az erő, a törvény (apakép) és egyben a bensőség, a kiáradás (anyakép) is. Freud egyik hibája éppen az volt, hogy nem volt képes Istenben a szeretetet felfedezni. A freudi földi apakép nem beszél az apáról, aki szereti gyermekét. Ezért nem tudott eljutni Istennek teljes képéhez, amely egyesíti az apai-anyai szeretetet, s ezzel túlmutat minden igazi mély emberi szereteten, kapcsolaton. A keresztény Isten-kép ezt állítja elénk, s evvel az ember állásfoglalása a szeretet jegyében történik.

c) A találkozás akkor teljes, amikor megfelel benső vágyainknak, kitölti életünket. A másikhoz való viszonyban ismeri fel magát is az ember. A másik megnyilvánulásai mutatják, minek tart engem. Amikor ez pozitív jellegű, boldoggá tesz. — A keresztény hit új fényt vet az emberre is. Nemcsak annak tudatát hozza, hogy Isten megbocsát, nem vet el. Sok vallásban a bocsánat kiesdeklésére irányul a rituális cselekedetek java. A kereszténységben Isten sokkal többet ad: fiává fogad, az ő életében enged részesedni. Ez mély öröm forrása. Főként pedig fölfedi az ember előtt élete értelmét. Látja, hogy Isten szeretetében, a mellette való állásfoglalásban teljesedik ki élete. Megtapasztalja, hogy amit mint ember keres, a boldogságot, Isten tölti be számára, s evvel valóban boldog lesz. Itt kapja meg értelmét az Ágostontól vallott mondás: hogy nyugtalan szívünk, míg benned meg nem nyugszik. Észreveszi, hogy semmi más, csak a szerető Atya tudja betölteni az embert, akiben ezáltal szeretet támad Isten és embertestvérei iránt. Betölt anélkül, hogy szabadságomból elvenne, mert ő maga vállalta az embersorsot. Így éli meg az ember, hogy valóban boldogságra van teremtve. Testvérei pedig nem farkasok — mint Freud pesszimizmusában hirdeti. Az ember, minden

ember a legmagasabb érték lesz így a földön. Egyik sem lehet a másiknak szolgája, sem pedig a közösség puszta alkatrésze.

d) Végül a hit állásfoglalása átöleli az egész életet. Mélységében: mert a hitvallás az ember gyökeréig hatol. A kereszténységben a hit a teljes odaadást jelenti. Hosszában: mert magában foglalja az ember létének eredetét és a halállal megnyíló találkozást, az ember teremtményi voltát és Istenre rendeltségét. Széltében: mert ki kell terjednie az élet minden területére. Legalábbis mint éltető elvnek, mint világító fáklyának. A « szeresd Uradat Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből » akkor lesz valóság, ha az ember szereti a felebarátot mint önmagát. Azaz ha a hit életalakító lesz, következetes viselkedést vált ki, amint az attitűd fogalma megkívánja.

Allport, korunk egyik legnevesebb pszichológusa, találóan foglalja ezt össze: « Az éretten produktív vallásos érzés...mint minden más érett érzés jól *differenciált,* ami azt jelenti, hogy az egyén képes különböző időkben ennek az élménynek részeit és ezek egymáshoz való viszonyát szemlélni. A maga erejéből *dinamikus*: azaz autonóm szerepet tölt be az ember motivációs életében, tekintet nélkül arra, miből eredt. Az érzés természetével *egybehangzó magatartást képes létrehozni,* és a bennfoglalt értékeknek megfelelő lelkiismeretet szül. Bizonyos értelemben azonban a vallásos érzés legalábbis fokozatilag különbözik más kiérett érzésektől, ha ugyan nem természetében. Így biztosan *átfogóbb*, hisz célja, hogy az ember összes tapasztalatát egyetlen értelmes rendszerbe foglalja össze. Hasonlóképpen sajátosan *egyesítő rendszer,* amennyiben vezérelvet akar adni az életnek mint egésznek. S végül, mivel a bizonyosságok mégiscsak korlátoltak, minden vallási rendszerben, vallásos érzésben van egy « *heurisztikus* » elem is: lojális, hogy fel tudja fedezni

mindazt a jót és igazat, ami ebből a vallásos érzésből származhat ».

3. *A megtérés*

Ha azt vizsgáljuk, hogyan jut el az ember a hit vállalásához, főleg két utat látunk. Legtöbben lassan élik bele magukat a hitbe a környezet hatására, gyerekkoruk óta. Ennek az előnye a közösség segítő keze az Isten-kép megszerzésénél, a vallásos életben való részvételnél. Gyakran azonban háttérbe szorul a személyes állásfoglalás szükségességének megérzése. A következő pontban látni fogjuk, hogy ez könnyen általánosságban maradó vallásossághoz vezethet, ahol az ember vigaszt és segítséget remél és kap anélkül, hogy a személyes vallás tudatosulna. A keresztény közösség vezetői mindenkor sürgették az egyéni elkötelezést, az állásfoglalást. Ezt célozták régen a népmissziók, zarándoklatok, böjti idők, ma a cursillók, karizmatikus mozgalmak, s mindenkor a lelkivezetés, igehirdetés, szentségi megújulás.

Egyesekben váratlanul lép fel vallásos állásfoglalás szükségének megélése és az ezt követő változás. A pszichológia « megtérés » néven tárgyalja a vallásos állásfoglalás gyors és kiemelkedő eseteit.

a) English említett szótára szerint a megtérés « radikális, viszonylag gyors változása a hitnek, attitűdnek, főként vallásos téren, ennek megfelelő jellembeli változással, külső magatartással, bár maradhat enélkül is ».

A fenti meghatározás alapján három fázist különböztetnek meg a pszichológusok a megtérés folyamatában. Az első: az eddigi lelki alkat válságba, krízisbe kerül. Az az attitűd, amelyikben az egyén eddig otthonosan érezte magát, felkavarodik. Az ember azonban nem sokáig bírja ki az ebből eredő túlfűtött feszültséget. Harmóniát, rendet, vagy legalábbis valamilyen egységes szem-

pontot kíván. Tehát szükségképpen kialakul egy új központ, kikristályosodik egy új rendszer. A változás evvel lényegében meg is történt. Ezért állítja English, hogy a belső átrendeződésnek megfelelő külső magatartás esetleg el is maradhat. Ez a harmadik fázis, és a vallásos megtérésnél szükségszerű.

Ez a leírás azonban túlságosan leegyszerűsíti a megtérés folyamatát. Legfőbb hibája, hogy egyetlen szkémát állít fel. Sokan ismétlik még ezt a leírást, elfelejtve Penido klasszikus munkáját a megtérésről, amely már a harmincas években megjelent.

Penido szerint t ö b b t í p u s t kell megkülönböztetni, ha a megtérés sokféleségéről valamiképpen is számot akarunk adni. Genetikusan, azaz eredetét tekintve két fő típust különböztet meg: az exogént és az endogént. Az elsőnél a külső körülmények: kataklizmák, szociális viszonyok, hatásos prédikáció fontos szerepet játszanak. A másodiknál a benső, személyes motívumok és élmények viszik a vezető szerepet. Azonbon a felosztás nem kizárólagos. A « típus » megjelölés éppen azt akarja kidomborítani, hogy egyik vagy másik oldal előtérbe jut, de mindkettő fellelhető minden megtérésben. English meghatározása elsősorban az exogén típusú megtérésre áll. Ott a fázisok egymást követik. Az endogén típusnál a két attitűd — az eddig uralkodó és a jövőbeli — hosszabbrövidebb ideig együtt is járhat. Ennek következménye, hogy a változás nem oly hirtelen és nem olyan szembetűnő. Ilyen esetben helyesebb átrendeződésről beszélni, nem pedig krízisről.

Újabb tanulmányok rávilágítanak a közösség jelentőségére is a megtérésnél. Főként abból a szempontból, hogy a vallásos közösség értékeli-e a hirtelen, főleg exogén jellegű megtéréseket vagy sem. Starbuck amerikai pszichológus a század elején úgy találta, hogy a tizenéveseknél a vallásos krízis és megtérés a korra jellemző tünet.

Volt, aki még azt is meg akarta állapítani, hogy ez 16 vagy 17 éves korban megy-e végbe, s hogy ugyanaz-e az időpont a fiúk és lányok esetében. Később azonban észrevették, hogy Starbuck vizsgálatát egy különleges csoportra alapozta, s ennek következménye volt a megtérés gyakorisága, nem pedig magának a fiatalkornak a jellegzetessége. Ui. a megvizsgált csoport tagjai egy olyan protestáns felekezethez tartoztak, amelyik a megtérést (újjászületést) a kiválasztottság jelének tartja. A környezet tehát mintegy sürgette a fiatalokat, hogy tapasztalják meg a megtérés dramatikus formáját.

H. Carrier tovább vezeti az ezúton nyert megállapításokat. Kiemeli, hogy a megtérésnél figyelembe kell venni azt a közösséget is, amelyikhez az egyén csatlakozik. Szerinte nem egy és ugyanaz a konkrét pszichológiai állásfoglalás, amikor valaki az egyházhoz tér meg, vagy pedig egy szektához. Mindkét esetben működnek vallásos motívumok. De ezeken felül és ezekkel karöltve sajátos indítékok is szerepelnek. A szekta mint a társadalmi renddel ellentétben álló közösség több olyan motívumot hozhat működésbe, amelyek nem lépnek fel az egyházhoz, vagyis a társadalmi életben hagyományos helyet elfoglaló közösséghez való csatlakozáskor. Ezeknek a szempontoknak figyelembe vételével tudjuk megérteni az ún. ifjúsági vallások (*Jugendreligionen*) gombaszerű burjánzását. A fiatalság egy része elégedetlen a meglévő társadalmi formákkal. Személytelen életre van kárhoztatva a nagyvárosok névtelen tömegeiben. Sokszor a tradicionális és rendszerint számos hivőből álló vallási közösségekben (plébániákon) sem érzi, hogy felkarolják, vagy hogy aktív szerepe lehetne. Ugyanakkor keresi Istent s egyúttal életének értelmét. Ha ilyen körülmények között találkozik egy radikális, kisközösséget alkotó, újdonságot kínáló mozgalommal, könnyen áldozatává lesz. Szellemi szük-

séglete és a fennálló társadalmi, családi közösség elleni tiltakozása egymást erősítve ösztönzi a « megtérésre ».

Penido szerkezeti, strukturális szempontot figyelembe vevő második csoportosítása jó elméletet szolgáltat ezeknek a megtéréseknek magyarázatára. A strukturális kategóriák: patológikus, dogmatikus, morális és vegyes. Patológikus lehet a megtérés Penido szerint, amikor kompenzációs tényezők viszik a vezető szerepet. Vagyis amikor látszólag ugyan vallásosság vezeti az illetőt, de valójában egyéb kielégítetlen igényei sürgetésére cselekszik. Amint a motiváció tárgyalásakor említettük, az ember sohasem cselekszik egyetlen motívum hatása alatt; a vallásos motívum is támaszt kaphat egyéb indítékoktól. De ha valaki pl. első helyen azért keres egy vallási közösséget, mert másutt nem talál elismerést, vagy itt remél balzsamot depressziós hajlamaira, akkor a vallást eszközzé tette. Ilyenkor a cél már nem Isten szeretete és szolgálata, hanem saját igényeinek kielégítése. Ha később sikerül a vallásos motivációt központba helyeznie, akkor átdolgozhatja, újjáalakíthatja eddig patológikus megtérési struktúráját. Megmarad a patológikus struktúra? Akkor igen ingatag lesz vallási élete, vagy pedig hamar « kiábrándul ». — A dogmatikus, morális, vegyes kategóriák elsősorban a vallási oldalt veszik figyelembe.

b) Szent Teréz mindig katolikus volt. Tudjuk azonban, hogy mégis szüksége volt megtérésre. A pszichológusok számára életének ez a szakasza nem sokat mond. Mert nem látványos eseményről volt szó. Lelkileg azonban változást jelentett életében. Ott vállalta teljes következetességgel azt, amit Isten kívánt tőle. Előtte is állást foglalt már Isten mellett. De beállítódása akkor lett következetes. — Dienes Valéria « visszatérése » is folyamatos volt, de sokkal érzékelhetőbb, mivel ő a teljes vallástalanság átmeneti állapotából érkezett el a tudatos állásfoglalásig. — A japán lány esete bonyolultabb. Az

ő megtérése endogén típusú, de befolyásolta egy külső esemény, a kerti tapasztalat. — A fiatalember pedig soha nem jutott el a megtérésig. Legalábbis külsőleg, mint attitűd nem lett nála nyilvánvaló. — A történelemből ismert jelentősebb megtéréseket sem mindig könnyű besorolni a fenti kategóriákba. Szent Pál megtérése az exogén típusba tartozik, Szent Ágostoné az endogénba. A páli megtérés azonban különbözik Luthernek vihar, villámcsapások közt fogant elhatározásától, hogy szerzetbe lép. Ágoston küzdő, szenvedő fejlődése megint más, mint Newman lassú, szinte észrevétlen haladása a katolicizmus felé. Helyes tehát Penido megjegyzése, hogy a megtérés a n a l ó g i k u s f o g a l o m. Lélektanilag messze vagyunk még attól, hogy összes fontosabb megjelenési formáját szabatosan körül tudjuk írni. A nehézség gyökere az állásofoglalás természetében rejlik. Az ember legmélyebb képességeivel, értelmével és akaratával dönt életbe vágó kérdéseiről. S ezeket a pszichológia csak messziről közelíti meg.

A pszichológusokat és hivőket egyaránt azok az esetek érdekelték legjobban, amikor a krízis és a kikristályosodás minden észrevehető előjáték nélkül, pillanatok alatt ment végbe. A század elején ismertté vált Paul Claudelnak, a nagy költőnek és drámaírónak leírása. Amikor karácsony délutánján jobb híján elmegy a Notre-Dame-ba, hogy meghallgassa az énekkart, « szívembe hatott egy pillanat alatt, és hittem...Egyetlen hasonlatot találok ennek a teljes fordulatnak a kifejezésére: mintha az embert egy csapásra kiszakítanák a bőréből, és egy ismeretlen világ közepén élő idegen emberbe ültetnék át ». Nemrég A. Frossard francia újságíró *Dieu existe, je l'ai rencontré* (Isten létezik, találkoztam vele) c. könyve keltett feltűnést. Mert míg Claudel gyerekkorában kapott vallásos nevelést, Frossard vallástalan környezetben nőtt fel, és nem zavarták metafizikai kérdések vegy kételyek, amikor

barátját várva belépett egy templomba, s ott a kitett Oltáriszentség előtt — amiről azt sem tudta, micsoda — hirtelen megrendült, és teljes lényével hivő lett. Mindkettőjüknél egész benső világuk változott át egy pillanat alatt, és a változás kihatott egész életükre. Claudelnak mégis négy évre volt szüksége, míg végre erkölcsi életét is a hit követelményeinek megfelelően tudta alakítani. Vagyis a harmadik fázis lassan épült ki. Frossard-nak meg hónapokig kellett a hit, a katekizmus elemeit tanulni, mert szinte semmi ismerete nem volt róluk.

Mi megy végbe ilyenkor egy lélekben? Mindenekelőtt nem lehet egyszerűen minden megtérést beteges tünetnek elkönyvelni. Már említettük, hogy a betegség, ill. egészség megállapításához az illetők egész életét kell megvizsgálni. Claudel és Frossard élete pedig pszichikailag lagalább annyira egészséges, mint olyan társaiké, akik nem tapasztaltak ilyenfajta változást. Ezen felül Iisager ismert kutatásai (*Factors influencing the formation and change political and religious attitude*) mutatják, hogy hasonló változások történhetnek más, pl. politikai magatartás terén is. Egyébként English meghatározása is utal erre, amikor megjegyzi, hogy a megtérés « főként vallásos téren » történik. Szerkezeti különbség áll fenn a vallásos és egyéb jellegű megtérések között. Tárgyuk más, és csak a vallásos megtérés hatja át az ember egész életét, « széltében, hosszában és mélységében ». De legalább azt mutatják ezek az esetek, hogy nem szükségszerűen beteges tünetről van szó.

A hivők Isten különös közbelépését látják az esetekben. A pszichológusnak nincs joga kizárni ezt. Ugyanakkor a hivőnek is meg kell engedni, és nem hit elleni támadásnak felfogni, ha pszichológus próbálja mindinkább felfedni a lehetséges lelki tényezők hatását. Tudjuk, hogy Isten éppúgy hathat közvetlenül az emberi lélekben,

mint természetes, másodrendű eszközök közreműködésével.

Innét érthető, hogy a pszichológusok között van olyan, aki bár hivő, a tudatalatti feltörésével próbálja megmagyarázni ezeket a hirtelen megtéréseket. És ki tagadhatná, hogy Szent István megkövezésének élménye és főként megkövezőiért mondott imája mély nyomot hagyott Pál lelkében? A puszta magánya, lelkének őszinte Isten-kereső vágya mind előkészíthette a damaszkuszi út hirtelen változását. Idő kellett, míg az elvetett mag szárba szökkent. — Semmi akadálya sincs tehát, hogy elfogadjuk a rangos pszichoanalitikus, Baudouin véleményét: « Egyes esetekben főleg az elfojtott feltöréséről van szó, bánatról, újrakezdésről ». Hozzáteszi azonban: « másoknál pedig új helyetekhez való alkalmazkodásról, felfedezésekről, keresésről ». Vagyis elismeri, hogy a tudatalatti elemek működése sem magyaráz meg minden esetet. Annál kevésbé, mert az embert nem pusztán tudatalatti motívumok vezetik. Nem lehet tehát egyszerűen ehhez menekülni, amikor olyasmi tárul fel szemünk előtt, ami nehezen illik bele eddigi szkémáinkba.

c) A keresztény vallásosság lényegét a hitben látjuk. Ez lélektanilag az állásfoglalás, az attitűd kategóriájába tartozik. A pszichológia azonban nem tudja kimeríteni ennek teljes értelmét. Egyrészt az én legmélyebb képességeinek tevékenységéről van itt szó. Másrészt itt találkozik az ember igazán Istennel. S ha már az embernek embertársaihoz való viszonyát is nehéz mindenestül megmagyarázni, még sűrűbb fátyol fedi Istennel való találkozását. A tudós vizgálja az « én » oldalát, a lelki oldal vizsgálatára a teológia illetékes elsősorban. A tudósnak azonban legalább el kell fogadnia a másik józan, egészséges ember tanúságát, közlését, amikor az állítja, hogy lelke mélyén Valakivel talákozott, akit Istennek hívunk.

D) A vallásosság fejlődése

A vallásos irodalom és a mindennapi élet tanúsítja, hogy bár sok keresztény törekszik a hitet felnőtt módra élni, egyesek nem foglalnak állást, nem adnak személyes választ a magát kinyilatkoztató Istennek. Két területen szeretnénk megvizsgálni, hogyan mutatkozik meg a vallásosság a gyakorlatban: a közösség életében és gyermekeknél.

1. *Népi vallásos motivációk*

a) Az előző pontokban láttuk már, hogy milyen fontos a közösség szerepe a vallásos tapasztalat és motiváció kifejlődésében. A vallásszociológia kifejezetten a vallásos élet közösségi megnyilvánulásait vizsgálja. A problémák egy része azonban a szociálpszichológia oldaláról is megközelíthető. Közös területe ez a két tudománynak.

A vallásos magatartás hatása a közösség életére, a hivőknek a vallási közösségel való azonosulása, a vallási közösségek terapeutikus szerepe nem egy kutatásnak volt tárgya az utóbbi években. A következő pontban egy tanulmányt foglalunk össze. Ezen keresztül kívánjuk érzékeltetni, milyen eljárást követnek a pszichológusok ilyen kérdések vizsgálatánál, és ennek kapcsán rámutatni, milyen vallásos motivációk lépnek fel a nép körében.

A népi vallásosság kérdése akkor merült fel, amikor látszólag keresztény környezetben már kevés hatása volt a hitnek. Igy a második világháború után Suhard bíboros Franciaországot missziós területnek nevezte. Hasonló a helyzet Dél-Amerikában. A lakosság több mint 90 % a katolikus és ennek is vallja magát. Gyakorlatban azonban sok nem keresztény elem is vegyül vallásosságukba.

1972-ben Rio de Janeiróban (akkor Guanabara államnak is hívták), a brazil világvárosban akarták megvizsgálni, milyen a nép vallásossága. — Hasonló kérdés tanulmányozásakor az egyik eljárásmód az lehet, hogy a

vallásos élet minél több területéről teszünk fel kérdéseket a lakosság jó hányadának. Az anyag így gazdag lesz, de értelmezése nehézségbe ütközhet — főként ha hiányzik egy rendszer, elmélet, amelyen keresztül egységes képet nyerhetünk. A másik út azt tanácsolja, hogy válasszunk ki egy teóriát, ennek alapján vessünk fel hipotéziseket, és vizsgáljuk, hogy a tények igazolják-e őket vagy sem. A kutatás területe evvel az eljárással valószínűleg leszűkül, de nyer szabatosságban. Finomabb statisztikai kiértékelésre nyújt lehetőséget, és az értelmezés könnyebb lehet. A vizsgálat ezt a második eljárást követte.

b) Riberio de Oliveira szociológus elmélete szolgált alapul. Ő a CELAM (Latin-Amerikai Püspöki Konferencia) megbízásából áttanulmányozta az egész idevágó irodalmat. Ezenfelül felméréseket is végzett. Két brazíliai szempontból tipikusnak tekinthető város lakóinak vallásosságát vizsgálta meg tüzetesen. Az egyik inkább tradicionális jellegű (São João del Rey), a másik iparvidéken fekszik, újabb eredetű (Lins).

Az összegyűjtött anyag vizsgálatakor úgy látta, hogy leghelyesebben akkor értelmezhetjük a latin-amerikaiak vallásosságát, ha magatartásuk kifejezőit két konstellációba, « csillagképbe » foglaljuk össze. A konstelláció fogalma a csillagok közelségét, helyzetét, fényességét, összetartozását fejezi ki. Az így kapott egységekre használjuk a közismert « Bika, Oroszlán » stb. elnevezést. Hasonló módon csoportosíthatjuk Oliveira szerint a vallásos megnyilvánulásokat. Két alapvető konstellációt állapított meg. Az első a tisztelet, hódolat kifejezője. Lényege az, hogy személyes és szellemi felsőbbrendű hitet fejez ki olyan lényekben, akikkel baráti viszonyba lehet lépni. Ide tartozik a Dél-Amerikában oly fontos imádságok, kilencedek végzése, a szentek tisztelete, körmeneteken, zarándoklatokon való részvétel stb. Mindez legtöbbjüknél a következő benső magatartást tükrözi: hódolni ezeknek

a természetfölötti lényeknek, s evvel baráti viszonyba kerülni velük, lelki javakat biztosítani. — A második konstellációt protekciós konstellációnak hívja. Itt a hivő elsősorban alá akarja magát vetni a természetfölötti lényeknek, remélve segítségüket evilági bajaiban: védjék meg betegségtől, szerencsétlenségtől, személyes és családi nehézségektől stb. Tehát hasznot akar húzni ebből a viszonyból, ezért végez el bizonyos szertartásokat.

A két konstelláció nem kizárólagos; egy és ugyanazon személyben mindkettő érvényesülhet. Természetesen imádságait és egyéb ájtatosságait sem mindig ilyen konstelláció szerint érthető motívumokból végzi az ember. Oliveira az eddigi irodalomra és vizsgálataira támaszkodva csak azt akarta mondani, hogy ezek a konstellációk a leggyakoribbak Latin-Amerikában. Népi vallásosságnak hívja ezt a két konstellációt. « Népin » nem egy társadalmi osztályt ért, és elsősorban nem is a nagy többséget. A népi vallásosság szerinte a tanbeli (doktrinális) katolicizmussal áll szemben. A kereszténység ugyanis Isten kinyilatkoztató szavára épül, és a kegyelmi életben való részvételben nyilvánul meg, aminek forrásai a szentségek. A hivők vallásosságában tehát ennek a két tényezőnek kellene elfoglalni a központi helyet, amit evangéliumi és szentségi konstellációnak nevez. Ebből kellene fakadnia imaéletüknek, Istenbe vetett bizalmuknak, egyéb vallásgyakorlataiknak. Sajnos, ezek csekély mértékben lelhetők fel a két város lakóinál és általában a latin-amerikaiaknál. Míg a lakosok 82 %-ánál hatékony a hódolat konstellációja és 75 %-nál a protekciós konstelláció, a szentségi konstelláció csak 15 %-nál mutatkozott. Az evangéliumi konstelláció pedig a spontán megnyilatkozásokban elő sem került.

c) Oliveira rendszeréből kiindulva négy hipotézist dolgoztak ki Rio de Janeiro vallásosságának megvizsgálására. Ezeket a következő kérdésekben lehet összefoglal-

ni: (1) Különbözik-e a vidéken és a nagyvárosban lakó emberek vallásossága? Pl. újabb konstellációk merülnek-e fel, vagy más arányban? (2) Az egyén anyagi helyzete befolyásolja-e vallásosságát? Pl. a gazdagabbak kevésbé vezettetnék-e magukat a protekciós konstellációtól? (3) Mekkora befolyást gyakorol a vallásos nevelés? Pl. akik rendszeresen részt vettek katekizmusoktatáson, gyakrabban járulnak-e szentségekhez? (4) Végül: milyen magatartást tanúsítanak a különböző konstellációtól motivált személyek az egyházban fölmerült változásokkal szemben?

Rio de Janeiro zónákra van osztva. Minden zónából az összlakosság anyagi helyzetével arányban választották ki a mintát, a vizsgálati személyek csoportját. Mindegyik konstellációt több tevékenység jellemezte. Ezek közül kellett az egyéneknek választani, illetve esetleg újabbat megadni.

A népszámlálás (1970) hivatalos adataiból ismert Rio de Janeiro lakosainak vallási megoszlása. A mintául kiválasztottak vallási megoszlása evvel teljesen egybeesett. Így a kutatás vezetői biztosak lehettek, hogy a minta az összlakosságot képviselte.

A feleleteket Oliveira eredményeivel összevetve látták, hogy minél városibb a lakosság, valóban annál inkább csökken a katolikusok száma: S. João del Rey 98 %, Lins 88 %, Rio de Janeiro 85 %. A vallástalanok száma pedig nő: 1,5, 2,5, ill. 3,5 %.

Ami a konstellációkat illeti: nincs lényeges (statisztikailag szignifikáns) különbség a hódolat-motivációnál. Rio de Janeiróban azonban meglepő módon több emberben hatékony a protekciós konstelláció: 90 %, vidéken csak 75 %. A nagyváros hajszája, úgy látszik, még bizonytalanabbá tette az embereket, és Istentől szinte mind azt várják, hogy megoldja problémáikat. Ez a magatartás abból is kitűnik, hogy a magukat katolikusnak vallók jelentős (16) százaléka rendszeresen eljár spiritiszta és Umban-

da ülésekre. Umbandának nevezik az afrikai vallásokból Brazíliában kialakult vallást. Az afrikai vallások a 17—18. század folyamán a behurcolt rabszolgák révén terjedtek el. De keveredtek egymás között, sőt a kereszténységből is átvettek külső jeleket. Az umbanda egyik jellegzetessége a szellemek tisztelete, akik jó vagy rosszindulattal lehetnek az emberek iránt.

Jelentős azonban a különbség a szentségi és az evangéliumi konstellációra nézve. Míg vidéken csak 15 % említ szentségi konstellációhoz tartozó vallásosságot, Rio de Janeiroban ez 22 % lesz (statisztikailag szignifikáns). Az evangéliumi konstelláció pedig 21 %-ot ér el; vidéken szinte nyoma sincs. Röviden azt mondhatjuk tehát, hogy jóllehet a nagyvárosban csökken azok száma, akik katolikusnak vallják magukat, hitük « igazibb », « keresztényibb ». A pártfogást kereső indíték mellett mindinkább előtérbe lép a szentségi élet és az evangéliumokból táplálkozó vallásosság.

Akik anyagilag jobban állnak, kissé alacsonyabb százalékban mutatnak fel hódolati és protekciós konstellációt, mint a szegényebbek. De nincs lényeges különbség szegények és gazdagok között. A jobb helyzetben élőknél viszont jelentősebb az evangéliumi konstelláció. Bár ez annak a következménye is lehet, hogy a szegények között még Rio de Janeiróban is sok az analfabéta.

Amint várni lehetett, akik jobb vallási képzést kaptak, gyakrabban járulnak a szentségekhez. Bár nem egyet találni, aki sohasem vett részt rendszeres hitoktatáson, s mégis rendszeresen járul szentségekhez.

Az egyházban tapasztalt változásokat könnyebben elfogadják azok, akik szentségi és evangéliumi konstellációt fejeztek ki, mint akik csak hódolatit és protekcionistát. Ez utóbbiak jobban ragaszkodnak a keresztény hagyományokhoz. Ennél a hipotézisnél volt a legnagyobb

különbség a férfiak és nők magatartása között, amely az előzőknél nem mutatott jelentős eltéréseket. Általában a férfiak könnyebben elfogadják és pozitívebben nézik a változásokat, mint a nők.

A vizsgálat képet nyújtott a katolikusoknak Krisztushoz való viszonyáról is. A hivők nagy része olyan feleleteket adott, amelyikkel elismeri, hogy Krisztus a Megváltó, Isten Fia. 24 % számára azonban Krisztus semmit sem jelent, vagy pusztán humanista, nagy embert — annak ellenére, hogy katolikusnak vallják magukat.

Egy mondatba így foglalhatnánk össze az eredményeket: Rio de Janeiro lakói mind vallásosak, azonban soknak keresztény hite nagyon felületes. Katolikusnak vallják magukat, és életüket ismerve nem lehet kételkedni, hagy legtöbbjük rendszeresen imádkozik, tisztelettel övezi a szenteket stb. Van tehát vallásos tapasztalatuk és motivációjuk. Ezek sokszor keverednek önző motívumokkal, és a hit tartalma sokuknál silány, hiányos vallásoktatás következtében. Vallásosságuk tehát nem annyira Isten kinyilatkoztató szavára épül, hanem az emberben rejlő alaptapasztalatra és szellemi alapszükségletre. Vagyis az « én » oldala domborodik ki, a « lelki » oldal ennek szolgál. Sokszor hiányzik a kinyilatkoztatásban magát közlő Istennek adott személyes válasz. A vallásosság inkább élmény, tapasztalat marad, mint érett hit.

d) Hasonló helyzet nemcsak Dél-Amerikában fordul elő. Ezt látva egyes teológusok kisarkítják a problémát, és azt állítják: « Vigyázzunk, a kereszténység nem vallás, a kereszténység Kinyilatkoztatás és Hit, Szövetség és Egyház ». (P.A. Liégé: *A papi szolgálat*, Opus Mystici Corporis Verlag, Wien) Ki akarják emelni, hogy a keresztény vallásosság ne legyen meghatározatlan, ködös « szakrális élmény », amellyel az ember valamiképpen érzi a tremendumot és fascinanst (l. l. fej. b pont). A keresztény tudja, hogy a Háromságos Egy Isten közli magát, vele

találkozik. Az is tagadhatatlan, hogy aki túlságosan ehhez a szakrális érzéshez (óceánikus élményhez) ragaszkodik és erre épít, könnyen mindinkább maga felé fordul. Ezzel ez a vallásos érzés akadállyá lehet, hogy az ember megnyíljék a hitvallásnak.

Ennek ellenére a Liégétől említett kifejezés lélektanilag megkérdőjelezhető. Életünk egységet kíván. A hit nem szünteti meg természetes igényeinket, hanem kiteljesíti. Az alaptapasztalat és alapszükséglet a különféle behatások folytán motívumokká fejlődik, amelyek a hit előkészítői az ember oldaláról. S miután az ember a hittel felismerte, hogy nem saját igényei miatt kell Istent szeretni, még akkor is fontos marad számára, hogy énjének legmélyebb vágyai is kiteljesüljenek. A magyar « hitvallás » szó szépen fejezi ki ezt az egységet, amiben a « vallásnak » és « hitnek » az ember életében találkoznia kell. — Azt sem lehet elfelejteni, hogy az ember a hit teljességére törekszik. A természetes, emberi, pusztán « szakrális » motívumok állandóan hatnak bennünk. Amikor a keresztény hitbe beépítjük őket, megszűnnek pusztán szakrálisok lenni, de erejüket nem vesztik el — megtisztulnak. A hit állásfoglalása folytonosan megújuló és az egész embert mindjobban átható folyamat. Lélektanilag nem lehet a semmiből kiindulni.

2. *A gyermek vallásos fejlődése*

A gyermek vallásos életének fejlődésével elsősorban a nevelők foglalkoztak. Azonban St. Holl, W. Stern, A. Gessel, a fejlődéslélektan klasszikus szerzői is tárgyalják a kérdést. Utóbbi időben pedig P. Piaget értelmi és erkölcsi fejlődésről végzett tanulmányai vetettek fényt a gyermek vallásos megnyilvánulásaira.

A gyermeklélektanban gyakran szerepelnek az « antropomorfizmus », « animizmus », « mágikus viselkedés » kifejezések. Az animizmus és mágikus viselkedés a primi-

tív népek lélektanának tanulmányozásával került forgalomba. A pszichológusok a néprajztudósoktól vették át ezeket és alkalmazták a gyermekekre. Freuddal együtt vallották, hogy a primitív felnőtt nem haladja meg a gyermeki gondolkodás formáit. A primitíveknél megfigyelt magatartás megvilágíthatja tehát, hogy mi megy végbe a gyermekben. Ma már tudjuk, hogy bármilyen primitív törzshöz tartozzék is egy felnőtt, gondolkodása más, mint egy gyermeké. Ő is logikusan gondolkodik, csak nem a mi technikai világképünkben. Gyermekes vonások pedig a modern társadalom felnőtteinél éppúgy megtalálhatók, mint a primitív törzsek tagjainál. A ma már bevett kifejezések használatakor tehát nem szabad elfelejteni, hogy segítségünkre lehetnek ugyan a gyermeki magatartás megértésében, de a gyermek animizmusa nem egyértelmű a primitíveknél tapasztalható magatartással, amire szintén az animizmus kifejezést használjuk.

a) *Beszélhetünk-e egyáltalában vallásosságról a gyermeknél?*

Ez az első kérdés, amely a gyermek vallásos fejlődésének vizsgálatánál felmerül. Mások így fogalmazzák: spontánul vallásos-e a gyermek, vagy csak környezetét utánozza?

Montessori Mária neves pedagógus szerint a vallásosság a gyermek veleszületett képessége. Ennek révén a gyermek jobban érzi és éli Istent, mint a felnőtt. — Gruehn szerint három éves kor előtt csak « Isten nélküli gyermek-anya imáról » beszélhetünk. Három éves kora után azonban már igazán tud imádkozni a gyermek. — Ellentétes álláspontot foglalt el A. Gemelli, rangos pszichológus és ferences atya. Ő több kutatást végzett a gyermeklélektanban is. Azt tartotta, hogy a vallásosság csak 7—8 éves korban jelentkezik a gyermekben. Hasonló módon nyilatkozik G. Allport is, aki szerint a gyermek

csak utánozza a felnőtt vallásosságát, még akkor is, ha külsőleg a vallásosság látszatát kelti.

Milyen álláspontot kell elfoglalni ilyen különböző élmények láttára? Aragó Mitjans könyvében: *Psicologia religiosa del niño* (A gyermek valláspszichológiája) több feljegyzést közöl egész kicsi gyermekek (két év körüliek) imáiról. Hozzáfűzi: a megfigyelések igazolják, hogy a kisgyermek sokkal könnyebben tanul meg imádkozni, és hamarosan saját szavaival is imádkozni, mint más személyekkel való kapcsolatait kialakítani. Ez azonban csak a bensőségesen vallásos környezetben felnövekvő és jól fejlődő gyermekekre áll. — Evvel megerősíti Gruehn véleményét: a gyermek három éves korában valóban tud imádkozni kedvező körülmények között. Vagyis A. Mitjans elfogadja, amit előző fejezetünkben mondtunk: a környezettől származó befolyás szükséges a vallásosság fejlődéséhez. A környezet befolyása alatt hamar kifejlődik a vallásos motiváció és magatartás. Aragó a vallásos magatartás általánossága és könnyű elsajátítása láttára « hajlamot » (*predispuesto*) tételez fel a gyermeknél. A gyermek benső világa olyan, hogy a megfelelő környezetben könnyen és spontánul ki tudja fejezni vallásosságát.

Ennek első támpontja a szülőkhöz való szeretetteljes kapcsolatban átélt ősbizalom, ősboldogság (Erikson kifejezése). Főleg az anyán keresztül éli át a gyermek ezt a kiteljesedést. Nem kifejezetten vallásos élmény ez. Igen fontos azonban minden későbbi, másokkal való kapcsolatra nézve. Aki gyermekkorában megkapta a helyes mértéket, az könnyebben megtalálhatja az utat Istenhez, a hozzánk oly közelálló Te-hez. De ez az élmény nem elég, amint Freud is jelezte. A gyermeknek meg kell tanulnia a Te és én szétválasztását és evvel az objektív valóság elismerését is. Piaget szerint ez már akkor kezdődik, amikor a gyermek, alig pár hónapos korában, « keresi » a tárgyakat, követi mozgásukat. Amikor pedig újabb és

újabb módszereket próbál ki játékaival, és főleg amikor szavakkal tudja megjelölni a távollevő tárgyakat, a külső dolgokhoz való viszony objektiválódik. Három éves kora körül megkülönbözteti a jelzőt és a jelzettet (szó, kép és tárgy), kipróbálja saját autonómiáját és kezdeményező erejét (dackorszak). Evvel a Te és én viszony kiépült. Az Istenhez való viszony is lehetségessé válik.

Aki a spontán vallásosságon azt értené, hogy a gyermeknek vallásosnak kellene lennie neutrális, sőt vallásellenes környezetben is, félreismerné a fejlődéslélektan alapelemeit. A gyermek csak felnőttek társaságában fejlődik igazán emberré. A kicsi korukban kitett gyermekek, akik állatok között nőttek fel és mégis életben maradtak, nem tudtak beszélni. Később is nehezen és alig tanultak meg. Az egész emberre áll, amit a motivációk kifejlődésénél láttunk: a bennünk rejlő szükségletek a környező világ hatására akitivizálódnak és specifikálódnak. A tyúk és tojás elsőbbségének vitáját a pszichológia a tyúk javára dönti el. Felnőtt, érett személyek kedvező befolyása nélkül a gyermek képességei nem fejlődnek. Áll ez az Istenhez való viszonyra is. Jóllehet éppen hozzá való viszonyunkban rendkívüli esetek is felmerülnek, mint a japán leány példája mutatja.

Latba esik azonban az is, hogy mit értünk vallásosságon. Ha mércénk a keresztény felnőtt hitének érett állásfoglalása, könnyen Gemellivel tartunk, és kijelentjük, hogy nincs vallásosság a gyermeknél 7—8 éves kora előtt. Ennek a kritériumnak egyoldalú alkalmazása azonban azt a veszélyt rejti magában, hogy esetleg ideális, szinte megközelíthetetlen magasságig toljuk ki vallásosság kezdetét. A hit megköveteli a személyes döntést, állásfoglalást. De ez nem szükségképpen igényel filozófiailag képzett értelmi tevékenységet. A vallásos élet analógikus. Van, aki konkrétan foglal állást; van, aki elvont fejtegetések nyomán. Mindkettő jelentheti az egész egyéniség

bevetését. Másoknál az érzelmi elem a döntő az állásfoglalásban. Ha ezt szem előtt tartjuk, akkor nem lesz nehézségünk, hogy elfogadjuk a kis gyermeknél is az őszinte vallásos megnyilvánulásokat. Csak ezek gyermekiek, tehát különbözők a felnőtt gondolkodásmódjától.

A 7—8 éves gyermek normális körülmények között képes konkrét állásfoglalásra. Ezért kezdődik e kor táján az iskolai oktatás is. Előtte inkább még sok tekintetben « egocentrikus » világban él. Azonban már személyes kapcsolatot tud találni másokkal. Miért ne tudna akkor Istennel is?

b) Mi jellemzi a gyermek vallásosságát?

Első helyen az a n t r o p o m o r f i z m u s. Azaz emberi alakkal és tulajdonságokkal ruházza fel Istent. Teszi ezt egyébként a tárgyakkal és az állatokkal is.

H. Clavier 1931-ben kiadott tanulmánya három fázist különböztet meg a gyermek Isten-képében. 6—7 éves korában úgy képzeli el Istent, hogy szép házban lakik, gyönyörű hosszú ruhája van stb. Ez az anyagias antropomorfizmus kora. 8—11 év között ez mérséklődik. Isten nem olyan, mint a többi ember: angyalok között trónol, felhők fölött él, mindent lát. Clavier ezt « vegyes antropomorfizmusnak » nevezi. 12 év körül szűnnek az antropomorfikus vonások. A gyermek tudja, hogy Istent nem lehet lerajzolni, mert ő szellem, láthatatlan. Ekkor éri el Isten-képe a « szellemi kort ». — Ezek a megállapítások lényegében helyesek, bár az is igaz, hogy már a 6—7 éves gyermek tudhatja, hogy Isten nem ember. Csak élményvilágában nehéz neki másképpen kifejezni. A környezet azonban itt is segítségére lehet. Egyik vizsgálatnál Mózes és az égő csipkebokor jelenetét mondtuk el 80 katolikus és 80 zsidó gyermeknek. Mindegyik csoport fele első elemista volt, a másik fele negyedikes. Kértük, hogy rajzolják le szabadon a történetet. A zsidó gyerme-

kek közül egyetlen elsős ábrázolta Istent. A katolikusok között 13-an, köztük négy negyedikes. — A katolikusok hittankönyveikben, templomaikban sokszor ábrázolják emberi alakban az Atyát. Ez segítő eszköz, de hiba forrása is lehet. Nem egy felnőttben maradnak vissza antropomorfikus jegyek Istenről.

Másik jellemzője a gyermeki vallásosságnak az a n i m i z m u s. A kisgyermek önmaga körül forog, ezért egocentrikusnak mondják. Nem a felnőtt önzéséről van itt szó. A gyermek értelmi képességei még nem fejlődtek ki teljesen, mozgási lehetőségei is határok közé vannak szorítva, ezért a dolgok megértésére sokkal inkább önmagából kell kiindulnia, mint a felnőttnek. A körülötte levő tárgyakat úgy képzeli, mintha azok is hozzá hasonlók lennének: nekik is lelkük lenne. Az animizmus kifejezést E.B. Taylor honosította meg az etnográfiában. Szerinte a primitív népek nem Istenhez fordulnak, hanem szellemekkel népesítik be a világot, emberhez hasonló lélekkel ruházzák fel az élettelen tárgyakat. Amikor a gyermek jó, ill. rossz szándékot tulajdonít az élettelen dolgoknak, akkor őrá is alkalmazzák az « animista » kifejezést. — Piaget pontosabban « immanens igazságosságnak » nevezi az animizmusnak ezt a megnyilvánulását. Vizsgálatára rövid történetet mond el a gyerekeknek. Pl.: Két gyerek almát lopott. Váratlanul megjelenik a csősz. A gyermekek futásnak erednek. Egyiket a csősz elkapja, a másik rohan hazafelé. Útja egy rossz hídon vezet át. Mikor átfut rajta, a híd leszakad, és a gyerek a vízbe esik. Piaget megkérdezi a gyereket: Mit gondolsz, ha nem lopott volna almát, akkor is leszakadt volna a híd? Ha a kérdezett olyan feleletet ad, amelyik mutatja, hogy véleménye szerint azért dőlt össze híd, mert a gyerek lopott, akkor immanens igazságosságot fejez ki. Vagyis azt tartja, hogy a híd tudta, hogy a gyerek rossz, és megbüntette. Leszámítva a kb. egyötöd kétes feleletet

Piaget a következő eredményt kapta: immanens igazságosságot fejez ki a 6 évesek 86 %-a, a 7 évesek 73 %-a, a a 10 évesek 64 %-a és a 11-12 évesek 34 %-a. Kisebb változtatásokkal megismételték a kísérletet indián gyerekekkel, majd afrikaiakkal is. Az eredmény lényegében egyezett Piaget adataival. Figyelmesebb vizsgálat kimutatta, hogy a 6—10 éves afrikai gyerekek 45 %-a valóban a tárgyaknak tulajdonítja a büntetést, de 33 % Isten közbelépésére vezeti vissza a híd leszakadását. A 11—18 évesek közt 8 % tulajdonítja a tárgyaknak a büntetést és 47 % az Istennek. — Godin kutatásai felderítették, hogy a gyermekek szerint a tárgyak nemcsak büntetnek, hanem óvnak, védenek is. S ez a jóindulatuk nem csökkent a korral, hanem növekedett. A különböző világrészekben megvizsgált gyermekek egy része nem is volt keresztény. Tehát nem külső befolyásra lettek « animisták ». A gyermek fejlődéséhez tartozik, hogy élő erővel ruházza fel a tárgyakat is. Ez pszichológiai előkészítés lehet Isten megismerésére, elfogadására. Ebben az Isten-képben sok torzítás van, mert a gyermek önmagából indul ki. Emiatt könnyen ebben a körben is maradhat. Isten-képe még nagyon is saját szükségleteinek, lelkivilágának kivetítése. Ezért amikor felnőtteknél találunk hasonló vonásokat, kiforratlan, gyerekes vallásos képre következtethetünk. Mert a fejlődéssel és neveléssel a serdülőkorban elenyészőre csökken az immanens büntetésre való hajlam.

A mágikus gondolkozás az egocentrizmus másik fajtája. Frazer etnográfus úgy találta, hogy a primitívek gondolatvilágát és vallásosságát a mágia jellemzi. Szerinte a primitívek nem gondolkoznak tárgyilagosan, hanem képzeteik asszociációjától vezettetik magukat. A képzeletükben összefüggő tárgyakat — bár csak részben fedik egymást, vagy tárgyilag egymástól függetlenek — úgy is meghatározzák, hogy valaki rejtett erők segítségével, vagyis jelek és szertartások alkalmazásával uralkodni

akar az eseményeken, tárgyakon, anélkül, hogy saját maga hatékonyan tevékenykednék, vagy ezeknek a jeleknek, szertartásoknak tényleges összefüggése lenne az eseményekkel. Piaget szerint a mágikus gondolkodás a gyermeklélek általános jellemzője. A gyermek uralkodni akar a természet erői fölött, s azt hiszi, hogy ezt bizonyos cselekedetekkel el is éri. Jól ismert példái ennek: nem lép rá a köveket elválasztó síkokra (vagy ellenkezőleg: csak ezeken jár); elmond egy meghatározott versikét, s reméli, hogy ezzel megoldotta a problémát; stb.

Godin és munkatársai vizsgálták, mennyire használja a gyermek mágikusan a szentségeket, vagyis olyan jeleket, amelyek önmagukban nem mágikusak. Ezeknél a vizsgálatoknál is rövid történeteket mondtak el a gyerekeknek. Pl.: Nem megkeresztelt gyerek kíváncsiságból bemegy a gyóntatószékbe és elmondja bűneit. Elnyerte-e bűnei bocsánatát? A feleleteket aszerint osztályozták, hogy mágikus értelmezést adott-e gyermek a ténynek, vagy nem. Ha pl. azt feleli, hogy igen, mert betérdelt a gyóntatószékbe, vagy: nem, mert nem végezte el a kirótt elégtételt, akkor mágikusan fogja fel a szentséget. Ezután teológiai hallgatók és hitoktatók feleleteit hasonlították össze a gyermekekével. Legtöbb mágikus feleletet a 8 évesek adtak, kevesebbet a 11 évesek, még kevesebbet a 14 évesek, s szinte semmit a hitoktatók, teológusok. Godin arra következtet, hogy a mágikus vallásosság függ a fejlődés fokától és a képzéstől. Ezért szűnik meg a jól képzett felnőtteknél. Milanesi megismételte Godin kutatásait, és legtöbb pontban hasonló eredményeket kapott. Csak úgy találta, hogy 15—16 éves korban még elég sokan adtak mágikus feleletet. S szerinte nem olyan könnyű szétválasztani a fejlődést, a vallásos oktatás és az értelmi képesség befolyását a mágikus gondolkozásra, ill. annak megszűnésére, mint ahogy Godin föltételezte.

Kétségtelen, hogy minél inkább halad a felnőtt a val-

lásos meg az általános ismeretek megszerzésében, annál inkább csökken a mágikus gondolatvilága. Azonban a moderni ember sem képes száz százalékosan tárgyilagos képet alkotni a világról, mert millió tény mindörökre ismeretlen marad előtte. Ezért a mágia minden korban és nem vallásos embereknél is fellelhető.

Egy időben sok vita folyt arról, hogy lehet-e közös nevezőre hozni a mágiát és a vallást. Ha valaki minden vallást illúziónak tekint, akkor már előre megadta feleletét: a kettő ugyanaz. Aki pedig csak az érett keresztény hitét tekinti vallásnak, a kettőt teljesen szétválasztja. Lélektanilag van közös kapocs a kettő között, de különbség is. Mindegyik a túlvilágival-istenivel való kapcsolatot keresi. A mágiánál azonban a személy a központ. Magának akarja biztosítani a túlvilági erőket. A keresztény hitnél az Isten felé nyílik meg az ember, vele találkozik, őt akarja hallgatni, neki szolgálni. Két pólusról van tehát szó, mint a fehérnél és feketénél. Sok embernél ténylegesen szürke lesz az alapszín. Ahogy Milanesi megjegyzi: A hit, amennyiben a hihetőség motívumaira épül, különbözik a mágiától, mert nem hajszol önző és funkcionális célokat. A gyakorlatban azonban a hit és a mágikus elemek együtt is fellelhetők, főként ha vallásilag éretlen személyekről van szó.

c) *A gyermeki vallásosság faktoranalízise*

Az említett kutatások gyenge oldala az, hogy elsősorban az értelmi fejlődés tükrén keresztül vizsgálják a gyermek vallásosságát. Pedig, ahogy D. Elkind pszichológus írja: « A gyermek — ellentétben az általános felfogással — közel jár a felnőtthöz érzelmeivel, de távol van tőle gondolataival. A gyermek képes vallásos érzelmekre jóval azelőtt, hogy vallásos gondolatokat tudna megfogalmazni ». Ha nem tudja őket szabatosan megfogalmazni, még kevésbé tudja kifejezni. De jogunk lenne ennek hiá-

nyában a gyermek vallástalanságára következtetni? Talán az út nem jó, amelyiken vizsgáljuk. Túlságosan az értelmi képességek működésén keresztül próbáljuk feltárni vallásosságát, amikor pedig nála még nem a felnőtt logikus gondolkodásmódja érvényesül.

Ezért J.P. Deconchy tanulmánya még közvetettebben próbál a gyermek Isten-képéhez férkőzni. Szóasszociációt végeztetett csaknem 5000 gyermekkel. A gyerekeknek le kellett írni az első öt szót, ami a hívószó hallatára felmerült bennük. Ház, apa, anya, Isten, bűn és pap voltak a hívószavak.

Az Isten-kép jellemzésére az «Isten» szóhoz társított feleleteket vette vizsgálat alá. Mit jelent pl. Mihály öt válaszszava: imádás, jó, szeretet, hatalmas, atya? Miért írta János-Pál az « Isten » szó hallatára: szeret, imádkozni, elmondani, imádság, beszéd? Vagy mit akar mondani Patrik következő szótársítása: pap, káplán, plébános, tisztelendő, ministráns? Deconchy elég bonyolult módszert dolgoz ki (faktoranalízist végez) az értelmezéshez. Eszerint Mihályban az « Isten » szó az imádás fogalmát idézi fel első helyen, ez pedig Isten tulajdonságait vonja maga után: hogy ő jó, szeret, hatalmas és atya. János-Pál azt fejezi ki, amit ő tesz Istenért: szereti, ezért imádkozik, elmondja imádságát, beszél vele. Patrik pedig csak külsőleges szempontokat jelöl meg: amit mások Istenért tesznek, vagy ahogy ők mintegy hivatalból kapcsolódnak Istenhez.

Végül is három fejlődesi fázist állapít meg. (1) Az első, a tulajdonítás fázisa (*phase d'attributivité*) a 8—10 éves gyermekre jellemző. A gyermek a katekizmusban, otthon, templomban megtanulja, ki az Isten, és ezeket a tulajdonságokat sorolja fel, ezeket tulajdonítja neki. Erre példa Mihály szóasszociációja. A tulajdonítás három szempontból történhetik: Isten objektív tulajdonságai szerint: nagyság, mindenhatóság, mindentudás, szellem

stb.; affektív tulajdonságai szerint: erő, szépség, szentség, tisztaság; végül szubjektív tulajdonságai szerint: jóság, szeretet és igazságosság. (2) A második szakasz a személyessé válás fázisa (*phase de personnalisation*): fiúknál 11—13, lányoknál 11—14 év között. Ebben a korban elsősorban egzisztenciális viszony alakul ki Istennel, aki mindinkább mint Valaki szerepel életükben. Ki ő? kérdezi a fiatal. Ezért Isten Úr volta, Atyasága és Krisztus megváltó volta köré csoportosulnak feleleteik. (3) A harmadik a bensőség fázisa (*phase d'intériorisation*). A hangsúly az Istenhez való érzelmi viszonyra tolódik át. A 14—16 éves fiú, ill. 15—16 éves lány számára fontos az, hogy ő miként éli meg Istent. Erre példa János-Pál szóasszociációja. Témáik a bizalom és a párbeszéd körül kristályosodnak ki. De megjelenik már a félelem és felelősség érzése is.

Az említett vizsgálatokból és a mindennapi tapasztalatból is láthatjuk, hogy a serdülő korral változás áll be az ember lelkivilágában. A pubertással mélyreható biológiai folyamatok veszik kezdetüket, amelyek kihatnak az érzelmi életre, az egyénnek önmagáról alkotott képére, másokhoz való viszonyára. Kibontakozik az elvont gondolkodás. A társadalom új követelményekkel lép fel a serdülővel szemben; felelős viselkedést vár tőle, bár sok szempontból árgus szemekkel figyeli, milyen a magatartása. Mindez felszültséget okozhat. Függetlenség és alkalmazkodás, egyéni elgondolások és társadalmi célkitűzések, a családi házhoz való viszony és az eszménykeresés éppúgy válságba vihetik, mint a tanulás vagy a munka követelményei.

Mindez kihatással lehet Istenhez való viszonyára is. A serdülőkor legkiemelkedőbb jellemzője az egyéni állásfoglalás szükségessége. Ezért keresi a serdülő a barátságot, ahol eszményt és védőpajzsot remél. Ezért az erkölcsi kérdések fontossága: mi a jó és a rossz; mit

kell vállalni, mit kerülni. A vallásosság területén is állást kell foglalnia. Desabie 1958-ban végzett párizsi felmérése mutatja, hogy a serdülőkor sokak számára a vallásos kétely kora lesz. A megkérdezettek 46 %-a állította, hogy 15 és 19 éves kora között ingott meg a hite az egyházban, 35 % még Istenbe vetett hitét is ekkor vesztette el. Ugyanakkor a vallás lehet támasz is: keresésére irányt talál, ahol felfedheti élete igazi értelmét. Amint Deconchy tanulmánya mutatja, a fiatal ebben a korban fedezi fel Krisztust mint igazi barátját. Az erkölcsi jóért folytatott harc szintén vezetheti Istenhez. Van azonban olyan is — mint Simone de Beauvoir írónő —, akinél éppen a szexuális vágyak szabad kielégítésének igénye vetette el a hitetlenség csíráját. Néha pedig a tekintély ellen folytatott küzdelem ébreszti fel az Istentől való szabadulás valóságos vagy látszólagos vágyát. Így járt el az a 17 éves fiatalember, aki egy szép napon kijelentette szüleinek: most már ne beszéljenek neki, mikor menjen templomba, mert ő nem fog velük menni. Szülei vallásosak voltak, s ő maga is az volt ezidáig. Megrőkönyödtek tehát magatartásán, de tiszteletben tartották álláspontját. Még nagyobb volt szülei elképedése, amikor 21 éves korában kijelentette, hogy pap akar lenni. Megmagyarázta, hogy bensőleg soha nem szakított Istennel. A templomba is rendszeresen eljárt. De szükségét érezte, hogy kipróbálja saját erejét, maga vegye kezébe élete irányítását.

A serdülőkorban tehát megtaláljuk már a felnőtt vallásosságának jellegzetességét: a személyes állásfoglalást Isten mellett. A gyermekkorban inkább érzelmekre támaszkodó vallásosság hitvallássá lehet.

Az I. fejezet végén idézett általános munkákon kívül idevágó anyagot találhatunk az *Archiv für Religionspsychologie* 10. és 11. kötetében, valamint a *Lumen Vitae* különböző számaiban.

Albrecht, C., *Psychologie des mystischen Bewusstseins.* Bremen, C. Schünemann Vlg. 1951.

Aragó Mitjans, J. M., *Psicologia religiosa del niño.* Barcelona, Herder 1965.

Benkő, A., *Aspectos psico-sociais da religiosidade no Estado da Guanabara* - in: *Síntese,* 1975 (3): 49—103.

Bindl, M. F., *Das religiöse Erleben im Spiegel der Bildgestaltung.* Freiburg, Herder 1965.

Carrier, H., *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse.* Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1960.

Deconchy, J. P., *Structure génétique de l'idée de Dieu.* Bruxelles, Lumen Vitae 1967.

Goldman, R., *Religious Thinking from Childhood to Adolescence.* London, Routledge and Kegan 1964.

Gratton, H., *Psychologie et extase* - in: *Dictionnaire de Spiritualité,* Tome IV, 2171—2182. Paris 1961.

Guittard, L., *L'évolution religieuse des adolescents.* Paris, Spes, 1953.

Josuttis, M. — Leuner, H., *Religion und Droge.* Kohlhammer, Stuttgart 1972.

Maslow, A., *Religions, Values and Peak-Experiences.* New York, Viking Pr. 1970.

Masters, R. E. L. — Houston, J., *The Varieties of Psychodelic Experience.* New York, Delta Book 1966.

Nuttin, J., *Human Motivation and Time Perspective* (Manuscript). Univ. of Leuven, Dept. Psychology 1976.

Nuttin, J., *Origine et développements des motifs,* in: *La Motivation,* Paris, Pr. Univ. de France 1959.

Penido, M. T. - L., *La conscience religieuse.* Paris, Téqui 1935.

Pohier, J. - M., *Psychologie et théologie.* Paris, Cerf 1967.

Satura, V., *Meditation, psychologisch gesehen.* Wels, Puchberger Beiträge 1977.

Süss, G. P., *Volkskatholizismus in Brasilien.* München, Kaiser 1978.
Thomas, K., *Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung.* Stuttgart, G. Thieme 1973.
Vergote, A., *Dette et désir.* Paris, Seuil 1978.
Zinke, L., *Religion am Rande der Gesellschaft.* München, Kösel 1977.

TARTALOMJEGYZÉK

Elöljáróban 5

I. A valláspszichológia kifejlődése és helyzete . . . 9

1. Wundt (10) - 2. James (11) - 3. A würzburgi és a dorpati iskola (12) - 4. Freud (13) - 5. A századeleji - izmusok (14)

A mai helyzet négy fő szempontja (14): alapelvek (15), fogalom (17), módszerek (19), kutatási terület (22)

Irodalom 24

II. A pszichológia mint valláskritika: Freud pszichoanalízise 26

A. Freud valláspszichológiája 26

1. Freud vallásos környezete 26

2. A pszichoanalízis: a tudattalan pszichológiája 28

a) Ösztönélet (29) - b) A tudattalan (32) - c) A lelki konfliktusok és gyógyításuk (34)

3. A pszichoanalízis valláspszichológiája . . . 38

B. A pszichoanalitikus valláskritika kritikája . . . 48

1. A pszichoanalízis helye a mai pszichológiában 49

2. Freud valláskritikájának főbb illúziói . . . 52

3. A pszichoanalízis megkeresztelése 59

Irodalom 62

III. A vallás központi helyet kap a valláspszichológiában 64

A. Jung analitikus pszichológiája 64

1. Analitikus pszichológia 64

2. Jung a kritika fényében 73

B. Vallásosság Isten nélkül (E. Fromm) . 79

a) A tanítás (80) - b) Kritikája (82)

Irodalom . . 84

IV. A vallástól a hitvallásig . 86

A. A vallásos tapasztalat . . . 88
1. Tapasztalat 88
2. Vallásos tapasztalat 90
a) Leírások (90) - b) Értelmezés (92) - c) Alanyok (96) - d) Misztika és kábítószer (99)

B. A vallásos motiváció . . 103
1. Motivációs elméletek . 104
2. Vallásos motívumok . 110
3. Isten keresése . . 114

C. A vallás mint állásfoglalás . . 117
1. Attitűd, vallásos attitűd 118
2. A keresztény attitűd 122
3. A megtérés 126
a) Típusai (126) - b) Analógiás jellege (129)

D. A vallásosság fejlődése 133
1. Népi vallásos motivációk 133
2. A gyermek vallásos fejlődése 139
a) A gyermeki vallásosság (140) - b) Jellemzői (143) - c) Faktoranalízise (147)

Irodalom . 151

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
*2. Bevezetés az ismeretelméletbe
*3. Vallásbölcseleti bevezetés.
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
*5. A kinyilatkoztatás kritikája
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
*4-5. Krisztus
6. A teremtő Isten

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
3. Az Egyház liturgikus élete
*4. Egyházjog és teológia
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
*7. A gyónás
*8. A betegek kenete
9. A papi rend
10. A házasság
*11. Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
*2a. Bevezetés a vallástlélektanba
*2b. A személyi érettség felé
*3. Bölcseleti embertan
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
*6. Az erkölcsi élet alapjai
7. Teológiai erkölcstan
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába*; III/7 *A gyónás.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*; III/8 *A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

BENKŐ ANTAL, jezsuita, pszichológus és lelkiségi író: IV/2a *Bevezetés a valláslélektanba.*

R. P. Antal Benkő
Kaufmanngasse 2.
A-9010 Klagenfurt
Austria

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba.*

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, cisztercita, teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: II/4-5 *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófiaprofesszor a buffalói Canisius College-ban: IV/3 *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság*; III/6 *Az Eukarisztia.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok I.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

SZENTMÁRTONI MIHÁLY, jezsuita, pszichológus: IV/2b *A személyi érettség felé.*

R. P. Mihály Szentmártoni
Jordanovac 110
Yu - 41001 Zagreb. p.p. 169
Jugoslavia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófiaprofesszor a Fordham Egyetemen: IV/6 *Az erkölcsi élet alapjai.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

WEISSMAHR BÉLA, filozófiaprofesszor a jezsuiták müncheni bölcseleti fakultásán: I/2 *Bevezetés az ismeretelméletbe.*

R.P. Bela Weissmahr
D-8000 München 22
Kaulbachstrasse 31a

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

Nagy Ferenc — Szabó Ferenc
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma

BENKŐ ANTAL SJ

1920-ban Pakson született. 1938-ban lépett a Jézus Társaság magyarországi rendtartományába. Bölcseleti tanulmányait Kassán végezte, a teológiát Szegeden kezdte, majd Rómában fejezte be. Utána pszichológiát tanult, és ebből doktorált a louvaini egyetemen. 1954-től Brazíliában működött mint főiskolai, majd egyetemi tanár. A Rio de Janeiro-i katolikus egyetemen 9 évig a pszichológiai intézet igazgatója volt, később pedig pasztorálpszichológiát tanított. J. Nuttinnel együtt kiadott könyve: *Examen de la personnalité chez les candidats à la prêtrise* (Louvain 1956). Az MMPI (a minnesotai egyetem személyiségvizsgálati módszere) brazil standardizációján kívül hosszabb tanulmányt írt Szondiról. Több cikke jelent meg különféle folyóiratokban. 1975 óta Ausztriában él.