

TARTALOM

Bevezetés	5
1. fejezet	
<i>A valláslélektan alapvető kérdései, főbb képviselői</i>	9
1.1. A valláslélektan tárgya	9
1.2. A valláslélektan kialakulása	10
1.2.1. A valláslélektan első szakasza	10
1.2.2. A valláslélektan második szakasza	11
1.2.3. A valláslélektan harmadik szakasza, területei és képviselői	12
1.2.3.1. A valláslélektan főbb területei	12
1.2.3.2. S. Freud	15
1.2.3.3. C. G. Jung	17
1.2.3.4. E. Fromm	20
1.2.3.5. V. Frankl	21
1.2.3.6. E. Erikson	23
2. fejezet	
<i>Az új vallási mozgalmak története</i>	24
2.1. A szekta, illetve új vallási mozgalom fogalma	24
2.2. Az egyházi csoportok kategorizálása	25
2.3. A vallási közösségek tipizálása	27
2.4. Az új vallási mozgalmak megjelenésének kezdete	29
2.5. Az új vallási mozgalmak megjelenése Magyarországon	30
2.6. Az új vallási mozgalmak létrejöttét magyarázó elméletek	32
2.7. Az új vallási mozgalmak vizsgálata a pszichológiában	35
2.7.1. A szociálpszichológus szemüvegén keresztül	35
2.7.2. Pszichopatológiai megfontolások	38
2.7.3. Egy különleges jellemző: az agymosás	42

3. fejezet

A személyiség és a vallás kapcsolata	44
3.1. A személyiség leírása - első szint	45
3.1.1. A „Big Five”	45
3.1.2. Önértékelés, önbecsülés, vallásosság	47
3.1.3. Szuggesztibilitás és vallásosság	47
3.1.4. Kontrollhely és vallásosság	48
3.2. A személyiség leírása - második szint	49
3.2.1. Kognitív komplexitás és vallásosság	49
3.2.2. Kötődés és vallásosság	50
3.2.3. Vallásosság és lelki egészség	54
3.2.3.1. Vallás és coping	54
3.2.3.2. Vallásosság és egészségmegőrzés	58
3.2.3.3. Vallásosság és pszichopatológia	59
3.3. A személyiség leírása - harmadik szint	61

4. fejezet

Az identitás	62
4.1. A kezdetek	62
4.2. A pszichoanalitikus szemlélet az identitásról	63
4.3. A behaviorizmus ellen ható erők	64
4.4. Szimbolikus interakcionalizmus	65
4.5. A kognitív pszichológia	66
4.6. A narratív identitás	67
4.7. Az identitás történelmi-kulturális kontextusa	72
4.8. A társas identitás	80
4.9. Vallás és identitás	83

5. fejezet

Erik. H. Erikson pszichoszociális fejlődésmélete

<i>A fiatal Luther című írás tükrében</i>	87
--	----

6. fejezet

<i>Vallási élmény és rítus</i>	98
---------------------------------------	----

6.1.	A megtérés élménye	99
6.2.	O. Wikström és mások a vallási élményről	103
6.3.	H. Sundén elmélete a szerepátvételtől	106
6.4.	A rítusok szerepe a vallási folyamatokban	107
6.4.1.	C. Geertz elképzelése a rituális folyamatokról és szimbólumokról	107
6.4.2.	M. Eliade vallástörténeti olvasata a rítusokról	109
6.5.	Átmeneti rítusok, liminalitás, communitas	110
6.6.	Átmeneti tér, szakrális regresszió, misztikus egység	120
6.6.1.	A vallásos bizalom mint regresszió az én szolgálatában	121
6.6.2.	A misztika egysége	123

7. fejezet

<i>Az életútinterjúk bemutatása, tartalomelemzése</i>	126
--	-----

7.1.	A kutatás célja	126
7.2.	A kutatási módszerek bemutatása	127
7.2.1.	A mintavétel módszere	127
7.2.2.	Az adatgyűjtés módszere	127
7.2.3.	Az interjúfelvétel körülményei	128
7.2.4.	Az interjúfelvétel tartalmi vonatkozásai	128
7.3.	A tartalomelemzés módszere	129
7.4.	A kutatás kvantitatív jellemzői	132
7.4.1.	A minta bemutatása	132
7.4.2.	Az interjúk terjedelmi jellemzői	133

7.5.	Az eredmények bemutatása és interpretálása	134
7.5.1.	Az anyához, illetve apához fűződő kapcsolat, a szeretet megnyilvánulása a családban	139
7.5.2.	Félelmek, szorongás gyermekkori tapasztalatai	148
7.5.3.	Érdeklődés, a személyiség irányultsága, értékek	150
7.5.4.	Partnerkapcsolatok, szexualitás	155
7.5.5.	A hit, illetve vallás kérdése a családban	160
7.5.6.	A megtérést megelőző pszichikus állapot jellemzői	162
7.6.	A megtérés utáni életút bemutatása, elemzése	166
7.6.1.	A megtérés után előforduló interjútartalmak statisztikai bemutatása	166
7.6.2.	A megtérés után előforduló interjútartalmak részletes kibontása, értelmezése	168
7.6.2.1.	A csábulás–csábítás szakasza	168
7.6.2.2.	A megtérés élménye	169
7.6.2.3.	A megtérést követő változások	175
7.6.2.4.	Rítusok jelentősége	181
7.6.2.5.	Istenképek formálódása	186
7.6.2.6.	A közösség szerepe, társak jelentősége, avagy a társas identitás születése	188
7.6.2.7.	Az altruizmus szerepe a közösségi létben	192
7.6.2.8.	A szeretet új tárgyat keres	196
7.6.2.9.	Szexualitás, partnerkapcsolatok, házasság	199
7.6.2.10.	A szülők attitűdváltozása	204
7.6.2.11.	Azonosulás a gyülekezettel, kapcsolódás világi értékekhez	208
7.6.2.12.	Az anyagi javakhoz való viszony	210
7.6.2.13.	Tanulás, munka, jövőre vonatkozó elképzelések	212
7.6.2.14.	Vezetőkkel való kapcsolat	213
	<i>Konklúziók</i>	214
	Mellékletek	219
	Táblázatok, ábrák jegyzéke	244
	Irodalomjegyzék	245

Bevezetés

Hazánkban a rendszerváltás óta számtalan olyan markáns társadalmi jelenséggel találkozunk, amelyek megértésére és értelmezésére több tudományterület is számot tart a maga kompetenciaterületén belül. Ezek közé sorolhatjuk az új vallási mozgalmak hangsúlyozottabb jelenlétét, hatását, főként a fiatal felnőtt korosztály hétköznapijaira. A jelenség természetesen már a nyugati társadalmakban több tíz évvel ezelőtt tapintható volt, s erre reagálva meg is indultak különböző vallásszociológiai, vallástörténeti, kulturantropológiai, valláslélektani, pszichopatológiai kutatások, illetve születtek azok nyomán átfogóbb tanulmányok.

A szakirodalomban számos magyarázó elvvel találkozunk az új vallási mozgalmak létrejöttének értelmezése kapcsán, közülük itt csak néhányat emelnénk ki. Az új vallási mozgalmak (továbbiakban ÚVM) egyes kutatók szerint a modern nyugati társadalom értékeiben, normáiban való csalódás eredményei. Ezen elképzelés megfogalmazói úgy vélik, hogy a jelenség egyenes folytatása az 1960-as évek ellenkultúrájának, amely szintén elutasította az anyagias, haszonelvű, individualizmust előtérbe helyező, tudomány által dominált világot (Bellah, 1976).

Találunk olyan szerzőket is, akik korunk normatív és erkölcsi elbizonytalanodására helyezik a hangsúlyt (Anthony és Robbins, 1982). Megint más kutatók a közösségek háttérbe szorulását emelik ki a nagy mobilitású modern ipari társadalmakban. A mozgalmakhoz való csatlakozás visszaadhatja a közösséghez való tartozás érzését. Gyakran jelenik meg a magyarázatokban a mozgalom, mint család ekvivalens tér. Az ÚVM az univerzális értékek felmutatására, az intenzív csoporthoz tartozás élményére, a tágabb társadalmi valóságból erősen hiányzó expresszív, emocionális, sőt spirituális élmények nyújtására, illetve legitimizációjára kínál lehetőséget (Petersen és Amuses, 1973). Az előzőekre rímel az a gondolat, mely az identitáskeresést hangsúlyozza egy olyan társadalmi miliőben, amely személytelen, bürokratizált, szétforgácsolódott társadalmi szerepekkel jellemezhető (Erikson, 1968; Anthony, Robbins, 1978). A pszichológiai magyarázatok sorában megtaláljuk azokat a gondolatokat, amelyek a jelenséget mint vallási addikciót írják le, eljutva az egyén gyermekkorában történt elsődleges kötődések sérüléséig (Barker, 1995).

A magyar nyelven megtalálható legátfogóbb tanulmány Török Péter közelmúltban napvilágot látott, nagyon igényes munkája, amely jellemzően a vallásszociológia keretei között tekinti át az ÚVM legfontosabb kérdéseit (Török, 2007).

Ugyanakkor viszonylag kevés olyan hazai kutatással találkozunk, amely a jelenség személyiséglélektani, pszichopatológiai, szociálpszichológiai hátterét kutatja. A területre vonatkozó átfogó tanulmányok sorából Horváth Szabó Katalin és Süle Ferenc írásait emelnénk ki (Horváth Szabó, 2003; Süle, 1997).

Jelen helyen indokolni szeretném, hogy a szakmai kíváncsiságon túl mi keltette fel az érdeklődésem a téma iránt. A kutatás elindításához jelentős személyes motivációt jelentett a Szegedi Tudományegyetemen már 15 éve működő Diáktanácsadóban szerzett tapasztalatom, ahol mint alapító és vezető szakpszichológus dolgozom. Ebben az intézményben, amely egyébként nonprofit keretek között működik, a legkülönbébb életvezetési problémával fordulhatnak tanácsért az egyetemi hallgatók. A rendszerváltást követő évek számos új lehetőséget s ugyanakkor konfliktust is szültek a felsőoktatásban tanuló hallgatók személyes életvezetésében, identitáskeresésében. A kreditrendszer bevezetésével megszűntek a hallgatói tanuló csoportok, amelyek optimális esetben alapvetően úgy is működtek, mint *szupportív* háló a mentális egészség megőrzése szempontjából. Hatására jól tapintható volt, hogy a hallgatók egy része, aki különösen igényelt mindennapi gondjai megoldásához egy állandó csoportot, vákuumba került. Az új közösségek találásának egyik extrém útja volt az új vallási csoportokhoz csatlakozás, amelyek épp ebben az időpontban (tudniillik a rendszerváltást követő évek) már igen tudatosan mentek elébe a gyökereiket vesztett hallgatóknak, illetve a még egyetemi alma matert kószoló gólyáknak. Diáktanácsadónkat jelentős számban keresték fel olyan fiatalok, akik csak az *új fészek* megtalálásának örömről számoltak be, mások félelmeiket, aggodalmaikat, kétségeiket osztották meg velünk a vallási és világ tér össze nem illése kapcsán. A hozzánk forduló hallgatók egyébként tehetséges, egyetemi tanulmányaikban sikeres emberek voltak, hogy kívülről úgy tűnt, mindent tudatosan tesznek a jó szakemberré válás érdekében, pusztán egy támogató, érzelmi biztonságot adó bázist keresnek a közösségekben. Természetesen közelebb lépve már egy árnyaltabb kép bontakozott ki számunkra, amely alaposabb magyarázattal szolgált a megtérés hátteréről. Az itt vázolt jelenség sokszínűsége fordította figyelmemet az új vallási mozgalmak kutatása felé.

A kutatás elindítására további impulzust adott, hogy az új vallási mozgalmakra vonatkozó szociológiai kutatások tanúsága szerint a megtértek jelentős többsége a húszas éveik kezdetén lévő fiatal, amely megerősítette hétköznapi tapasztalatainkat (Török, 2004).

Tudni kell, hogy a fent megjelölt kezdetekkor az új vallási mozgalmak, illetve szekták működését bemutató hazai írások tudományos színvonala igen hullámzó képet mutatott, továbbá olykor indokkal, máskor indok nélkül indulatoktól túlfűtöttek, szélsőséges állásfoglalásokat, előítéleteket, egyoldalú elfogultságot tartalmaztak.

A disszertáció keretében semmiképp nem gondoljuk az igazságtevő szerepét felvállalni, ugyanakkor láttatni szeretnénk, hogy a pszichológia aspektusából miként érthetőek meg, miként magyarázhatóak ezek az egyéni életutak.

A kutatásunkban bevont fiatalok tehát a serdülőkor legvégén, illetve az ifjúkor kezdetén helyezhetőek el életkorban. Kíváncsiak vagyunk, hogy a vallási döntés meghozatala előtt milyen életutat jártak be, s mivel magyarázható, miként értelmezhető életüknek ez a jelentős ideológiai döntése. Célunk, hogy az egyéni specialitásokon túl megtaláljuk a közös mintázatot mind a megtérés előtt, mint pedig azt követően. Kutatjuk, hogy a megtérés milyen mélyen hatja át, változtatja meg az identitáskeresés folyamatát.

Szeretnénk választ kapni arra a kérdésre is, hogy mi jellemzi az új identitást, az mennyire itatja át a vallás. Különösen fontos hangsúlyoznunk, hogy a jelenséget egészséges fiatalok körében vizsgáltuk, akik a vallási közösségbe csatlakozás vonatkozásában az elkötelezett fázisban voltak a kutatás időpontjában.

Egyetértve számos társadalomtudományi területen kutató szakemberrel, azok az egyének, akik *átmeneti társadalmi szituációban* vannak, sokkal nyitottabbak egy új önmeghatározásra és új csoportokra. Az ÚVM tagjai között gyakran találunk tizenéveseket és családi kötöttségek nélküli embereket. Az életutak bemutatása során amellet érvelünk majd, hogy a vallási közösségekbe való megtérés valójában az identitáskrizisre adott válasz, ahol is felfedezhetjük az átmeneti rítusra, moratóriumra átmeneti térre jellemző jegyeket.

Értekezésünk az elmélet vonatkozásában a következő témákba enged rövid betekintést:

1. fejezet *A valláslélektan alapvető kérdései, főbb képviselői*
2. fejezet *Az új vallási mozgalmak története*
3. fejezet *A személyiség és a vallás kapcsolata*
4. fejezet *Az identitás*

5. fejezet *Erik. H. Erikson pszichoszociális fejlődésmélete*

A fiatal Luther című írás tükrében

6. fejezet *Vallási élmény és rítus*

A 7., empirikus fejezetben 18 fiatal életútját elemezzük, amelyek különböző új vallási mozgalomba megtért fiatalok megtéréstörténetére fókuszálnak a LAS VERTIKUM tagadás és szelf-referencia, illetve az ATLAS/ti 4.2 tartalomelemző programok segítségével. A statisztikai eljárásokkal kapott eredményeket az interjúkból kiemelt pregnáns részletekkel fogjuk illusztrálni, alátámasztani (Ehmann, 2000).

A *Konklúziók* részben végül választ adunk a kutatásunk elején megfogalmazott kérdéseinkre, illetve néhány módszertani problémára.

1. fejezet

A valláslélektan alapvető kérdései, főbb képviselői

1.1. A valláslélektan tárgya

A valláslélektant úgy határozhatjuk meg, mint a vallástudomány egyik rész tudományát, mely az elsődleges értelemben vett vallástudománytól független és önálló, de azzal és annak egyéb társtudományával szorosan együttműködik. A valláslélektan - éppen úgy, mint a vallástudomány - tapasztalati tudomány. Fontos leszögezni, hogy tárgyát tekintve vallásos, jellegét tekintve viszont nem. A valláslélektan tárgya a vallásos tapasztalat, magatartás és kifejezésforma. Eszköztára megegyezik az általános értelemben vett pszichológiával, és így tekinthető a pszichológia egyik részterületének. Vergote (2001) fenomenológiai alapon határozza meg a valláslélektan semlegességét, vagyis hogy a valláslélektan az igazság kérdését nem boncolgatja, a tapasztalatokat mint tapasztalatokat evidenciának veszi. A valóságosság kérdése figyelmen kívül marad, így Isten léte zárójelbe kerül. Vergote határozottan elutasítja, hogy a pszichológia lehetne abszolút megfigyelő. Szerinte nem tudhatjuk, hogy a pszichológiai megismerés mindent megragad-e, van-e lehetősége egyáltalán mindent megragadni, s ezzel együtt van-e lehetősége arra, hogy megállapítsa, hogy a vallás esetleg pusztán epifenomén. Ezzel a pszichologizmustól próbálja elzárni a valláslélektant, de természetesen itt is, mint minden rendszerező és általános összefüggéseket kereső tudomány esetében, bármilyen óvintézkedés esetén fennáll a túlzott redukció veszélye.

A pszichológus nem tudja megragadni a transzcendenst a maga valójában, mert erre az ismert empirikus módszerek alkalmatlanok. Amire lehetősége van, az az Istenhez való emberi viszonyulás megragadása. Úgy is fogalmazhatunk, hogy annak a megragadása, hogy miként lép kapcsolatba az ember mindazzal, amit abszolútnak tekint. A vallásos jelenségeket tehát emberi összefüggéseikben vizsgálja. Célja ezzel a jelenségek tartalmának, értelmének megragadása, pontosabban az emberi jelentés, a relatív igazság feltárása. Tehát egyértelmű, hogy hittételek igazságtartalmával a valláslélektannak nem dolga foglalkozni.

Természetesen a vallás mibenlétének meghatározása a valláslélektan területén éppúgy problematikus, mint általában a vallástudomány egészében. A vallást itt is szinte minden

kutató a saját beállítottsága szerint határozza meg. Az alábbiakban látni fogjuk, hogy a pszichológia néhány meghatározó személyisége hogyan definiálta a vallást. Mindenesetre annyi megállapítható, hogy a valláslélektan a vallásos tények tudománya, a konkrét emberé és az ő válaszáé arra, amit isteni megnyilvánulásnak tart. Ilyen módon a valláslélektan elkülönül a teológiától, mert a vallásos aktust nem az isteni ige alapján ítéli meg, hanem a vallásos választ vizsgálja a kultúrában; továbbá nem vallásfilozófia, mert nem ad olyan átfogó magyarázatot, mely a vallásos cselekvés lehetőségeire fényt vetne.

A következőkben röviden áttekintjük a valláslélektan kialakulását, főbb területeit, illetve néhány olyan nagy hatású pszichológiai elméletet a vallásról, mely ma is eleven ható erő a vallásról való pszichológiai gondolkodásban.

1.2. A valláslélektan kialakulása

A valláslélektan kialakulásának történetét Benkő (2001) három szakaszra osztja. Mi is ezt a felosztást fogjuk követni.

1.2.1. A valláslélektan első szakasza

A valláslélektan első szakaszát elsősorban W. Wundt, W. James és S. Freud munkássága határozta meg. Wundt a fiziológiai változások megfigyelésén keresztül kísérletekkel akarta a pszichikus folyamatok természetét és szabályszerűségeit feltárni. Az ő módszerét alkalmazta a vallásos élmények világára K. Grigenson, aki a vallás lényegét egy olyan, differenciálatlan érzelmi állapotban jelölte meg, mely egyben gondolatokkal és énfunkciókkal is alapvető kapcsolatban van.

W. James széles körű pszichológiai munkásságában a vallás kérdésével is részletesen foglalkozott. A vallást ő is az élmény oldaláról ragadta meg. A vallás, illetve vallások tanulmányozása során nem a primitív népek vallásosságából indult ki, hanem misztikusok és nagy lelki írók műveiből. A vallás legfontosabb mozzanataként a megtérést jelölte meg. Szerinte a pszichológia ennek az emberi oldalát tudja vizsgálni. Nézete szerint ebben az élményben minden lelki képességnek szerepe van, de mindenképpen érzelmi hangsúlyúnak tekintendő (Vergote,2001). Nála a vallásos

élmény természetéből fakadóan irracionális, de ettől még nem patológikus. James Junga is nagy hatása gyakorolt.

Az első szakasz harmadik nagy személyisége S. Freud, akinek a vallásról alkotott elméleteit később külön és részletesebben tárgyaljuk kiemelkedő jelentősége és hatása miatt. Számunkra most csak annyi lényeges, hogy a Freud elgondolásaiból kinövő pszichoanalízis az ő munkássága alatt a vallás tekintetében lépésről lépésre valláskritikává vált.

1.2.2. A valláslélektan kialakulásának második szakasza

A valláslélektan kialakulásának második szakaszát Benkő a XX. század 30-as éveinek végétől a kognitív forradalomig helyezi el. Ebben az időszakban a pszichológiát általában a vallás iránt korábban megnyilvánuló élénk érdeklődés csökkenése jellemzi. Az elméleteket leginkább a behaviorista nézetek és a marxista irányzatok uralják, illetve a pszichoanalízis erős befolyása érezhető. Ebben az időszakban a vallás és a pszichológia egymástól elhatárolódni látszanak, a pszichológusok jó része határozottan vallásellenesnek állítja magát, s az ilyen pszichológiától az egyházak egyre inkább elzárkóznak. Mindemellett az időszaknak vannak fontos pozitív fejleményei is a valláslélektan területén, csak ezek nem illeszkednek a lélektan egészét jellemző trendekbe.

Különösen jelentős C. G. Jung munkássága ebben az időszakban. Freudhoz hasonlóan, később külön fogunk foglalkozni Jung vallásról alkotott elgondolásaival. Itt most csak annyit jegyeznénk meg, hogy Jung a vallást a tapasztalat és az élmény oldaláról közelítette meg, és ebben erősen támaszkodott R. Otto munkásságára, kiváltképp a numinozítás fogalmára (R. Otto, 2001). Elgondolásaiban a vallás és a numinozítás nem válik szét, így tartalmától függetlenül minden vallásos lehet, ami képes ezt az érzést kiváltani, vagyis egy nagyon tág vallásmeghatározással találkozunk. Emellett elmondható róla, hogy bár a természettudományos módszereket jól ismerte, érvelései sokszor önálló logikát követnek, melyek a szigorú értelemben vett tudományosság kritériumainak nem mindig felelnek meg.

Allport elméletei szintén nagy hatásúak voltak a valláslélektan e szakaszában. James munkásságából kiindulva, a vallásosság lényegét ő is az érzelmekben ragadja meg. Szerinte a vallásos érzelem *„olyan átfogó magatartás, amelynek fő feladata az egyént*

értelmes módon kapcsolni a Létező teljességhez”. A vallást a személyiség legmagasabb szintű kifejezésformájának tartotta. Különbséget tett gyerekes szinten megrekedt és érett vallásosság között, és jellemezte az érett vallásos érzést.

Ebben az időszakban a pszichoanalitikusok munkássága is igen jelentős. A Freud után következő tanítványok egy része kevésbé tartotta fontosnak az ösztöntant, helyette a tárgykapcsolatokkal és az énfunkciókkal kezdtek alaposabban foglalkozni. Így alakultak ki a tárgykapcsolat-elméletek és az énpeszichológiák. Ezek a vallással szemben kevésbé kritikus álláspontot foglaltak el, mint Freud. A vallással különösen sokat foglalkozó analitikusok közül ebből az időszakból megemlíthetjük Winnicott, Anna-Maria Rizzuto, E. Erikson és H. Kohut nevét, akiről még egy-egy tematikus kérdés kapcsán szólunk majd.

Ebben az időszakban jelent meg a szociálpszichológiai és az egzisztencialista-fenomenológiai irányultságú valláslélektan is. Ezek idővel a valláslélektan nagy jelentőségű területeivé nőttek ki magukat.

1.2.3. A valláslélektan harmadik szakasza

A valláslélektan harmadik szakasza napjainkig tart. A hatvanas évek végén beálló fordulat hatására, az addig egyeduralkodó behaviorista személet mellett nagy erővel jelenik meg a kognitív nézőpont és a humanisztikus irányzatok. Az egzisztencializmus és a keleti kultúrák egyre nagyobb hatása ismét komoly érdeklődést ébreszt a vallások és a spiritualizmus iránt. A pszichológiában ennek egyik nyoma a humanisztikus irányzatokkal és a New Age mozgalommal is többé-kevésbé összenövő transzperszonális irányzat. A valláslélektan harmadik szakaszát – minthogy jelenleg is ez zajlik – leginkább a legfontosabb aktuális területekkel jellemezhetjük.

1.2.3.1. A valláslélektan főbb területei

A) *Biológiai megközelítés.* Mivel minden kultúrának sajátja a vallás, illetve a vallásosság valamilyen formája, felmerül a kérdés, hogy van-e valamilyen *vallási ösztön* az emberben, van-e a vallásosságnak genetikai megalapozottsága. Ez a terület nagyrészt az evolúciós pszichológiából ismert eszköztárral dolgozik. Különösen fontosak az ikervizsgálatok. Ezek alapján úgy tűnik, hogy a vallásosságban jóval nagyobb a

genetikus tényezők hatása, mint gondoltuk volna. Ugyanígy a biológiai megközelítéshez tartozik a módosult tudatállapotok fiziológiai alapjának vizsgálata. Ez elsősorban az agyhullám-tevékenység és a tudatváltozások összefüggéseit foglalja magában. Ezen a téren is nagy az előrehaladás, és rengeteg a nyitott kérdés.

B) *Misztikus élmények, állapotok kutatása.* Ez a terület első felvirágzását a pszichológia történetének egy igen sokat vitatott időszakának köszönheti. Amíg a szintetikus, hallucinogén drogok hatásáról keveset tudott a tudomány, de a különböző propagandák annál többet állítottak, az ilyen drogokkal való kísérletezés lehetséges volt a pszichológiában. Akkoriban sok tanulmány született ezek tudatmódosító hatásáról. Ma ez már nyilván nem legálisan járható út, de a vallásos irodalomban igen gyakori extázisélmények leírásait továbbra is lehet kutatni. Ez ma az extázisélmények természetével és kutatásával foglalkozó terület legfőbb módszere. Extázisállapotban a külső valóság észlelése az álomállapothoz hasonlóan lecsökken, ugyanakkor a belső képességek az álomállapottól eltérően igen rendezetté és fókuszálttá válnak. Mindez a vallásosság misztikus oldalának megismerésével és kutatásával áll szoros kapcsolatban.

C) *A vallásos fejlődés, a vallásosság fejlődése.* A vallásosság is változik az ember élete során. Ez fejlődéslélektani kérdéseket vet fel. Elsősorban olyan kérdéseket, melyek az egész életen át tartó fejlődésre vonatkoznak. Teljességgel érthető, hogy E. Erikson (1991) munkássága itt is sarokkő. Olyan témákkal találkozhatunk, mint a hit szakaszolása, a vallásos ítéletek fejlődésének szakaszai vagy a vallási érettség szakaszai az élet folyamán (Schweitzer, 1999).

D) *A vallásos cselekedetek motivációja.* A motiváció a pszichológia egyik legfontosabb fogalma. Természetesen a vallás, vallásosság témakörében is lényeges szerepet játszanak a háttérben meghúzódó motívumok. A pszichológia minden területének vannak elképzelései a motívumok mibenlétéről, s ezekkel többnyire magyarázhatóak vallásos jelenségek, még ha reduktív módon is. A valláslélektanban különösen hasznosnak bizonyult Maslow motivációs elmélete, melyben a hiánymotívumoktól elkülönülnek a növekedésmotívumok, s azon belül is kiemelkedik az önmegvalósítás motívuma. Tulajdonképpen ehhez kapcsolható V. Frankl (1996) elgondolása, melyben ő még egy, az önmegvalósítást meghaladó motívumot is kijelöl, méghozzá az öntranszcendenciát. Azzal érvel, hogy az emberi léthez hozzátartozik a valami másra való irányulás, az önmagán kívülinek szentelődés.

E) *Vallásosság és szocializáció.* A pszichológiai folyamatok mindig társas kontextusba illeszthetőek. Ennek megfelelően a vallásosság esetében sem elhanyagolható szempont a

társas hatások vizsgálata. Ezen a téren különösen hatékonyak bizonyultak a Bandura által megalapozott szociális tanulásméletek, melyek a vallásosság vizsgálatában olyan tényezőkkel dolgoznak, mint szülői kapcsolatok, egyéb kapcsolatok, önértékelés, énkép, vallásoktatás, vallásgyakorlatok, istenkép. Az e téren zajló vizsgálatok egyértelmű eredménye, hogy a környezetnek – kiváltképp a gyermekkori környezetnek – nagy hatása van a vallásosságra.

F) *Transzperszonális pszichológia.* A pszichológiának ez az új és igen sokat vitatott területe elsősorban Maslow nevéhez fűződik. Ő fektette le ennek az irányzatnak az alapjait, jelentős mértékben támaszkodva James és Fromm munkásságára. Egyik központi fogalma a csúcsmélység, mely sokban emlékeztet egyes vallási tapasztalatokra. Mindazonáltal Maslow határozottan vallásellenes. A transzperszonális pszichológia a legmagasabb emberi képességeket vizsgálja, az intuitív, spirituális és transzcendens tudatállapotok felismerésével, megértésével és megvalósításával foglalkozik. Nagyon sok átfedési területe van a különböző New Age filozófiákkal, technikákkal, különböző vallási praxisokkal, kiváltképp a keleti vallások elmélyülési technikáival. Sok szerzője tulajdonképp egy új *humanisztikus vallás* képét vázolja fel. A pszichológián belül a transzperszonális pszichológia helyzete sokat vitatott és igen bizonytalan.

G) *A vallás mint a pszichikai gyógyítás eszköze.* Freud markáns hatásának következtében az egyházak igen sokáig idegenkedtek a pszichológiától. A pszichológia egyházon belüli alkalmazásának elfogadásában Jung és Frankl munkássága mindenképp nagy jelentőségű, illetve meg kell még említeni a C. Rogers nevéhez fűződő humanisztikus irányzat egyházi alkalmazását, a *Pastoral Counseling*-et. Az ún. pasztorálpszichológia csak igen soká alakult ki. Még ennél is később kezdte el a pszichológia a vallások nyújtotta lehetőségek kiaknázását a terápiás munkában. Ma már léteznek tanulmányok ezen a területen. A felmérések szerint például a kognitív terápia kimutathatóan hatékonyabban működtek, ha a terápia folyamatában figyelembe vették a páciens hitét, illetve tudtak támaszkodni a vallásosságára. (Baumgartner,2003)

Tekintsük tehát most át néhány olyan pszichológus elgondolásait a vallásról, akik jelentősek voltak a pszichológia és azon belül is a valláslélektan alakulásának szempontjából, illetve akik ma is meghatározóak a tekintetben, hogy a pszichológia hogyan gondolkodik a vallásról. A lista természetesen nem teljes, tulajdonképp csak arra vállalkozik, hogy áttekintést adjon néhány olyan főbb koncepcióról, megközelítésről,

mely ma egy pszichológus szakmai véleményét befolyásolja a vallás tárgyára vonatkozóan.

1.2.3.2. S. Freud

Ha a valláslélektan speciális területén belül nem is, általában a pszichológia területén belül állíthatjuk, hogy a vallásról való gondolkodás talán legfontosabb – de mindenképpen egyik legmeghatározóbb – alakja a mai napig Freud. Munkássága az emberi élet minden területét átfogja. Itt nem vállalkozhatunk arra, hogy a freudi életművet akár csak dióhéjban is ismertessük, ám a vallásra vonatkozó elképzéseire röviden utalunk. A vallás vonatkozásában is azt tapasztaljuk – amit Freud esetében sok más területen –, hogy elgondolásai vitathatóak és többnyire nagy vitákat keltőek, de semmiképpen nem megkerülhetőek.

Freud zsidó családból született Freibergben, s otthon a Tórát olvasták. Ugyanakkor dajkája katolikus volt, aki gyakran vitte templomba. Ilymódon gyermekkorát egy kettősség jellemezte. Esküvőjén csak mennyasszonya nyomására viseli el a zsidó szertartást. De valójában a katolicizmust sem tudta elfogadni. Freud ténylegesen nem volt ateista, ahogyan egyesek vélik róla, hanem inkább *szakadár*, ahogyan önmagáról nyilatkozta. Másként fogalmazva ambivalens, megosztott volt a vallási kérdésekben. Elvetette a vallás bizonyos vonatkozásait, de élete legkülönbözőbb szakaszaiban mégis erősen izgatta a téma.

Az alábbiakban áttekintjük azokat a gondolatokat, amelyek Freud elméletéből szorosan a vallásra vonatkoznak.

Freud a *Totem és Tabu* című írásában a vallás kizárólag az apával való gyermekkori viszony termékeként nyer meghatározást.

„Minden egyes embernek az istenképet az apakép alakítja, és [...] az Istenhez fűződő személyes viszonya a vér szerinti apához való viszonyától függ [...] Isten alapjában véve nem más, mint felnagyított apa.” (Freud, 1995)

Freud úgy vélte, hogy több nép magatartását tanulmányozva nemcsak az egyénről, hanem az egész közösségről mondhatunk véleményt. Ennek a tanulmányozására az ausztrál bennszülötteket, mint az általa a föld legprimitívebb lakóinak vélt csoportot

választotta ki. Ilyen kontextusban próbálta megmutatni a vallás megjelenésnek folyamatát.

Az előzőekben röviden felvázolt elmélet tehát a *Totem és Tabu*ban nyer megfogalmazást, tudniillik, hogy a vallás visszavezethető a teljhatalmú, gyermekkori apára, illetve, hogy a vallás az ember éretlen, gyerekes oldala. Valójában Freud szerint a primitív ember mentalitása hasonló a gyermekéhez. A neurózis a gyermek szüleihez s ezen belül is hangsúlyosan az apjához való viszonyából fejlődik ki. A vallás csírája a felettes énben, azon belül is az éniidealban van, s mögötte, éppúgy, mint a neurózis mögött, a büntudat és a lelkiismeretfurdalás áll. Ezen megállapítások alapján definiálja a vallást úgy, mint egyetemes kényszerneurózist, illetve a neurózist mint egyedi vallásosságot.

Az istenképzés alapjaként a kiszolgáltatottság érzése elleni védekezést jelöli meg.

Az embernek a legnagyobb feladata Freud szerint az, hogy összhangba hozza szükségleteit, ösztöneit a környezettel. Az összhang, illetve az önkorlátozás termékeként születik a kultúra, a művészetek. A nagy tömegek ösztöntörekvéseinek megzabolázására egy igen jó út a bálványok, hősök állítása, amelyek mindenki számára elérhetők, akikkel azonosulni lehet. Az azonosulás erőforrásként működik, s így ki-ki erőt nyerhet ösztönei megfékezésére. De mindez még mindig nem elegendő az egyensúly megszületéséhez, s így az ember, vigaszul elfojtott ösztöneiért, kitalálja magának a vallást.

Freud az *Egy illúzió jövője* című művében is azt állítja, hogy a vallás által megfékezett ösztönökre szükség van, sőt ezen ösztönök megfékezése a kultúra alapfeltételét jelenti. A kultúra alapját képző vallást annyiban nevezi *illúziónak*, amennyiben ez nem ellenőrizhető, valósága nem bizonyítható vagy cáfolható. Épp emiatt az *illuzórikus* jelleg miatt veszi el a vallás a kultúra egyik alappilléreinek szerepét, mivel a racionális és ellenőrizhető magyarázatokkal szolgáló természettudomány átveszi a helyét. Jól szemlélteti eszméit a vallásról az *Egy illúzió jövője* című művének befejezése:

„Nem, a mi tudományunk nem illúzió. Illúzió volna azonban azt hinni, hogy amit a tudomány nem tud nyújtani nekünk, valahonnan megkaphatjuk” (Freud, 1991)

Freud továbbhalad ezen a gondolati szálon, s azt mondja, hogy a vallást meg kell szüntetni, mert nincs jövője, szerinte az emberiség gyermekkorához tartozik. A felnőtté válás más eszközöket kíván meg a természet, illetve ösztöneink megfékezésére, s ez a Logosz, az Értelmelem. A felnövekedés, miként a gyermek számára a családi fészek

elhagyása, nem fájdalommentes. Kezdetben elhagyatottnak érzi magát, a világ a kegyetlen arcát mutatja, de Freud szerint ez az ára a nem létező apa – Isten - alól való felszabadulásnak.

Gondolhatnánk azt is, hogy a fenti fejtegetés volt Freud utolsó közlendője a vallással kapcsolatban, ám a *Rossz közérzet a kultúrában* c. tanulmányában ismét a fókuszba emeli a kérdést. Reflektálva Romain Roland francia író korábban felé intézett kérdésére, kifejti, hogy az az érzés, amelyet sokan óceánikus érzésnek neveznek, s alapvetően ebből származtatják a vallási érzelmeket, szerinte egy gyermeki érzés. A fejlődés azon szakaszából származik, amikor az én és nem-én még nem határolódott el. Ilyen érzés felidéződhet akár egy felnőtt emberben is, de Freud nem fogadja el, hogy ez lehetne a valódi vallási érzés forrása. Egy érzelem szerinte csak akkor lehet energiaforrás, ha a maga részéről parancsoló szükség megtestesítője. Változatlanul úgy gondolja, hogy a vallási szükséglet az elhagyatottság alapérzéséből táplálkozik, s az apa iránti nosztalgiát fejezi ki (Freud).

Összefoglalóan: Freud vallásra vonatkozó elképzeléseit számtalan kritika érte, így például etnológusok, kulturantropológusok nem fogadják el a primitív népek vallásosságáról írt gondolatait.

Mindenképpen fontos látni azt is, hogy Freud érdeme, hogy a vallással kapcsolatos gondolkodásba behozta a tudattalan mechanizmusok szerepét, új, termékeny szempontot adott a vallásos jelenségek és magatartás tárgyalásához, különös tekintettel a vallás patogén formáira. Ma a legtöbb valláslélektannal foglalkozó személy – legyen az egyházi vagy nem egyházi – elismeri, hogy a vallásosság ölthet olyan formát, mely a Freud által leírt módokon torzító hatással van a személyiségre, annak fejlődésére vagy általában a lelki működésre. Különösen igaz ez témánk szempontjából néhány új vallási mozgalomra.

1.2.3.3. Carl Gustav Jung

Bár tudjuk, Jung nagyra becsülte Freud munkásságát, számtalan ponton más értelmezést adott egy-egy kulcsfogalomnak (tudatos, tudattalan, szexualitás), amelyek kifejtésére itt nincs módunk. Témánk szempontjából ugyanakkor nagyon fontos a kollektív tudattalan, illetve az archetípus fogalmának bevezetése a tudományos gondolkodásba.

Meghatározott népcsoportoknál nagyon hasonló pszichikus képek születhetnek, illetve lehet bizonyos törvényszerűségeket is tapasztalni a lelki fejlődés során, amelyeket nem lehet egyéni, személyes tapasztalatokkal magyarázni. Valamint álmainkban is felbukkannak Jung szerint olyan tartalmak, amelyek semmiképp nem származhatnak a személyes tudattalanból. A kollektív tudattalanban, jungi fogalommal élve, archetípusok vagy ősminták találhatók. Az archetípusok nem igazán tartalmi egységek, inkább irányítók, utak, amelyek segítségével a pszichológiai energia megnyilvánul. Továbbá nagyon fontos, hogy ezekhez az ősmintákhoz kötődnek egyéni és közösségi tapasztalatok. A mítoszok közös váza a legmélyebb ősminták hatását tükrözi. Továbbá úgy véli, hogy egyáltalán nem szükséges az istenképet projekciónak felfogni, mint azt Freud gondolta, hanem valójában az egy bennünk lévő archetípus, ősminta.

Az apáról és anyáról kialakított kép formálásában sem csupán az apáról és anyáról a személyes tudatban és tudattalanban lévő tartalmak játszanak szerepet, hanem a kollektív tudattalanban meglévő ősminta sarkalló ereje a meghatározó. Jung egyébként az anyaképnek nagyobb jelentőséget tulajdonított, mint Freud. Amiként az apa, illetve anya figurája is archetipikusan megtalálható lényünkben, úgy az Isten is „empirikusan” létezik bennünk.

Épp ezért Jung a vallás fogalmát nem dogmatikai vagy teológiai értelemben definiálja, hanem mint az isteninek és/vagy személyfölöttinek a vallási megtapasztalását (Jung, 1996). Valláson nem egy bizonyos hitvallást vagy felekezetet ért, hanem a „*numinózus élmény által megváltoztatott tudat különleges beállítódását*”. A numinózum (R. Otto) és a szent az a megfoghatatlan isteni, amely az embert megragadja, és amely egyszerre bizalmat és félelmet keltő hatalomként jelenik meg. Jung mint empirikus pszichológus a vallás definíciójában nemcsak a keresztény vallásokat veszi figyelembe, hanem gondol más vallási alakokra is, mint például Buddhára, Mohamedre vagy Kung Fu-céra. Szerinte jelenségek és szimbólumok kifejeződnek az ókori mítoszokban is, mint például Attisz, Kübelé, Mithrasz kultuszában, hogy csak néhány példát említsünk (Jung, In: Süle, 1996). Jung szerint nem tudunk mítoszok nélkül élni, szemben Freuddal, aki egyenesen a mítosztalanítást elvett vallotta, mert úgy vélte, amíg az ember mítoszokban gondolkodik, addig gyermek marad. Jung a mítoszok vizsgálata kapcsán kiemeli, hogy azok egy minket meghaladó igazság kifejeződései, s ezért lehetetlen kimeríteni őket. Véleménye szerint a közösségeknek szükségük van mítoszokra, mert ezekben pszichikai erőforrás rejlik, amely hiányában az ember boldogtalan marad. Úgy gondolja, hogy jellegzetességeiket és céljaikat kell megragadni, s ezzel megőrizni esszenciájukat a

pszichikai egészség számára. Fontos megjegyeznünk, hogy saját kutatásunkban az új vallási mozgalmakba megtérő emberek is igen nagy hangsúlyt helyeznek az aktuális vallási közösség kialakulásnak történetére, lényeges számukra minden jellegzetesség, amely megkülönbözteti őket más vallási csoportoktól.

Jung írásait tanulmányozva láthatjuk, hogy a pszichológiai kérdéscsoportok keverednek bölcséleti, illetve teológiai problémákkal, miközben a határok egymásba mosódnak. Egy ilyen terület a Selbstről alkotott koncepciója, amelyről azt mondja, hogy az ember ebben teljesebbé válik. Másutt pedig úgy fogalmaz, hogy a kiteljesedés iránya a vallás.

Mind a vallásnak, mind pedig a Selbstnek a szimbóluma a mandala. A keleti népeknél és a középkori kereszténységben a mandala közepén Istent találjuk, a modern embernél olykor az ürességet. Jung tehát a mandalát találta a mélyen hívő ember szimbólumának, s úgy vélte, betegek is képesek megtalálni a csak rájuk jellemző mandalát, amennyiben gyógyulni kezdenek (Benkő, 1994).

A sokféle vallási élményből, az ember álmaiból és látomásaiból kiindulva, mint láttuk, Jung *a lélek vallásos funkcióját* is feltételezi. Mindannak, ami a bibliai írásokban és a keresztény dogmatikában kifejeződött, van megfelelője a lélek vallásos funkciójában (Jung, 1997a). Az említett nevek és istenképek a minden emberben jelen levő vallási archetípust fejezik ki. Ez az eredeti forma a lélek diszpozíciója, amely minden kultúrában és vallásban más-más istenképet jelenít meg (Jung, 1993b, 1997b). Jung szerint pszichoneurotikus megbetegedéseket okozhat, ha az egyénben a tudattalan szintjén maradnak a vallás és az istenkép kérdései. Számára *a vallások lélekgyógyító rendszerei*, amelyek úgy foglalkoznak a lélek zavarásával, mint a különböző gyógymódok, de mint „felekezetek” gyakran ellentétes irányban hatnak, mert elzárják az embert a közvetlen vallási tapasztalat elől (Jung, 1996).

Mindenképp Jungot kell számon tartanunk az első olyan pszichológusként, aki a gyógyítás folyamatában döntő szerepet szánt a vallásnak. Ezzel párhuzamosan a pszichológiának is nagy jelentőséget tulajdonított az egyházon belül. Jung egy lehetséges módot villantott fel az egészen mély vallási tartalmak pszichológiai tárgyalására, megközelíthető: bizonyos mélységek tárgyalására ezidáig az egyetlen módot (mármint, hogy a kollektív tudattalan fogalmának segítségével megközelíteni és tárgyalni azt).

1.2.3.4. Fromm

A pszichoanalitikus Erich Fromm több művében is foglalkozott a vallás kérdésével (Fromm, 1994, 1995, 1996a, 1996b). Ez természetszerűleg következik abból a tényből, hogy Fromm életművében az egyik legfontosabb téma az erkölcsiség kérdésköre, mely mindig is erősen kapcsolódott a vallásosság kérdéséhez. Fromm megközelítése a vallásokat illetően igen racionális. *Pszichoanalízis és vallás* című könyvében a vallás négy aspektusát különítette el. Ezek a tapasztalati, a tudományos-mágikus, a ritualisztikus és a szemantikai. Tekintsük át röviden ezeket az aspektusokat.

- a) *Tapasztalati aspektus.* Fromm a vallás tapasztalati oldalán a vallásos érzést és az odaadást érti, melyről megjegyzi, hogy ezen az oldalon nagy hasonlóság van az egyes vallások között.
- b) *Tudományos-mágikus aspektus.* A vallás tudományos-mágikus aspektusa az, mely a természeti erők működését magyarázza, és a befolyásolásukra ajánl fel praxist.
- c) *Rituális aspektus.* Fromm ezt az aspektust elválasztja a mágikus praxis aspektusától, és a vallásos rituálékon belül is megkülönböztet irracionális és racionális rituálékat. A rituálé az ő szemszögéből „*a kölcsönösen vallott értékekben gyökerező közös célokat kifejező együttes cselekedet*”.
- d) *Szemantikai aspektus.* A vallás külön nyelven szólal meg, hiszen nyelve szimbolikus nyelv, mely a mai ember számára már nehezen érthető. A szimbolikus nyelv esetében Fromm szerint gyakran elkövetjük azt a hibát, hogy az egyes szimbólumokat mint a dologi világ részeit értelmezzük, s így elveszítik kapcsolatukat a lelki tapasztalatokkal.

Fromm humanista szemlélete a vallásról alkotott felfogásában is megjelenik. Fromm számára a vallás nem az Isten kereséséről, hanem az ember kereséséről szól. A vallásos szimbólumok az ő értelmezésében emberi tapasztalatok megjelenései.

Fromm hozzájárulása a valláslélektanhoz a mi szempontunkból annyiban számottevő, hogy kibontotta és részleteiben tárgyalta a vallást mint kultúrateremtő erőt. A pszichoanalitikus gondolatokat kritikusan, de építőleg vizsgálta, fűzte tovább vagy vetette el. Egyrészt előmozdította a vallások közös alapjának megtalálását, a minden vallás mélyén meghúzódó humanista és etikai szándékok kibontásával, másrészt összehasonlíthatóvá tette a vallásokat más ideológiai rendszerekkel.

Erich Fromm összehasonlítja Freud és Jung vallásfelfogását a *Vallás és pszichoanalízis* című munkájában (Fromm, 1995). Elsődleges célja eloszlatni azt az általánosan elterjedt tévhitet, miszerint Freud a vallás *ellen*, míg Jung a vallás *mellett* foglal állást. Nézete szerint Freud elgondolásai minden nagyobb vallási tanítóéval megegyeznek az emberi fejlődés célját, illetve az embert vezető alapvető normákat illetően. Amit Freud a vallásokban bírál, az az, hogy a vallás *ma már* gátolja ezen erkölcsi célok megvalósulását, mivel ha az erkölcsi normák érvényessége Isten parancsolatán nyugszik, akkor az etika jövője a hiten áll vagy bukik. A vallás ebben a tekintetben az ember erkölcsi fejlődésének meghaladott stációja. Ebből a szemszögből tekintve Freud nem egyértelműen vallásellenes, hanem csupán a vallás egyes oldalait bírálja. Ezzel szemben Fromm szemében Jung vallásdefiníciójában és megismeréseméletében szembehelyezkedik számos nagy vallással. Egyrészt Jung úgy határozza meg a vallást, mint egy felsőbb hatalomnak való behódolás érzelmi élményét, ami Fromm szerint nem egyeztethető össze a vallási élmény olyan fajtáival, amelyet például a buddhizmus képvisel. Másrészt Jung egyáltalán nem foglalkozik az általa vizsgált lélektani tartalmak igaz voltával. Jung életművében számtalan helyen kifejtette nézetét tudományos módszeréről, miszerint egy lelki jelenség puszta léte meghatározza annak valóságát, és ő ezen túl nem törődik azzal, hogy ez a lelki jelenség milyen gyökerekkel rendelkezik, minthogy ez már metafizikai kérdés, ami nem tartozik az ő kutatási területébe. Mindenesetre Fromm nézeteivel is vitatkozhatnánk, ám számunkra mindenképpen fontos az a gondolata, hogy ne vegyük olyan magától értetődőnek azt a beállítást, hogy Freud a vallás „ellensége”, Jung pedig a „barátja”.

1.2.3.5. V. Frankl

V. Frankl életművének középponti gondolata az élet értelmének keresése (1996). Így azután nem meglepő, hogy a vallások kérdésével is foglalkozott. Frankl az embert olyan lényként határozta meg, aki képes értékek és valamilyen értelem felé irányulva kilépni önmagából, meghaladni önmagát.

„Valójában az emberi lét meghaladja önmagát, mindig egy értelemre utalva. Ebben a vonatkozásban az ember léte során nem az örömről vagy a hatalomra, de nem is az önmegvalósításra törekszik, sokkal inkább az értelem beteljesítésére. A logoterápiában az értelemre való törekvésről beszélünk.” (Frankl 1996 ,143)

„A pszichoanalízissel szemben a személy - ahogyan azt az egzisztenciáanalízis szempontjából megpróbáltam felvázolni - nem ösztönmeghatározott, hanem értelemorientált.” (Frankl 1996 146.o.)

Életművének háttérében fontos tényező a koncentrációs táborban megélt élmény. Hangsúlyozza, hogy az ember önmegvalósítási késztetésén felül van önmeghaladási késztetése is, mely olyan erős is lehet, hogy felülírhatja a homeosztázis fenntartását vagy helyreállítását. Frankl az Istent mint olyan *felettes értelmet* határozza meg, amiben hinni lehet, de többet megtudni róla nem.

„Ha a logoterápia a hit jelenségét nem mint Istenben való hitet, hanem mint az átfogó értelemben vetett hitet fogja fel, akkor teljesen legitim, ha hit jelenségével foglalkozik. Albert Eisteinnel együtt azt vallja, hogy az élet értelmének kérdését felvetni már vallásosságot jelent” (Frankl 1996, 75.o)

Összefoglalva: Frankl a lelki élet minden jelenségét abból a szempontból vizsgálta tehát, hogy miként tudja az ember megtalálni az élete értelmét, hogyan tudja életét értelmessé tenni. Szerinte az értelmes ember útja feladatok megvalósításán keresztül a felelősségtudatban, s végső soron a *lelkiismeretben* fejeződik ki. Frankl hangsúlyozza, hogy az ember csak a *Te*-n keresztül találhatja meg önmagát, s hogy a végső *Te* nem lehet más, mint amit Istennek nevezünk.

Frankl jelentősége a valláslélektanban mindenképpen az öntranszcendencia szükségletének hangsúlyozása, illetve az, hogy az értelem keresésének mozzanatában olyan kapcsolatot talált, mely a vallásos és nem vallásos emberek lelki életét az egzisztenciális kérdések területén köti össze.

V. E. Frankl úgy véli, hogy bár a vallásnak nem célja a pszichoterápia, azaz a lelki egészség szolgálata, eredményében mégis szolgálja azt, mivel az embernek olyan védettséget és megkapaszkodást tesz lehetővé egyedülálló módon, melyet nem igazán találhat meg másutt. A védettséget szerinte a transzcendens, illetve az abszolút biztosítja.

V. E. Frankl rámutat egy másik analóg mellékhatásra is, mely a pszichoterápia során jön létre, amikor a páciens rátalál a már régen betemetett, elfojtott hithez.

Kiemeli és pozitív értéként kezeli azt a tényt, hogy Jung a tudattalan vallásosságot oda helyezi, ahova Freud az elfojtott, tudattalan szexualitást, azaz az ösztönészerűbe.

„Az Istenbe vetett hithez, magához Istenhez nem űzve vagyok, hanem mellette vagy ellene döntést hozhatok. A vallásosság vagy énszerű, vagy nem létezik.” (Frankl ,1996 76.o.)

1.2.3.6. E. H. Erikson

Erikson neve a pszichológiában szorosan összeforrt a pszichoszociális fejlődélméletével. Ebben az elméletben az ember lelki fejlődését mint egész életen át tartó folyamatot írja le, ami különböző krízisek megoldásán keresztül zajlik. Az általa leírt fejlődési fázisok jól kapcsolhatóak Freud pszichodinamikus fejlődélméletéhez.

A nyolc szakaszra bontható fejlődélméletet a 4. fejezetben bontjuk ki részletesebben.

Bár Erikson nem írt önálló valléslélektant, ám *A fiatal Luther* (1991) című írásában a vallási fejlődéssel foglalkozik, amelyben rendszerébe beilleszti a vallást mint a fejlődés fontos területét s ugyanakkor mint a folyamat integráns részét. Ezt a tanulmányát egy külön fejezetben (5. fejezet) tárgyaljuk, hiszen kutatásunk szempontjából alapvető összefüggéseket hordoz,

Ebben a fejezetben nagyon röviden körülhatároltuk a valléslélektan kompetenciakörét, szót ejtettünk történetéről, illetve néhány emblemetikus képviselőjéről.

2. fejezet

Az új vallási mozgalmak története

2.1. A szekta, illetve új vallási mozgalom fogalma

A valláslélektan egyik fontos kutatási területe napjainkban az új vallási mozgalmak.

A jelenség természetesen nem új keletű abban az értelemben, hogy szekta-mozgalmakkal már sokkal korábban is találkozunk a történelemben, hiszen különutas hitvallások létezése mindig is kísérte a kereszténység történetét: már az ókeresztény korban voltak szekták, a középkorban eretnokségek, a protestáns hagyományból pedig a reformáció idejétől századunkig terjedő időben is számtalan kiségyház, önálló mozgalom alakult. Max Weber egyike azoknak, akik behatóan foglalkoztak a szekta meghatározásával. Weber a szektát az egyházi vallásosság viszonylatában határozta meg. Szerinte a szektákat az különbözteti el az egyházaktól, hogy az egyházba születik az ember, míg a szektához való tartozása a saját döntésén múlik. Az egyház esetében Weber szerint nincs szükség külön csatlakozási paktusra, míg a szekták esetén valamilyen formában bizonyítani kell az elkötelezettséget. A születés révén általában senki nem válik taggá, csupán akkor, ha egy meghatározott életévben erről szándéknyilatkozatot tesz. Weber a szekták további tulajdonságait is az egyházzal szembeállítva határozza meg. Ez a meghatározás az idők folyamán sokat finomodott, számos kutató tett hozzá szempontokat, vagy kérdőjelezett meg elemeket belőle (Troeltsch, In: Hamilton 1998, 237. o.)

A hétköznapi nyelvben a *szekta* lenézést és előítéletet implikáló kifejezés, és már önmagában is egy inkább negatív értékelést, érzelmi töltetet tartalmaz. Szerencsésebb, ha inkább olyan semleges megnevezéseket használunk, mint *új vallási mozgalmak* vagy *új vallási közösségek*. Találkozhatunk olyan irányzatokkal, amelyek szektának neveznek minden, a katolikus egyházzal teljes egységben nem álló keresztény közösséget. Némely irányzat a saját országában kevésbé elterjedt, más nagy vallások követőinek csoportjait nevezi szektának.

Troeltsch véleménye szerint a modern társadalomban egyre inkább az idealisztikus miszticizmus vagy más szóval radikális vallási individualizmus lesz megtalálható. A hívők közössége háttérbe szorul, valójában egymáshoz tartozásuk a spontán vallásos

személyek közötti esetleges hasonlóságra szorítkozik. Az ilyen embereket nem érdeklik a dogmák, szentségek és etikai normák, nem törődnek a vallási tekintéllyel. Mivel a miszticizmus nem érdekelt az „egyház” megváltoztatásában, ezért társadalmi hatása sem lesz. (Török, 2007)

A jelenség több jelentős kutatója - mint például B. Wilson is (Wilson, In: Hamilton, 1998, 241. o.) -, a hagyományos szektákkal ellentétben az új vallási mozgalmakat *különféle tradíciók ötvözetének* tekinti. Ezek a mozgalmak gyakran hazánkban is egyháznak nevezik magukat (pl.: Egyesítő Egyház), ugyanakkor a keresztény teológia az egyház-szekta dichotómia szerint inkább szektáknak, esetleg szabadegyházaknak tekinti őket, jegyzi meg Molnár Attila (Molnár, In: Lugosi 1998 16-28), aki az új vallási mozgalmak beckfordi definícióját találja legjobbnak, mely szerint: „*az emberi és anyagi erőforrásokat vallási természetű új eszmék és érzékenységek terjesztésének céljából mobilizáló szervezett erőfeszítés*” (Bekford, In: Lugosi 1998). Ebbe az igen tág kategóriába a felsorolt új szekták, a régi keleti vallások új formációi és a New Age szellemi mozgalmak is beleférnek.

A definiálás körüli nehézségeket fogalmazza meg az alábbiakban Lugosi Győző is:

„A jelenségcsoportba tartozó terminusoknak *nincs* (s aligha alkotható meg) egzakt meghatározása. A *szekták* (az európai, főként német és francia terminológia szerint), illetve a *kultuszok* (az uralkodó angolszász szóhasználatban) és az *új vallási mozgalmak* egyéb változatai (kisegyházak, bázisközösségek stb.) között éppoly nehéz pontos határt megvonni, mint a velük (tanaikkal, szervezetükkel, működésükkel) kapcsolatban felmerülő fogalmak: *közösség(iség)*, *nyájszellem* és *csoport-börtön*; *karizmatikus vezető* és *guru*; *tanítás*, *indoktrináció* és *agymosás*; *vagyonközösség*, *anyagi függésbe hozás* és *kizsákmányolás*; *küldetés(tudat)*, *elhivatottság* és *megalomán hatalmi megszállottság*; *megtérés*, *elköteleződés* és *szellemi alávetettség*; *szeretet* és *lelki terror*; *fegyelem* és *totális uralom* stb. között” (Lugosi, 1998).

2.2. Az egyházi csoportok kategorizálása

A könnyebb áttekinthetőség érdekében több szerző is kísérletet tesz az egyházi csoportok kategorizálására, amelynek az alapját a klasszikusnak számító

tipologizálásban is használt csoport-társadalom viszony alkotja, továbbá hozzáteszik még a csoport saját legitimációs képét. E megközelítésekhez McGuire munkája szolgált alapul (Török Péter, 2007).

Az így nyerhető típusokat szemlélteti az alábbi, 1.sz. ábra:

1. sz. táblázat

Kategorizálás a csoport és a társadalom viszonya, valamint a csoport saját legitimációs képe alapján (Forrás: Török, 2007)

Legitimációs kép	Viszony a társadalomhoz	
	Pozitív	Negatív
Exkluzív	egyház	Szekta
Pluralista	denomináció	Kultusz

A *szekta* abban különbözik az egyháztól, hogy bár az ilyen vallási csoport is kizárólagos legitimációs igénnyel lép fel, de az egyházzal ellentétben viszonylagosan negatív kapcsolatban van a társadalommal. (Lásd Magyarországon a Dunaföldvári szekta néven ismert csoportot, illetve a Jehova Tanúit.) Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy bár az üdvözülési szempont szerint ide soroljuk a Jehova Tanúit, viszonyukat a magyar társadalomhoz az utóbbi időben egyértelműen pozitív változás jellemzi (Szabó-Tomka, 2000).

Török Péter tanulmányában egy más szempontú felosztást is találhatunk, amely a vallási orientáció alaján csoportosít (Török, 2007).

2. sz. táblázat

Csoportosítás a vallási beállítottság vagy orientáció szerint (Forrás: Török, 2007)

Hangsúly	Szerep	
	Diffúz	Szegmentált
Tömegvallásosság	egyházias	Denominációs
Vallási virtuozitás	Szektás	Kultikus

Az ábra alapján jól látható, hogy a *szektás* orientáltságban a vallási szerepnek át kell itatnia minden más szerepet, ennek kell determinálnia az élet minden területét. Ugyanakkor a szektás hajlamos a vallási túlzásokra is, hisz nagy hangsúlyt fektet a vallási „virtuozításra”, nem elégszik meg az átlagos vallásossággal. Szektás beállítottságúak lehetnek a csoport és a társadalom viszonya, illetve a csoport saját – kizárólagos – legitimációs képe alapján szektának minősülő csoportok tagjai is. (Részletesebben lásd Török, 2007)

2.3. A vallási közösségek tipizálása

A vallási csoportok kategorizálásán túl még fontos számunkra a szekták, illetve új vallási közösségek tipizálása is.

A világhoz való viszonyulásra alapozott csoportosításként emeljük ki Wallis tipológiáját, amely az UVK-eket világot elutasító (*world-rejecting*), a világot helyeslő, elfogadó (*world-affirming*) és a világhoz alkalmazkodó (*world-accomodating*) kategóriákba sorolja (Hamilton, 1998). A világot elutasítók közé kell sorolnunk a hazánkban is működő Egyesítő Egyházat, de ugyanakkor teljesen egyetértünk Török Péterrel, aki Barker nyomán hangsúlyozza, hogy a volt szocialista országokba ezek a mozgalmak már nem az eredeti formában kerültek be, illetve a társadalmi-kulturális kontextus is más, mint amiben ezek születtek (Barker, 1995). A világot elfogadók közé sorolhatjuk a Magyarországon is jelen lévő, legnagyobb „klientúrával” rendelkező Szcientológia Egyházat, de jelentős az agykontroll hatása is. Wallis említ még tipológiájában egy harmadikat, a világhoz alkalmazkodó mozgalmak típusát, melyre ő

az újpünkösdisták, illetve karizmatikus megújulási mozgalmakat hozta fel példaként, ezek egyike a hazánkban is megtalálható Hit Gyülekezete.

Egy másik jól használható kortárs tipológia Yingeré, mely a különböző vallási intézményeket három dimenzió szerint tagolja (Hamilton, 1998).

a) *Befogadás mértéke* (vagyis mennyire nyitott a társadalomra a szervezet)

b) *Harmonizálás a társadalmi értékekkel*

c) *A szervezeti komplexitás mértéke*

Eszerint a vallási szervezetek közül az minősül *egyháznak*, amelyik befogadó, univerzalitásra törekszik, a társadalom értékeivel jól harmonizál, és szervezeti komplexitása magas. A *szektákat* Yinger három alcsoportra bontja. (In: Hamilton 1998 236-263. o.) Megkülönbözteti a szektamozgalmat, mely az intézményesülés elején tart, így nagyon alacsony a szervezeti komplexitásának foka, a beilleszkedett szektát, mely a társadalom értékeivel ha nem is harmonizál nagyon, de nem támadja élesen azokat, ezen belül a beilleszkedett laikus szektát, amelyben ezenkívül a tagok formális egyenrangúsága is jellemző, és a karizmatikus szektát, ami egy karizmatikus egyéniség köré szerveződik, és többnyire egyáltalán nem harmonizál az őt körülvevő társadalom értékeivel. A szekták mindhárom csoportjára jellemző, hogy nem túl befogadóak, tehát univerzalitásra nem törekszenek, és hogy a szervezeti komplexitás mértéke alacsony. Emellett megkülönbözteti a *denominációkat*, melyek mind a három dimenzióban az egyházhoz hasonlatosak, vagyis univerzalitásra törekszenek, a társadalmi értékekkel összhangban vannak, és szervezetenként komplexek, de a komplexitás foka nem olyan magas, mint az egyházak esetében.

A vallásszociológiai szakirodalomban találkozhatunk továbbá a tagok erkölcsi felelősségérzetére alapozott tipológiákkal is, amelyeket jelen helyen nincs módunk taglálni, legyen elég annyi, hogy Anthony és Robbins az erkölcsi bizonytalanságra adott válaszok alapján képzik a kategóriákat, míg Bird rendszerezésének hátterét az erkölcsi felelősségre vonhatóság előli menekülés alkotja. (Lásd részletesen: Török, 2007.)

Egy újabb osztályozási rendszer a vallási entitások *gazdasági-működési szintjére, testületiségére* alapozódik, ahol a szerzők, Lofland és Richardson a testületiség foka alatt azt értik, ahogyan az embereknek egy csoportja a közös, általuk értékesnek vallott értékeket és a rájuk épült közösségi életet terjesztik, illetve benne részt vesznek. Ennek

megfelelően 5 csoportot különítenek el, úgymint; klinika, kongregáció, közösség, alakulat, telep vagy kolónia (Török, 2007).

Az új vallási entitások csoportosítására szolgáló legösszetettebb rendszert James Beckford (1985) hozta létre, aki tipológiáját speciálisan az ilyen entitások által előidézett konfliktusok vizsgálata érdekében alkotta meg. A rendszer jellegzetessége az, hogy nemcsak a vallási közösség más csoportokhoz, szervezetekhez, intézményekhez, valamint az adott társadalom értékeihez való viszonyát, azaz külső kapcsolatait vizsgálja, hanem a közösség tagjainak egymáshoz, illetve a nem tagokhoz fűződő kapcsolatát is figyelembe veszi. A belső kapcsolatok csoportosítása kapcsán elkülöníti a *vakbuzgó* vagy *fanatikus rajongók*, *szakértők*, *kiensek*, *patrónusuk*, *apostáták* csoportjait.

A vallási csoportok külső kapcsolatainak tipologizálását Beckford azokra a változatokra alapozza, amelyekkel az új vallási közösségek a külvilág különféle intézményeihez és szervezeteihez viszonyulnak, s ahogy adott esetben velük kapcsolatot folytatnak. Ennek megfelelően megkülönbözteti a *menedékhely* típusú közösségeket az új életre keltő feltámasztóktól, *revitalizálóktól* és a *mentesítőktől*, *feloldóktól*. (részletesen: Hamilton 1998 253. o.)

2.4. Az új vallási mozgalmak megjelenésének kezdete

Mint később látni fogjuk, az új vallási közösségek komplex jelenségét nagyon sok oldalról lehet vizsgálni. Különleges a lehetőség azért is, mert a megtérés kezdetétől nyomon lehet kísérni az egyén útját, szellemi érését, változását, egészen a mozgalom estleges elhagyásáig. A jelenséget számtalan tudomány szempontjából lehet megközelíteni, másrészt az egyes tudományok, így a pszichológia is több önálló területét ismeri és kutatja. Így például a pszichológián belül csoportlélektani aspektusból, a befolyásolás szemszögéből, az identitás szerveződése vonatkozásában, illetve pszichopatológiai irányból is vizsgálható.

Mielőtt figyelmünket a pszichológiai síkú kutatások felé fordítanánk, nézzük meg, *napjainkban* mikor találkozunk először ezzel a jelenséggel. Az új vallási mozgalmakra nyugaton az 1960-as években figyeltek fel, s felfutásuk óta már számtalan stációt megéltek. Hazánkban és régióinkban a rendszerváltás óta jellemző nagy arányú megjelenésük. Az újravallásosodás jelenségei s benne az új vallási mozgalmak megjelenése a kelet-európai társadalmakat a rendszerváltozást követően

felkészületlenül, váratlanul érte. Ez a megállapítás nem csupán a laikus emberekre vonatkozik, de valójában érvényes a történelmi egyházak papságára, lelkészeire is. Az ideológiailag többé-kevésbé zárt, a vallási aktivitást meglehetősen szűk keretek közt tartó vagy saját szolgálatukba állító volt államszocialista országok „rendszerelváltó” kormányzatai képteleneknek bizonyultak a „szektakérdésnek” a nyugati társadalmakhoz hasonló „kezelésére”. Sőt, a szekták egyik fő célpontjává a 90-es években a régió - tömegmanipulációra különösen fogékony - társadalmi váltak.

2.5. Az új vallási mozgalmak megjelenése Magyarországon

A magyarországi reprezentatív vizsgálatok szerint hazánkban nemigen haladja meg az 1%-ot azoknak a magukat vallásosnak mondó felnőtteknek a száma, akik az új vallási közösségekhez tartoznak. Mintegy száz vallási csoport kért 1999 közepéig állami elismerést és egyházként való bejegyzést, az ilyenfajta elismerést és/vagy nyilvánosságot nem óhajtók száma sem lehet ennél több (Szabó-Tomka, 2000).

Számtalan felmérés tanúsága szerint a megkérdezett hívő és nem hívő emberek jelentős többsége úgy véli, hogy markánsan nőtt a szekták és szektatagok száma. Az egyik oka ennek feltehetően az, hogy 1989 után az addig illegalitásban vagy féllegalitásban működő új vallási közösségek láthatóvá váltak, az addig nem honosak elkezdheték működésüket. A valamennyire tájékozott katolikus hívek elsősorban vagy kizárólag a liberális „egyház-engedélyezési” törvényben látják a szekták terjeszkedésének okát, és nem veszik figyelembe az identitás- és transzcendenciakeresés sokféle módját és a vallási igények sokféle kielégítési lehetőségeit. Az új vallási közösségek jelenléte azonban korántsem csupán tagságukkal, hanem befolyásuk erősségével, harsány missziójukkal, a tömegkommunikációban és a politikai életben való súlyukkal is mérendő, ez pedig olykor többszöröse a számarányuknak. Bár a közvélemény szemében ők általában „a szekták”, ma már szép számmal akadnak az új vallási közösségek tagjain kívül is olyanok, akik a nehézkes, kiüresedett, az államhatalommal összefonódó, konzervatív, klerikus nagyegyházakkal szemben az új vallási közösségekkel rokonszenveznek, megtalálva azokban az ellenmodrenizációs értékeket.

A „*Miért van annyi szekta és új vallási mozgalom Magyarországon?*” kérdésre választ keresve a valláspszichológus Benkő 1994-ben rámutat, *hogy szent és alacsonyabb szükségletek keverednek a vallási hétköznapokban, hogy az Isten igénlése együtt járhat*

tévedésekkel, amit még felerősíthet a 40 évnyi ateista nevelés is, hogy a szekták sok esetben kész megoldást jelentenek a határozott célt és világos utat igénylők számára. Benkő felhívja a figyelmet a hazánkban is megtalálható destruktív szekták erkölcsöt és életet romboló mentalitására és cselekedeteire. A „*Mit tegyünk?*” kérdésre válaszolva, azzal együtt, hogy nem kelt pánikhangulatot, hangsúlyozza az egyházon belül s azon kívül is a társadalom felelősségteljes szerepét, szorgalmazza a kisközösségi mozgalmak felerősítését, illetve javasolja felvilágosító központok létrehívását (Benkő, 1994)

Magyarországon az új vallási mozgalmak világában való tisztánlátáshoz, szociológiai, vallásszociológiai jellegzetességeik megismeréséhez vitathatatlanul kiemelkedően járulnak hozzá a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékén évek óta zajló kutatások.

A tejjesség igénye nélkül bemutatunk néhány, a kutatócsoport által feltárt összefüggést.

Máté-Tóth András, Török Péter és Nagy Gábor Dániel nemrégiben megjelent tanulmányukban vizsgálják néhány vallási közösség viszonyát a társadalomhoz. Kutatásukban sok más mellett arról számolnak be, hogy a Jehova tanúi egyértelműen elutasítják ezt a világot, mert véleményük szerint az romlott. A világgal szembeni aktivitásuk közepesnek mondható. Ez, mint olvashatjuk a magyarázatban, érthető, hiszen a Tanúk szerint a világ a bűn helye, ahonnan menekülni kell. A Szcientológiai egyház tagjai a világot korlátlan lehetőségek otthonának találják, s itt ők meglehetősen aktívak. Meggyőződésük, hogy rendelkeznek olyan megoldásokkal, módszerekkel, amelyek segítségével a világ s benne mi magunk is tökéletessé válhatunk. (Máté-Tóth és mks., 2008, 29-46. o.)

A buddhista válaszadókra az jellemző, hogy lehetőséget látnak a világban, bár nem olyan erőteljesen, mint a már említett szcientológusok. Tudjuk, hogy a buddhizmus spiritualitása inkább a világi vágyak kioltását vagy azok féken tartását szorgalmazza.

Máté-Tóth András és Nagy Gábor egy másik tanulmányukban különböző vallási közösségeket tipologizáltak többféle vallási dimenzió szerint. Jelen helyen csupán a kutatás egy részeredményére utalunk. A reprezentatív mintán végrehajtott faktoranalízis eredményeképpen kialakítottak egy elkötelezett egyházas faktort, amely a vallási közösséggel való szoros és rendszeres kapcsolattartással jellemezhető. Egy másik faktort gettós vallásosságnak neveztek, mely mögött zártság, homogenitás, azonos vallásúval kötendő házasság, missziós elszántság húzódik. A harmadik a kultúrvallási faktor, mely az életfordulók szertartásai, gyermeknevelés, általános ragaszkodás a saját

egyházhoz kategóriákkal írható le, ezt a dimenziót nem sikerült kimutatni a vizsgált közösségekben. Így helyette az ezoterikus dimenzió mentén jellemezték a közösségeket. A kutatás eredményei szerint a Jehova tanúi és a szcientológia jelent meg mint elkötelezett egyházas közösség. Legerősebb gettós jelenség a Jehova tanúira volt jellemző. A buddhista közösség a gettós jelleget markánsan tagadja. Az ezoterikus jelleg leginkább a szcientológia jellemzője, s egyáltalán nem mutatható ki a Jehova tanúinál (Máté-Tóth és mks., 2008, 47-74. o.).

2.6. Az új vallási mozgalmak létrejöttét magyarázó elméletek

Természetesen az új vallási mozgalmak megjelenésével egy időben a szakirodalomban számos magyarázó elv született, ezek közül itt most érdemes néhányat áttekintenünk.

Egyes kutatók szerint, a jelenség mögött a modern nyugati társadalom életérzésében, értékeiben, normáiban való csalódás áll. Ezek a kutatók az új vallási mozgalmakban az 1960-as évek ellenkultúrájának folytatását látják, amely tiltakozás a modern fogyasztói társadalom anyagi, versenyorientált individualizmusa ellen (Hamilton, 1998).

Lugosi szerint - aki hasonló gondolatokat fogalmaz meg - a kapitalizmus riasztó sivársága áll szemben a felfokozott transzcendencia iránti igénnyel.

„Mintha a zsákutcából a kiutat mind többen magával a megismeréssel való szembefordulással, egy «más törvényeknek» engedelmeskedő «másfajta realitásba» vetett hit által vélnék megtalálni (amely «más világról» az ember, természetesen, csak megváltozott tudatállapotban: halálközépen, ufók közvetítésével, kábítószeres révületben stb. szerezhet ismereteket).” (Lugosi, 1998)

Ezt a magyarázó elvet érdekesen színezik a régióinkban a rendszerváltás után lezajló változások, ahol a folyamat sok tekintetben nagyon hasonlóan látszik végbe menni, holott az értékválság jellemzői sok tekintetben eltérnek a nyugati társadalmakétól.

Vannak kutatók, akik kizárólag korunk normatív és erkölcsi elbizonytalanodására helyezik a hangsúlyt (Anthony és Robbins, 1982).

Számos kutató véli úgy, hogy az új vallási mozgalmak legnagyobb vonzereje s ezzel együtt megjelenésük, elszaporodásuk magyarázata a közösséghez tartozás érzése (Anthony és Robbins, Marx és Ellison, Bird, In: Török 2007 97.o.) Egyes vizsgálatok a mozgalmakat határozottan mint a családdal ekvivalens közösségeket tárgyalják. Az új vallási mozgalmak kétségtelenül univerzális értékeket mutatnak fel, még ha olykor túlságosan leegyszerűsített formában is. Lehetőséget adnak a csoporthoz tartozás élményének intenzív megélésére, amely nagyon fontos feltétele az identitás kikristályosodásának. Épp ezért más szerzők azt emelik ki, hogy a jelenség mögött az identitás keresése áll vagy állhat részben, mivel társadalmunk sok tekintetben nem támogatja ezt a folyamatot (Anthony és Robbins, 1978; Petersen és Amuses, 1973).

Hunter (In: Hamilton, 1998, 253. o.) véleményében, azt is mondhatjuk, összegződik néhány fent már említett magyarázó elv, miszerint az új vallási mozgalmak nem mások, „*mint a modernitás elleni antropológiai tiltakozás*”.

A jelenség magyarázatául többek között Molnár Attila Károly is az egyházak tekintélyének elolvadását említi. Az egyházzal versengő számtalan világkép természetesen egymást is gyengíti, s ezen kritikák, bírálatok áradatában végül is az egyén a vesztes. A hétköznapi ember elveszíti korábban biztos referenciapontjait, elbizonytalanodik, bizalmatlanná válik.

Nem a vallási vagy kulturális intézmény, hanem az egyén kerül a döntés fókuszába, és a tradíciók helyett egyre inkább a tapasztalat (a vallási élmény) válik az *autentikusság forrásává*.

„*A vallási élmény, a transzcendencia közvetlen, személyes megtapasztalása lett az elvesztett bizonyosság megtalálásának alapja.*” (Molnár Attila Károly, In: Lugosi 1998)

Vagyis a bizonyosság iránti vágy, amely komoly szükséglet és motiváló erő egy új vallási mozgalomba való becsatlakozás kapcsán.

Jean-Francois Mayer véleménye szerint a vallás nem csupán a hétköznapi ember alapkérdéseire adja meg választ, hanem azokra a problémákra is, amelyek szorosan köthetők ahhoz a periódushoz, amelyben egy adott vallás megszületett. Tehát igen fontos szemügyre venni azt a társadalmi-gazdasági konstellációt, amelyben az új vallási mozgalmak megszületnek. Ebben az értelemben a szektológiai elméletek többsége az új vallási mozgalmak létrejöttét mint a modernizáció krízisére adott választ értelmezik.

Másként fogalmazva azt mondhatjuk, hogy ezen magyarázó elméletek szerint a mozgalmak reflexiót tartalmaznak az urbanizációra, bürokratizálódásra, szekularizációra vonatkozólag (Szilczl, D. In: Lugosi, 1998, 29-47. o.). A kutatók azt fogalmazzák meg, hogy a modernitásban az egyén nem képes olyan intézményekre lelni, amely átláthatók számára, amelyek felé bizalommal képes fordulni. Ez a folyamat társadalmi méretekben identitásválsághoz vezet. Ez az *önértelmezési krízis* az ember antropológiai tiltakozása a modernitással szemben, amely az ember természetéből fakad, s elvezet az új vallási mozgalmak megjelenéséhez.

A magyarázó elvekkkel kapcsolatosan kritikusan a következő megjegyzéseket teszi Hamilton (Hamilton, 1998, 236-264 o.).

a) Ezen elvek között sok nincs részletesen kidolgozott és alapos kutatásokkal alátámasztva. Néhány esetből igen általános következtetéseket von le. Barker szerint ezen magyarázatok olvastán az a meglepő, hogy miért nem lesz *minden* fiatal tagja ilyen mozgalmaknak.

b) Ezek a mozgalmak nem feltétlen olyan új keletűek, mind gondolnánk. Lehet úgy is tekinteni őket, mint az okkult misztika és a keleti gondolkodás iránt a XIX. században felébredt érdeklődés folytatódását. Biztos, hogy azok a társadalmi folyamatok, melyeket az új vallási mozgalmak megjelenése mögött a kutatók sejtnek, már régóta zajlanak a nyugati társadalmakban.

Nézzünk meg végül néhány hazai reflexiót az új vallási közösségek kapcsán:

Török Péter megállapítása, hogy nemzetközi tapasztalatok szerint ezer új vallási mozgalom közül mindössze egy olyan akad, amely száz év múlva is létezik, és híveinek létszáma eléri a százezer főt. A népszámlálás adatai szerint Magyarországon a lakosságnak csak néhány százaléka tartozik valamelyik kiségyházhoz. Az új közösségek központja túlnyomórészt a fővárosban vagy annak környékén, esetleg nagyobb egyetemi városokban található. Az új vallási mozgalmak tagsága főként fiatalokból áll, gyorsan és nagymértékben cserélődik. A kiségyházak jórészt egyetlen karizmatikus vezető köré szerveződnek (Török, 2004).

Lugosi egyik tanulmányában meglehetősen lehangoló képet fest a kapitalista társadalom fogyasztójáról:

„... individuális, pontosabban privatizált vallásosságról van itt szó, amely végleg lemond a (régi és új) vallási mozgalmakra (beleértve itt a szektákat is) egyaránt jellemző közösségiség minden attribútumáról. A 2000. év kapitalista társadalmának posztmodern embere maga válogatja ki, rakja össze a felkínált teológiákból és az irracionális gazdag piaci kínálatából a neki tetszőt. Ilyen koktélokot kever magának egy kis kereszténységből, egy kis asztrológiából, mágiából, buddhizmusból, egy kis babonából, természetgyógyászatból, ilyen vagy olyan szektából stb” (Eszmélet folyóirat/Lugosi Győző: *Szekták, kultuszok, új vallási mozgalmak*)

2.7. Az új vallási mozgalmak vizsgálata a pszichológiában

2.7.1. A szociálpszichológus szemével

A pszichológia oldaláról is sok módon közelíthetők meg az új vallási mozgalmak. Minthogy mindenképpen csoportos jelenségről van szó, kézenfekvő a szociálpszichológia csoportokra vonatkozó ismereteinek alkalmazása.

Pratkanis és Aronson (1992) például a csoportos befolyásolás, a propaganda pszichológiájának oldaláról közelíti meg az általa szektáknak nevezett csoportokat. Ezeket a csoportokat mint különösen hatékony és sajátos céllal rendelkező propagandaszervezeteket fogják fel és tárgyalják. Olyan sajátos propagandatechnikákat keresnek, melyek ezt a nagyfokú hatékonyságot lehetővé teszik. Miközben röviden bemutatjuk, hogy véleményük szerint a szekták milyen jellegzetes módszereket alkalmaznak, helyenként rámutatunk a tipikustól eltérő tendenciákra is.

1) *Sajátos társadalmi valóság teremtése.* Ezt a szekták úgy valósítják meg, hogy lehetőleg távol eső vagy nehezen megközelíthető helyen alakítják ki a működéshez szükséges feltételeket, a külvilággal a minimumra csökkentik a kommunikációt, illetve a tagoktól megkövetelik, hogy a szektához nem tartozó családtagokkal számolják fel a kapcsolataikat. Ehhez természetesen megteremtik a megfelelő ideológiai hátteret, a közvetítésére szolgáló, kizárólag szektatagok között érthető nyelvhasználatot. Az előbbi körülmény garantálhatja, hogy *a világtól elszigetelve* a szekta által nyújtott világnézet az élet *minden* kérdésében eligazítást tud adni, s nincs referencia, amellyel összevethető az

újraszerkesztett világkép vagy élmény. Tapasztalatunk szerint gyakori, hogy a távolságot csupán mentális eszközökkel, életvezetési szokások különbözőségével, időstrukturálással, speciális rituálékkal teremtik meg, s nem feltétlenül fizikai távolsággal.

2) *Vakcsoport-technika.* A szekta a tagjait minden kívülállótól nagyon szigorúan elválasztja. Így kezdődik az új identitás, új személyiség megformálásának útja. Ezt sok külsődleges módon ki is fejezi. Például a szektatagok új nevet kapnak, egyfajta „egyenruhát” viselnek, sajátos étrendhez igazodnak, sok esetben szigorú rituálék szabályozzák a viselkedést. Így a csoporttagság nagyon világosan kijelöltté válik, s ezzel a csoporton kívüliség is. A csoporton kívüliek eleve kirekesztettek, de még gyűlöletessé is teszik őket, így megfogalmazódik az a nézet, hogy az ember számára az egyetlen és igaz út csak a szektán keresztül vezethet. Minden, ami jó, az a szektán belül van, ezzel szemben a Gonosz, a Bűn pedig a szektán kívüli világban. Meg kell jegyeznünk, hogy az imént tárgyalt vonatkozás nem jellemző egységesen minden új vallási mozgalomra egyforma mértékben.

3) *Elköteleződés megteremtése a disszonancia csökkentésére.* A szekta tagjaitól eleinte kisebb dolgokat kér, és fokozatosan halad az egyre nagyobbak felé. Amit ma tesz egy tag, az alig különbözik attól, amit tegnap tett, ám az induló- és végpont között igen nagy a távolság. Ez értelmezhető a kognitív disszonancia elméletének keretében is. Ebből a szemszögből tekintve, azért, hogy az első lépés ésszerűségét bizonyítsa, az ember rávehető a következőre is. A huszadik lépés megtételét már tizenkilenc korábbi cselekedet megtétele támogatja, különben azokat mind értelmetlennek kellene venni. Valójában itt az agymosás technikájának egy lényeges mozzanatát érhetjük tetten, amely természetesen nem csupán ezen vallási csoportok eszköztárának kedvelt tartozéka.

4) *A vezető hitelességének és vonzóságának megteremtése.* A szekta a szektavezérről különböző mítoszokat talál ki és terjeszt. Gyakori, hogy maga az alapító szövi maga köré a történet fonalát. Ezek válnak a vezető hitelességének mértékévé. Nagy előnyük, hogy nem lehet velük vitatkozni, gyakran nincs mód a hitelesség kontrollálására.

5) *A „nem kívánatos gondolatok” elterelése.* Nem kívánatosnak minősül minden, ami a szekta alapelveivel ellentétes, vagy megkérdőjelezi azokat. Hogy ilyen gondolatok ne merüljenek fel, a szekták egyrészt a taggá válás kezdeti szakaszában egyetlen percre se hagyják magára az új tagot, másrészt ún. agymosási technikákat alkalmaznak, vagyis sokat dolgoztatják, erősen korlátozzák az alvási idejét, minden szabadidejét felhasználják, többnyire a szekta alapelveinek tanulására vagy dicsőítésére, kevés ételt és italt adnak. Az immár kívülről irányított tevékenységek sorába nehezen tudnak

beférközni olyan percek, amelyek a belső gondolatok észlelésére alkalmasak. Mindehhez társul a nem kívánatos gondolatok sátáninak bélyegzése.

6) *Hittérítés*. A szekta tagjait hittérítésre veszi rá, s ehhez a tevékenységhez gyakran „technikai”, kommunikációs segítséget is nyújt. Egyes közösségekben ehhez különös gonddal előreszerkesztett forgatókönyveket találhatunk, amely iránytűként, illetve egyfajta alternatív elágazásos menetrendként szolgál a különféle megtérni vágyókkal való kommunikációban. Ennek nemcsak az a egyértelmű előnye van, hogy új személlyel gyarapszik a szekta, hanem az is, hogy a hittérítők a szektához tartozás előnyeit újra és újra elismételgetik, illetve, hogy a térítés során magukat is meggyőzik, különben igen komoly kognitív disszonanciát kellene átélniük. Így válhat a korábban konstruált világ a hívők számára egyetlen valósággá.

7) *Összpontosítás egy fantomra*. A szekták gyakran egy társadalmi szempontból nagyon kívánatos célt fogalmazznak meg (pl. világbéke, tolerancia, teljes szabadság), melyhez való közeledés ellenőrizhetetlen, illetve a tökéletes megvalósítása lehetetlen. A közösség azt az illúziót kelti, hogy a megfogalmazott víziót kizárólag az adott csoport képes megvalósítani a világon. Ezáltal biztosítja a reményt, és erősen motiválja az együtt-cselekvést.

Mint láthatjuk, Pratkanis és Aronson elgondolásait semmi esetre sem tekinthetjük értékmentesnek. Vitathatatlan, hogy az általuk leírt jelenségek léteznek. Mindazonáltal a fent bemutatott megközelítés *erősen reduktív*, számos helyen a *valláslélektanra nem tartozó* területeken tesz kijelentéseket, illetve a felsorolt jelenségek értelmezését illetően igen egyoldalú. Például az új közösségbe való bekerüléskor az új név felvétele nem kizárólag arra szolgál, hogy a csoportot elkülönítse, bár tagadhatatlan, hogy erre is használható, és szokták is használni. Az új név az újjászületés szimbóluma is, és sokszor igen komoly hittartalmak kapcsolódnak hozzá, melyek értékelése nem tartozhat a valláslélektanra. Mindenképpen fontos tudni arról, hogy vallási csoportoknál *megjelenhetnek* ezek a tendenciák, és hogy ezek könnyen *vehetnek rossz irányt*, de az semmiképpen se állítható, hogy ezeknek a jelenségeknek az *egyetlen célja* (magyarázata) a manipuláció volna. Továbbá nem mondhatjuk azt sem, hogy a 7 pont mindegyike rendre jellemző minden szektára, illetve új vallási mozgalomra.

2.7.2. Pszichopatológiai megfontolások

Hazánkban Süle Ferenc (1996, 1997) az új vallási mozgalmak pszichológiai jellemzését pszichopatológiai szemszögből végzi. Elemzését azzal a megállapítással kezdi, hogy a pszichoterápiás kezeléseken egyre gyakrabban jelennek meg új vallási mozgalmakból kikerülő személyek. Azt is hozzáteszi, hogy ennek egyik nyilvánvaló oka, hogy a rendszerváltás után az ilyen mozgalmak gombamód szaporodtak, s ma nyilván sokkal nagyobb a lehetősége ilyen közegbe kerülni, mint korábban. A Közép-Kelet-Európában politikai okokból jelenleg zajló „szektaszaporodás” a nyugati társadalmakat a 60-as években jellemezte. Süle szerint a pszichoterápiás ellátásban az új vallási mozgalmak tagjainál különös nehézséget okoz, hogy a pszichopatologikus tünetek vallási tartalmakkal, új vallási koncepciókkal és élménymódokkal keverednek, melyeket igen nehéz elválasztani egymástól.

Süle kiemeli, hogy az új vallási mozgalmak *lehetnek karitatív életforma keresései is*. Fontosnak tartja a destruktív szekták elkülönítését az új vallási mozgalmakon belül. Az ő meghatározása szerint a destruktív szekták azok, melyek a személyiség fejlődését gátolják vagy megnyomorítják, ugyanakkor kiemeli, hogy vannak olyan személyiségek (elsősorban a drogfüggők és az alkoholisták példáját hozza), akik csak ilyen keretek között tudnak viszonylag rendezett életet élni. Fontos itt megjegyezni, hogy Süle jungiánus alapon tárgyalja a témát, így ő személyiségfejlődés alatt a Jung által leírt fejlődési folyamatot érti (Süle, 1997, Jung, 1993), mely egész életen át tart, s melyben a vallásnak igen nagy szerepe van. Megállapítja, hogy az új vallási mozgalmak közül sok mentálhigiénés szempontból kisebb vagy nagyobb mértékben veszélyes jellegű.

Az új vallási mozgalmakhoz való csatlakozás okai közt számtalan olyat említ, amelyet már korábbi szociológiai elméletek kapcsán tárgyaltunk. A tagok között sok számára a háttérben a szellemi család keresése áll. E mögött sokszor húzódik csonka családból származás, illetve ennek következményeképp a gyenge identitásfejlődés. Másik ok a mítoszokhoz való vonzódás, illetve új, élő mítoszok megtalálásának reménye. A szociológiai kutatások azt mutatják, hogy inkább a nők, az alsóbb népcsoportokhoz tartozók és a városi emberek fogékonyak az új vallási mozgalmak kínálatára.

A destruktív szekták főbb lélektani jellegzetességeit elemezve Süle a következőket fogalmazza meg. Az *alapító* többnyire valamilyen különleges mélylélektani epizódot élt át. Ezeket az élményeket Süle – jungi kategóriával élve – a kollektív tudattalan

archetipikus tartalmaival hozza kapcsolatba. Mivel ezek nem személyesek – mondja Süle –, teljesen természetes, hogy az átélő objektív valóságként éli meg őket. A problémák akkor kezdődnek, mikor a személy ezt úgy értelmezi, hogy az ő megélési módja és módszere az egyetlen lehetséges mód és módszer. Megállapítása szerint a destruktív szekták alapítói gyakran olyan személyek, akik szociális képességeikben tehetségesek, ugyanakkor megalomániás paranoidok, paranoid skizofrének, vagy affektív zavarokkal küzdenek.

A *csoportdinamikára* általában jellemző, hogy egy domináns és szuggesztív vezető köré csoportosulnak a tagok, akik projektíven azonosulnak vele. Ebben a helyzetben többnyire a tagok regresszív, dependencia iránti igénye elégül ki. Süle azt a közfelfogás számára meglepő állítást teszi, hogy pszichológiai szempontból a szektalétben maga a tan nem játszik nagy szerepet. Sülének eme állítása saját kutatásunk szempontjából is centrális kérdés. Szerinte a háttérben működő tényezők a biztonság és a kényelmesség abban az értelemben, hogy a szektalétben a szabadság drasztikusan lecsökken, ami a személyes felelősség és döntés terhének érzetét is csökkenti. Emellett a roppant szigorú életmód, az azt magyarázó, racionalizáló tanok, az egyéniségtől való megfosztás kísérlete, a szigorú szabályok nemcsak a felelősség keltette kellemetlen érzések csökkenését vonják maguk után, hanem jelentősen erősítik az összetartozást, a csoportkohéziót. Mindehhez gyakran társul, mint az már előzőleg is megfogalmazást nyert, a külvilágról alkotott erősen negatív kép, ami tovább nehezíti a társaságból való kiválást. A konkrét tanokat tehát lehet úgy tekinteni, mint amelyek csak kiszolgálják bizonyos csoportdinamikai folyamatokat. Egész biztos, hogy nem minden új vallási mozgalomra teljesül ez, de fontos tudni, hogy megvan ennek a működési módnak a lehetősége. (Süle 1997)

Süle a *szektatag lélektanát* vizsgálva a labilis, gyökértelen, lelki zavarban szenvedő fiatalokat találja a leginkább csábulékonyak a destruktív szekták kínálatára. Tapasztalata szerint az esetek nagy részében a szülőktől való elszakadás, illetve az önálló útkeresés igen problematikusnak bizonyul a legtöbb tag esetében. Szociológiai adatok tükrében az is egyértelmű, hogy a fiatalok a leginkább érintettek, a megtérések leginkább a 20-25 év alatti korosztályban szoktak bekövetkezni. A destruktív szektákba való *beépülés* különböző szakaszokra bontható.

1) *Bekerülés*. Ilyenkor csábítják be a tagot. Többnyire a szeretet, az empátia és az egymással való törődés érzésével találkozunk az első alkalmakkor. Ez az ún. „szeretetbombázás”.

2) *Beépülés*. Ha a tag lassan elköteleződik, fokról fokra felszámolja a szektán kívüli kapcsolatait, az anyagi javai nagy részétől megvált, nemegyszer a csoport hasznára, a teljes korábbi egzisztenciáját feladja. Mindez a kilépést egyre nehezebbé teszi. Emellett az új közösségben sokszor tényleg olyan új vallási élményekkel találkozunk, melyekkel azelőtt még soha, sokszor a speciális technikáknak köszönhetően. A szekta többnyire a biztos kárhozatot hirdeti minden szektán kívül számára, ezzel is csökken a kilépés esélye. A Pratkanis és Aronson által már leírt agymosási technikák is megjelennek. Összefoglalva, ebben a szakaszban a tagok felett egyre nagyobb kontrollt nyer a szekta.

3) *Rögzülés*. A fenti folyamatok miatt a kikerülés lehetősége egyre kisebb, amit tovább nehezít az árnyék kivetítése. Itt Süle megint jungiánus terminológiát használ. Az árnyék kivetítése esetünkben azt jelenti, hogy a szektatagok megtanulják a saját magukban meglévő, de maguknak nem bevallott lelki tartalmakat kivetíteni a külvilágra, vagyis mindenre, ami a szekta keretein kívülre esik. Ennek eredménye a szektát körülvevő világ démonivá válása a szektatag számára. Minden, ami más, az egyben rossz is.

4) *Az előrehaladás* a szektában csak nagyon nagy teljesítmények árán lehetséges, ami révén a tag példaképpé válik minden más szektatag előtt, és végképp elköteleződik. A legtöbb szektatag erre nem képes, így többnyire végleg a „szellemi rabszolga” állapotában marad.

Süle mindezek ismeretében a következő patogén jegyeket állapítja meg az új vallási mozgalmak esetében: a csatlakozás manipulálása, agymosási technikák a függőség kialakítására, távol tartás minden más irányú kapcsolattól, anyagi kihasználás (többnyire valószínűsíti, hogy a szekta mentálhigiénésen is patogén hatásokkal bír), a vezető kórós lelkű vagy elmebeteg megalomán, negatív másságkép, igazi karitatív tevékenység hiánya, totalitárius uralom, a kritika és a változás lehetőségének kizárása, világalraeli törekvések. (Süle 1997)

Mindezen tényezők hatása többnyire a törvények, szabályok aránytalan növekedésében, emocionális túlzásokban, a kizárólagosság koncepcionalizálásában nyilvánul meg. Az egyetlen üdvözítő út képének megjelenését Süle mint a narcisztikus önistenítés tudattalan elfajzását és az ebbe való elzárkózást értelmezi. A szektákban megjelenő lélektani patológiák általános gyökerének megragadásában Süle Wilberre hivatkozik,

pontosabban az általa leírt transzperszonális fejlődési fázis elhárításában, kikerülésében jelöli meg azt. Röviden úgy foglалható ez össze, hogy az ego-Selbst kapcsolat nem alakul ki, helyette ez tudattalanul kivetül a vezetővel való kapcsolatra.

Mivel Süle az új vallási mozgalmak jelenségvilágát a patológia oldaláról közelíti meg, számára – mint láthattuk – különösen fontosak a destruktív szekták. A patológiai megközelítés vonja maga után azt is, hogy a terápia lehetőségeivel is foglalkozik. Röviden összefoglalva, a terápia szerepét a következőkben látja:

- 1) *izoláció, egészséges, sokoldalú életmód biztosítása*
- 2) *az individualizálódás és szabad barátságok kialakításának segítése*
- 3) *feltáró pszichoterápia*
- 4) *egyéni életút megtalálásának pszichoterápiás kidolgozása és segítése*

Mindezen lehetőségek megvalósításában hatalmas szerepe van a megfelelően kialakított terápiás közösségnek. A pszichológián belül a mélylélektant a valláslélektannal összekapcsoló *jungi* irányzat a szektaképződést s általában az újra a vallás felé való fordulás tényét kompenzációként magyarázza. Az elmélet szerint korunk technikai civilizációja az emberi személyiségnek csupán a tudatos, racionális, extrovertált, teljesítményorientált, érzelmektől mentes szegmensét fokozza, elszorvasztva, háttérbe szorítva az *énünk* tudattalan, nem racionális, emocionális-ösztönös, misztikus, értékorientált részét. Az így kialakult, súlyosan egyoldalú lélektani erőter következtében igen nagy kompenzatorikus szellemi hiány tapintható, úgy is fogalmazhatunk, hogy egyfajta jobbféltekeéhség jelent meg. Ezt sem a modern természettudomány, sem a történelmi egyházak nem tudták és jelenleg sem tudják kielégíteni. Ez magyarázza azt, hogy a szellemi új keresése egyre gyakrabban vallási áramlatok formájában jelenik meg. Ezt tekinthetjük a szaporodó új vallási mozgalmak, a szektaképződések legfőbb hajtóerejének. (Süle 1997)

Az előzőekre rímelő gondolatot olvashatunk egy amerikai filozófustól, Paul Kurtztól:

„Úgy tűnik, az ember viselkedésében van valami pszichológiai, talán szociokulturális vonás, amit «transzcendentális kísértésnek» lehetne nevezni. Igénye van a túlvilágra, nehezen tudja elfogadni az emberi lét véges voltát. A transzcendentális kísértés fontos összetevője életünknek, segítségünkre van, hogy el tudjuk viselni véges voltunkat, és

kitartsunk az értelmetlen világegyetemben. Ez a transzcendentális kísértés olyan erős, hogy azokban a társadalmakban, ahol a klasszikus vallások leszálló ágba kerültek, új vallás sarjad ki belőle, új formában és olyan új tartalommal, ami több reményt nyújt ennek a sóvárgásnak a csillapítására.” (Paul Kurtz, Kiemelés: Lugosi Győző)

2.7.3. Egy különleges jellemző: az agymosás

Szólnunk kell még egy fontos kérdésről, amely gyakran asszociálódik az új vallási közösségek működési módjához, s ez az agymosás. Erről bővebben kaphatunk áttekintést Kamarás egyik tanulmányából. Az antropológiának és a pszichológiának nincs ilyen szakkifejezése, és azokról, akikről sokan úgy vélték, hogy agymosás áldozatai (például a koreai hadifogságban átnevelésen átesett amerikai hadifoglyokról), a pszichológusok rendre kiderítették, valami más történt velük, az emberi személyiség - még ha cipollák rendre próbálkoznak is vele - nem olyan könnyen alakítható át. Mégis akadnak olyan tisztességes pszichológusok és szociálpszichológusok, akik használják ezt a kifejezést az olyan mozgalmak esetében is, mint a Krisna-mozgalom. R. Lifton a gondolkodás átalakításának (Lifton, In: Török, 2007), E. Schein a kényszerítő meggyőzés modelljeként használja (Schein, In: Török, 2007), de modelljeiben a befolyásolt nem veszíti el szabad akaratát, nem alkalmaznak az embert passzív, kiszolgáltatott lényé formáló pszichotechnikát. Az ilyen értelemben vett agymosás, szerintük, sokféle legitim kontextusban is előfordul: a hadseregben, a kollégiumokban, a szociális rehabilitációban, tradicionális szerzetesrendekben, szóval sokféle, egyértelműen értékesnek tartott társadalmi szervezetben. Kamarás véleménye szerint, mindezekre sokkal jobban illene a *tudatformálás*, mint az „agymosás”, még akkor is, ha a tudatformálásnak lehetséges többféle fokozata. J. Lofland és L. N. Skonovd megkülönböztetik a gondolkodás átformálását az igazi kényszerítő meggyőzéstől, az agymosástól és az ideologikus totalizmussal jellemezhető mozgalmaktól, közéjük sorolják elsősorban a moonista Egyesítő Egyházat, de a Krisna-mozgalmat is, ahol enyhébb változatát vélik fölfedezni. Ők a csoportos vagy tömeges extázisban látják a gondolatátformálás leghatásosabb módszerét (Lofland és Skonovd, In: Török, 2007). J. A. Beckford is azok közé tartozik, akik szerint „instrumentálisan racionális” céllal jól használható az agymosás metafora (ő az Egyesítő Egyház vizsgálatában használja), de nem fogadja el, hogy ezt a fogalmat kultuszok, új vallási mozgalmak negatív minősítésére használják (Beckford, In: Hamilton, 1998, 260-261. o.).

Az agy mosás-elméletről a szakirodalom alapján elmondható, hogy egy igen vitatott kérdés. Török Péter nemrégiben megjelent munkájában az agy mosás kapcsán Margaret Thaler Singer elméletét elemzi. Singer elméletének részletes kibontására itt nem vállalkozhatunk, annyit érdemes mégis kiemelni, hogy véleménye szerint az agy mosás nem okoz végleges változást, illetve azt állítja, hogy nem egyformán vagyunk erre fogékonyak, nem lesz bárkiből áldozat. Singer leírása alapján a három lépés közül az elsőben megfelelő technikával leválasztják az egyénről korábbi identitását, szétrombolják a múlthoz kötődő emlékeit. Majd felkeltik az érdeklődést az új csoportidentitás felé, kialakítják a függőséget az új környezet és közösség felé, ezt követően pedig befagyasztják az új identitást azáltal, hogy megakadályoznak minden ellentmondó információval való érintkezést. Az említett szerző elméletét Török több aspektusból is megvilágítja (Török, 2007, 60-65. o.).

Tapasztalataink szerint a folyamat fent bemutatott szakaszai és dinamikája valóban tetten érhetők néhány új vallási mozgalom működése esetén is, ám kimenetele, hatékonysága többféle mintázatot mutat.

Ebben a fejezetben arra tettünk kísérlet igen lényegretörően, hogy körülírjuk az új vallási mozgalom, illetve a szekta fogalmát. Továbbá bemutattunk néhány, a jelenséget magyarázó, értelmező koncepciót, valamint egészen röviden megmutattuk vallásszociológiai, szociálpszichológiai és mélylélektani aspektusból az új vallási közösségek jellemzőit.

3. fejezet

A személyiség és a vallás kapcsolata

Harminc-negyven évvel ezelőtt a valláspszichológia és a személyiségpszichológia iránti érdeklődés igen szerény volt, ugyanakkor napjainkban egyre nagyobb figyelem nyilvánul meg a két terület összefüggéseit vizsgálva. (Paloutzian, 1996; Wulff, 1997). Természetesen a személyiségpszichológia megújulása egyértelműen vezető pozíciót tölt be ebben a pozitív változásban. (Emmons, 1993; McAdams, 1996a). Továbbá a pszichológia egyes részterületei, különösen az egészségpszichológia, valamint a klinikai pszichológia egyértelműen felismerték, hogy a vallási, illetve transzcendens aspektusnak jelentős szerepe van az ember életvezetésében, befolyásolva annak kognitív, emocionális, valamint interperszonális fejlődését. (Paloutzian és mts., 1996; Pargament és mts., 2002.)

Ugyanakkor látnunk kell, hogy a vallás és a személyiség kapcsolatának vizsgálata még mindig nem rendelkezik árnyalt s adekvát módszertannal, a területen folyó kutatások nem egységesek. (Midling, 2004, 227-243. o.). A rendezetlen állapot mögött kitapintható az attitűd, amely gyakran a vallással kapcsolatos kérdések iránti gyanakvásban, lenézésben, olykor gyűlöletben manifesztálódik. Ugyanakkor tisztában vagyunk vele, hogy a vallás milyen jelentős figyelmet kapott a freudi, neo-freudi, illetve más személyiségelméletekben (Freud, Erikson, Allport.). Vitathatatlan, hogy számtalan ember életének középpontjában spirituális vagy vallási célok, hiedelmek és gyakorlatok állnak, amelyek markánsan befolyásolják a személyiség komplex működését (észlelés, motiváció, viselkedés), így a személyiségpszichológiával foglalkozó kutatók nem hagyhatják figyelmen kívül az egyén életének vallásos oldalát (McAdams, 1995).

A személyiség és vallás kapcsolatát vizsgálva fontos röviden utalnunk McAdams (1995, 1996a, 1996b) koncepciójára, amely a személyiség háromszintű leírását célozza meg.

Többekkel együtt úgy véli, hogy az említett hármas szint alkalmas elrendezni azt a nagy mennyiségű tudásanyagot, amely a vallás és a személyiség kapcsolatának kutatása során felgyűlt (McAdams, 1995; Robert A. Emmons, 1998).

Az első szint a személyiség összehasonlító dimenzióiból áll, melyeket jellegnek

nevezhetünk. Ezen a szinten az egyes tulajdonságok segítenek a személy tipikus viselkedésmintáinak legáltalánosabb leírásában. A második szint a környezeti tervekből, stratégiákból, kapcsolatokból áll, amelyek lehetőséget kínálnak az egyénnek arra, hogy az élete során feladatokat, konfliktusokat oldjon meg, illetve megvalósítsa élete célját. Ezt a szintet, szemben az elsővel, mely inkább stilisztikai és szokásszerű, a szándékosság és célirányosság jellemzi. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az első szint arról szól, hogy mi az, amit a személy birtokol, a második arról, mi az, amit az egyén tesz. A harmadik szint vagy másként fogalmazva tárgykör az identitás, illetve az élet elbeszélése, amely azokból az epizódokból épül fel, amelyeket az egyének alkottak, annak érdekében, hogy értelmet adjanak életüknek. Saját kutatásunkban leginkább ennek a szintnek a vizsgálatát célozzuk majd meg.

Vagyis az első és második szinten a „birtokol” és „tesz” elemeket találjuk, míg a harmadikon a személyiség alkotását (McAdams, 1996). Az élettörténetek szerkesztéséről, felépítéséről, sajátosságairól egy későbbi fejezetben bővebben szólnunk.

3.1. A személyiség leírása - első szint

3.1.1. A „Big Five”

Így például az első szinthez, a *hajlamok vonásainak* kutatásához sorolhatjuk Allport (1950) vizsgálatát, amely megkülönbözteti a vallást mint végcélt (külső) és a vallást mint életmódot (belső). De ide sorolhatjuk Piedmont (In: Horváth-Szabó K., 2003.) kutatását az ötfaktoros modell alkalmazhatóságára, amely új hivatkozási pontot kínál a vallásosság felméréséhez. Csak röviden emlékeztetnénk az olvasót az öt faktor megnevezésére, mint barátságosság, extroverzió, lelkiismeretesség, érzelmi stabilitás, nyitottság/intellektus. A modell vallásos személyiségvizsgálatra való alkalmasságát számtalan kritika érte már. Egyik ilyen kritika vele szemben, hogy a modell inkább leíró jellegű, mint magyarázó, tehát a modell nem enged betekintést a személyiséget alakító pszichológiai elvekre és folyamatokra. Egy másik ellenvetés, hogy az átfogó, magasabb rendű kategóriákban sok kisebb részlet elvész, amelyre egy-egy valláslélektani kutatás igényt tartana. A harmadik kritika pedig, hogy bizonyos kutatásokban a faktoranalízis során 6 vagy esetleg 7 faktoros struktúra is kialakulhat. Jelen helyzetben csupán egészen

röviden összegezhethetjük, hogy az ötfaktoros modellnek empirikus és elméleti bizonyítékok alapján milyen érvényes üzenete van a vallásos személyiség kutatásában. Az eddigi tanulmányok fényében mindenképpen feltételezhetjük, hogy a vallásosság pozitívan korrelál a barátságossággal és a lelkiismeretességgel. A lelkiismeretességben tulajdonképpen a kontrollszükséglet fejeződik ki. Hood és munkatársai (In: Horváth-Szabó K., 2003.) szerint az előbbi szükséglet az élet értelmével és az önbecsülés szükségletével együtt fontos motivációs alapul szolgál a vallásossághoz (Saroglou, Jaspard, In: Horváth-Szabó K., 2003.). A vallásosság és lelkiismeretesség, valamint érzelmi stabilitás közti kapcsolat másrésztől úgy is értelmezhető, mint a vallásosság és impulzivitás közti negatív kapcsolat.

Továbbá megállapítást nyert, hogy nincs negatív kapcsolat az extroverzióval, mint azt korábban feltételezték.

Ugyanakkor negatívan korrelál a vallásosság a nyitottság/intellektus dimenzióval. Ez nem jelenti azt, hogy az ötödik faktorban levő minden vonással negatív a korreláció. Ennek kapcsán Altemeyer és Hunsberger (In: Horváth-Szabó K., 2003.) azt találták, hogy a vallásos egyének, összevetve a nem vallásosakkal, nagyobb pontszámot értek el mind az autoritás-, mind pedig az előítéleteskálákon. Mások is azt állítják, hogy a tapasztalatra való nyitottság negatív kapcsolatban van olyan tulajdonságokkal, mint a konvencionizmus, a dogmatizmus, az autoriter személyiségvonás és az ambiguitással (kétértelműséggel) szembeni intolerancia. Találkozhatunk olyan szerzőkkel, akik feltételezik, hogy bizonyos fajta vallásosság pozitívan járhat együtt a fantáziával, esztétikai érzéssel, érzelmi nyitottsággal (pl. a modern spiritualitás esetén.)

Egészen a lényegre törekedve foglaljuk most össze egy másik mérőeszköz segítségével - jelesül az Eysenck által megalkotott taxonómiával - nyert legújabb kutatási eredményeket. (Lásd részletesen: Horváth-Szabó Katalin: *Valláspszichológiai tanulmányok*, Saroglou, Vassalis-Jaspard, Jean-Marie tanulmány 1. sz. tábl., 86-87. o.)

Ennek megfelelően a) a vallásosság egyértelműen alacsony pszichoticizmussal függ össze; b) a kutatások egy része igazolja, hogy a vallásos emberek általában érzelmileg stabilabbak; c) az elkötelezett vallásos emberek között a misztikus, karizmatikus élmények átélői magas extroverzióval rendelkeznek; d) a lelkészre vonatkozó vizsgálatok több ponton is eltérnek az átlag vallásos népeiségre érvényes adatoktól (Saroglou, In: Horváth-Szabó K. 2003.).

Összességében megállapítható, hogy mind az eysencki taxonómia, mind pedig az ötfaktoros modell érvényes adatokat képes szolgáltatni a vallásosság és a személyiség

kapcsolatáról, hozzátevé, hogy bizonyos szempontokat figyelembe kell vennünk. Így szem előtt kell tartanunk a nemek közti eltérést, melyek ezt a kapcsolatot befolyásolják. Továbbá a személyiségprofil és a vallásosság mértékének kapcsolata más és más képet fog mutatni akkor, ha az átlagpopuláció vallásos rétegét vizsgáljuk, vagy ha a vallásosan elkötelezettek között kutatunk.

3.1.2. Önértékelés, önbecsülés, vallásosság

Számos tanulmány mutat pozitív kapcsolatot az önértékelés és a vallásosság között. Egy afroamerikaiak körében végzett vizsgálat tanúsága szerint a vallásos bevonódás korrelál az önbecsüléssel (Ellison, 1993). Egy másik vizsgálatban, amelyet 5 különböző kultúrához tartozó római katolikus serdülőkkel végeztek, egyértelmű korreláció mutatkozott az önértékelés és a vallás között (Smith és mások, 1979).

A tekintélyelvűség egy további vizsgálat tárgyává tett dimenzió, ahol Adorno és mks (1950) azt találták, hogy az USA bármelyik egyházának tagjai etnocentrikusabbak voltak, mint a nem vallásos emberek. Az ortodox hitűekre ez az összefüggés még erősebben érvényes (Brown, 1962). Amennyiben megnézzük a tekintélyelvűség különböző aspektusait, észre kell vegyünk, hogy csak néhány szegmensének van kapcsolata a vallásossággal (részletesen: In: Horváth-Szabó K., 2003.).

3.1.3. Szuggesztibilitás és vallásosság

A szuggesztibilitás - az első vizsgálati szint egy további komponense - olyan személyiségjellemző, amelyet érdemes összevetni a vallásossággal. A szuggesztibilitás jelentése leegyszerűsítve a különféle befolyásokra megfontolás nélküli engedelmes válasz hajlam. Itt számtalan szociális behatásra gondolunk. Schumaker (1995) bizonyítékkal igyekszik alátámasztani, hogy a vallás az irracionális gerjesztett formája, ahol a jelenség a hipnotikus szuggesztió különböző csatornáin keresztül jön létre. Coe (1916) már nagyon korán azt találta, hogy 14 személy közül, akiknek markáns és drámai megtéréselményük volt, 13 könnyen hipnotizálható volt. 12 másik ember közül, akik nagyon nyitottak voltak a megtérés felé, de az nem történt meg, 9-en nem voltak hipnotizálhatóak. Gibbons és de Jarnette (1972) 185 diákot tanulmányozott a hipnabilitás területén. A kutatás során a 23 leginkább és a 26 legkevésbé fogékonyt

hasonlították össze, s azt találták, hogy a magas fogékonyágúak hajlamosabbak voltak azt mondani, hogy „meg vannak váltva”, s megtérésük során több erőteljesen átélt jelenségről számoltak be.

Egyes kutatók azt próbálják igazolni, hogy a szuggesztibilitásnak a vallásos gyógyításhoz is lehet köze. Lasagne és mks (1954) egy betegcsoportnál azt találták, hogy a placebokezelésre adott pozitívabb reakció korrelált a szertartásokon való részvétel gyakoriságával, ez az összefüggés ismételt vizsgálatokban is alátámasztást nyert.

Természetesen különbség van a túlzott szuggesztibilitás s a között a jelenség között, ha egy egyén egy csoporthoz csatlakozva átveszi annak normáit; a kölcsönhatás szociabilitásunk alapvető eleme. A kölcsönhatás, illetve kötődési szükséglet teszi lehetővé a vallások és mítoszok elfogadását, vagy működteti a vezetők hatékonyságát. A vallási szertartások során tapasztalható transzba esés vagy szellemek általi megszállottság állapota erős befelé koncentrációval, a tudat beszűkítésével, minden egyéb inger kirekesztésével valósul meg, vagyis egy normális kontinuumnak a részei. Hasonló jelenségek nem csupán vallási kontextusban jelenhetnek meg, hanem más, mély, emocionális élmény kísérőiként is.

Argyle és Beit-Hallahmi (1975) azt a következtetést vonták le e terület empirikus irodalmának nagyobb áttekintésében, hogy erős korreláció áll fenn a vallásos elkötelezettség és a befolyásolhatóság között.

3.1.4. Kontrollhely és vallásosság

Egy következő sajátosság, amelyet szintén a vallásosság vonatkozásában tekintünk át, a kontroll helye.

A fogalom kifejtése Rotter (1966) nevéhez kapcsolódik, s azon a megkülönböztetésen alapul, hogy bizonyos egyének képesnek tartják magukat a velük történő események kontrollálására, őket tekintjük belső kontrollosnak, míg mások úgy vélik, hogy a körülöttük folyó eseményeket leginkább a véletlen, a sors vagy egyéb, rajtuk kívül álló erők irányítják, őket nevezzük külső kontrollosoknak. Természetesen bennünket az érdekel, miként jellemzi ez a vallásos embereket. Amennyiben az intrinzik-extrinzik dimenziót tekintjük, eléggé kézenfekvő eredményekről számolnak be a vizsgálatok, jelesül a intrinzik csoport magasabb pontszámot ér el a belső kontroll skálán, míg a extrinzik csoport a külső kontroll skálán kap magasabb értéket. (Kahoe, 1977). Egy

későbbi tanulmányban (Kivett, 1979) 301 egyháztagot bevonva a vizsgálatba azt találták, hogy a belső kontroll mint személyiségjegyet előre jelzi az intrinzikus vallásosságot. Más vizsgálatok arra utalnak, hogy a külső kontrollal rendelkezők hajlamosabbak hinni a „szellemi” jelenségekben és a paranormális szféra létezésében (Haraldson, 1981; Tobayck és mks, 1988). További vizsgálatok tanúsága szerint, amelyet Jackson és Coursey végeztek egy „Isten irányítása” nevű skálával, lehetséges egyszerre külső és belső kontrollal is működni.

Ezen túl több tanulmány számol be arról, hogy az extrinzikusoknak alacsonyabb a belső kontrollja, alacsonyabb a szociális felelősségérzete, alacsonyabb az önkontroll és az életerő.

Batson és mks (1993) kutatásai arra is rámutatnak, hogy az extrinzikusoknak sokkal nagyobb a halálfélelmük, és többet is szoronganak.

3.2. A személyiség leírása - második szint

A második szinten például a vallásos hitrendszerek és a vallásos világképek vizsgálhatók, melyek feladata, hogy egységes képet nyújtsanak arról, amire az embernek élete során törekednie kell (Pargament, 1995).

3.2.1. Kognitív komplexitás és vallás

Továbbra is a második szinten zajló vizsgálatokhoz sorolhatjuk a kognitív stílus kutatására vonatkozó törekvéseket is. A dogmatizmussal összefüggő változó a kognitív komplexitás, vizsgálatának egyik lehetséges megközelítése, hogy a vizsgálati személyeket olyan, rövid szöveg befejezésére kérik, amelyekben egymással szembenálló nézeteknek kell megegyezésre jutni, majd különböző szempontok alapján lehetséges a befejezések értékelése. Ez az út alkalmas a vallásos egyének kognitív komplexitásának mérésére. Batson (1993) azt találták, hogy a kognitív komplexitás szintje alacsonyabb azoknál az egyéneknél, akik az ortodoxiaskálán magas pontszámot értek el. Hasonló eredményekre jutottak Pratt és munkatársai (1992), akiknél a vizsgálatban részt vevő idősebbek értek el alacsonyabb pontszámot ($r = -0,47$), valamint az ortodox hitűek ($r = 0,22$). Ugyanakkor magasabb volt a komplexitásszintjük az iskolázottaknak ($r = 0,33$), valamint az intelligensebbeknek ($r = 0,26$) (részletesen: Batson, 1993).

Kísérletileg is igazolást nyert, hogy a kognitív komplexitás, különösen a vallási kérdésekben, nem feltétlen kívánatos (Tetlock és Boettger, In: Batson, 1993), hiszen bizonyítékok hiányában az egyén csupán belebonyolódik a döntéshozás folyamatába.

Összefoglalóan: az általános kép azt mutatja, hogy a vallásos emberek zárt gondolkodásúak és alacsony kognitív komplexitással bírnak, különösen a vallás területén. Bármilyen furcsán hangzik is, a zárt gondolkodás a vallásosan erősen elkötelezett egyén természetes állapota, s különösen jellemző ez az extrinzik csoportba tartozókra. (Erről később.) Bizonyos mértékű nyitottság elképzelhető a részletek megismerése felé, de az alapvető hitelveket ez nem érint.

Valójában egyet kell értenünk Batsonnal, aki azt állítja, hogy a vallásosság egyfajta szabadsághoz vezet, de a gondolkodás szabadságának elvesztését is eredményezheti.

3.1.2.2. Kötődés és vallásosság

Nem tekinthetjük véletlennek, hogy a vallásosság és kötődés kapcsolatát számos kutatás vizsgálja, hiszen a gyermekkori és felnőttkori kötődés az élet nagyon sok területére kihat, így a vallásosságra is. Miután a kutatásunk során az életútinterjúk gazdag anyaggal szolgálnak a szülőkhöz kötődés vonatkozásában, így a szakirodalomból is kicsit gazdagabban mutatunk be összefüggéseket, mint azt más területen tettük.

A valláslélektani kutatások gyakran felvetik a vallásosság fogalmának összetettségét. Így például Beit-Hallahmi és Argyle (1975) a vallásosságon belül külön kezelik annak elméleti leképeződését (pl. milyen az istenkép) és gyakorlati megnyilvánulását (pl. istentisztelet látogatása). Kérdés számunkra az, hogy ez a dichotómia megjelenik-e a kötődésben is.

A kötődés és vallásosság témáján belül először Kirkpatrick és Shaver munkásságára hivatkozhatunk, akik egyébként megkérdőjelezzik, hogy ugyanolyan típusú kötődés jön létre Isten és ember között, mint ember és szülője között.

A szerzők (Kirkpatrick és Shaver, 1990) újsághirdetés alapján, amelyben szerelemmel kapcsolatos kérdések tettek fel, gyűjtöttek vizsgálati személyeket. Ezek közül választottak ki 217 embert, akiket a vallásossággal kapcsolatban is megkérdeztek. A kutatás célkitűzése, hogy a gyermekkori kötődési stílus egyes típusait hasonlítsa össze az Istenről alkotott képpel, a megtérés dinamikájával, illetve az anya vallásosságával. Feltételezésük, hogy az Istennel való kapcsolat és a gyermekkori kötődési stílus között

kompenzáló a viszony, nem pedig modellszerű. A kompenzáló annyit jelent, hogy a felnőttkori kötődési deficit az Istenhez való kötődésben talál kiegyenlítődésre, míg a modellszerű esetén a tényleges felnőttkori kötődési mintázat modellje az Istenhez kötődésnek. Az eredmények alapján az anyai kötődés és a jelenlegi vallásosság kapcsolata a különböző kötődés stílusoknál más-más jellegzetességet mutat. Biztonságos kötődés esetén pozitív a korreláció, elkerülő kötődés esetén negatív, a szorongó/ambivalens kötődési stílusúaknál nulla körüli.

Ahol az anya kevésbé vallásos, ott az elkerülő kötődési mintázatot mutató válaszadók a legvallásosabbak. A biztonságos és a szorongó/ambivalens kötődőknél egyaránt alacsonyabb a vallásosság mértéke, különbség azonban köztük, hogy a biztonságos kötődők szeretőbb és személyesebb kapcsolatról számoltak be. Ahol az anya erősen vallásos volt, a kötődési mintázatnak nem volt összefüggése a személy vallásosságával.

Az eredmények a kompenzációhipotézist támasztják alá, de csak a nem vallásos neveltetésűeknél (ahol az anya kevésbé vallásos). A vallásos neveltetésben részesülőknél valószínűleg más csatornákon hagyományozódik (vagy nem) a vallás.

Emocionális megterhelés esetén azonban a bizonytalan kötődők az anya vallásosságától függetlenül hajlamosabbak a hirtelen megtérésre.

A serdülőkori megtérők jellegzetessége, hogy felhagynak a szülőkhöz való kötődéssel (az elkerülők 25%-a serdülőkorában élt át megtérést, 44%-uk valamikor az élete későbbi részében, a többi kötődési csoportnál serdülőkorban 5% a hirtelen megtérők aránya, az életút során 10%). A mentális minta modell tehát nem nyert alátámasztást.

Kirkpatrick (1997) egy másik vizsgálatában az alapkérdés: a vallásos változás és a felnőttkori kötődés miként függenek össze. Kirkpatrick ebben a vizsgálatában újsághirdetés alapján gyűjtött vizsgálati személyeket, akiknek felnőtt kötődési stílussal, interperszonális kapcsolatokkal, munkával és vallással kapcsolatos kérdéseket tett fel. A végső minta 177 fő, melyből 146 nő, többségük középosztálybeli és fehér, átlag életkoruk 41 év. Az egyik alapkérdése az volt, hogy a felnőttkori kötődési stílus előrejelzi-e a későbbi változásokat a vallásosságban. A második alapkérdés az, hogy ha a felnőttkori kötődés előrejelez jövőbeli változásokat, az összefüggés inkább kompenzáló vagy modellszerű jelleget mutat. Az eredmények a kompenzációs hipotézist támasztják alá. Ugyanis a bizonytalanul kötődő nők inkább találtak új kapcsolatot Istennel, és jellemzőbbek rájuk a vallásos élmények/megtérés gyakoribb előfordulása. Feltételezhető, hogy a szorongó kötődési stílussal jellemezhető emberek interperszonális kapcsolataik hiányosságait (közelség, elköteleződés) és intenzív

érzelmeiket az Istennel való kapcsolatukban élik át. Míg a szorongók Istennel érzelmileg intenzívebb kapcsolatot, addig az elkerülők Istennel személyes és kevésbé drámai kapcsolat élnek át.

S. Loh (2003) vizsgálatában új mérőeszközt fejleszt ki, de kutatásában felhasználja Kirkpatrick féle négy aspektust, amelyek a következők: 1) Isten mint veszély esetén biztonságos kikötő, 2) Isten mint biztos explorációs háttér, 3) Istenhez való közelség keresése és fenntartása, 4) szeparáció és veszteség esetén adott reakciók

S. Loh szerint az Istenhez való kötődés direkt módon nem vizsgálható, csupán, a különböző gyakorlati megjelenéseken keresztül (pl. nyelveken szólás), bizonyos vallási élmények megléte vagy hiánya. Kutatásában, melyet most röviden összegzünk, számtalan hipotézist fogalmaz meg az Istenhez kötődés vonatkozásában, így például, szerinte különbség van az Istenhez kötődés és az apai, illetve anyai kötődés között, szerinte az Istenhez kötődés jelentősebben befolyásolja az optimizmust, mint a szülői kötődés, továbbá véleménye szerint az Istenhez kötődés empirikusan elkülöníthető a vallásos ideológiától és gyakorlattól. Figyelemre méltó, hogy hipotézisei bizonyítására 8, egymástól független mérőeszközt használ. A kötődési skálák belső korrelációi alapján úgy tűnik, hogy a kötődés egységes konstruktum, annak ellenére, hogy különböző módon fejeződhet ki.

Az Istenhez kötődés, vallásos hit és gyakorlat közötti kapcsolatok a következőképpen alakultak: kötődés Istenhez és hit $r = 0,83$, amely kognitív modellek aktivitására utalhat, a kötődés Istenhez és vallásos gyakorlat $r = 0,85$, amely azt feltételezi, hogy a vallás gyakorlása és a kötődési viselkedés közé egyenlőségjelet tehetünk. A hit és vallási gyakorlat $r = 0,74$. Ez a háromfaktoros modell jobb illeszkedést mutat, mint ha egy változóként kezelnénk az egész „vallásosságot”. A kötődés Istenhez, az apához és az anyához közötti kapcsolatok a következőképpen alakultak. Az anyához és apához $r = 0,48$, anyához és Istenhez $r = 0,19$, apához és Istenhez $r = 0,12$.

Tehát az eredményei alapján megállapítható, hogy Istenhez kötődés független és létező konstruktum.

Saját kutatásunk szempontjából még Kirkpatrick és Shaver eredményei fontosak a hirtelen vallásos megtérések vonatkozásában. Megállapításuk szerint a serdülőkori megtérés az elkerülő csoportra jellemző (28%), továbbá a serdülőkor utáni hirtelen megtérés az elkerülőkre négyszer gyakrabban jellemző, mint a másik két csoportra. A nagy többség a hirtelen megtéréssel kapcsolatban erős érzelmi válságról vagy

krízishelyzetről számol be. A kötődési elmélet szerint ez a „biztos kikötő” utáni vágyat erősíti, amely jelen esetben Isten. A krízishelyzetek háttérében pedig párkapcsolati problémák, szülőkkel való konfliktusok, illetve intenzív érzelmi megterhelések húzódnak.

Nagy László kutatásában a Cloninger-féle *Temperamentum és Karakter Kérdőívet* (TCI) alkalmazta, mely rendelkezik Transzcendencia-élmény skálával. Cloninger szerint ugyanis nem az öröklés (mint a temperamentumot), hanem a szocializáció határozza meg ezt a karakterváltozót. A Transzcendencia-élmény skálán magas pontszámot elérők jellemzői: belefeledkező, transzperszonális, spirituális, felvilágosult, idealisztikus, erkölcsös. Az alacsony pontszámot elérők leírása: földhözragadt, kontrolláló, anyagi, birtokló, gyakorlatias, opportunist.

A pontosabb megértés kedvéért lényeges tudni, hogy a Transzcendencia-élmény alszállái a Befeledkezés a dolgokba, a Transzperszonális azonosulás, valamint a Spirituális elfogadás.

Nagy L. vizsgálta a *kötődési stílusok* és a transzcendenciaélmény szintje közötti kapcsolatot is, ám itt nem mutatkozott összefüggés. A biztonságosan kötődők között viszont a „rendezett” karaktertípus a leggyakoribb, ami áttételesen a transzcendencia alacsony szintjével áll kapcsolatban - megbízható következtetéseket itt azonban a minta alacsony elemszáma miatt nem vonhatunk le.

Érdekessége még számunkra ennek a kutatásnak, hogy a TCI Önirányultság és Együttműködés temperamentumváltozók bizonyos konstellációi alapján el lehet különíteni az érett és éretlen személyiségeket is. A Transzcendencia-élmény skálán az éretlenek szignifikánsan magasabb értékeket értek el (ez elsősorban a drogfüggő csoport magas belefeledkezési hajlamából és spirituális elfogadásukból jön össze, a transzperszonális azonosulásban nincs eltérés az érett és éretlen személyek között). (Részletesem lásd Nagy László, 2005., Ph.D.-értekezés)

A kutatási eredmények fényében fontos megjegyeznünk, hogy a gyermekkori kötődésnek a hatása a későbbi vallásosságra nehezen megjósolható, mivel sokféle fejlődési út lehetséges (pl. az elkerülő gyerek lehet, hogy egyáltalán nem fog kapcsolatokat építeni). A felnőttkori kötődési stílus stabilabban függhet össze a vallásossággal, így a vizsgálatok megbízhatóbb eredményeket hozhatnak.

3.2.3. Vallásosság és lelki egészség

Rögtön a különféle kutatási eredmények áttekintésének kezdetén érdemes megjegyeznünk, hogy a társadalom vallásosságának az egészségre gyakorolt hatásait már Durkheim (2003) is elkezdte tudományos alapokon mérni. Vizsgálataiban különböző felekezetekhez tartozó csoportok (katolikusok, protestánsok és zsidók) által lakott területek öngyilkosság miatti halálozási arányszámait hasonlította össze, és összefüggést talált a katolikusok kedvezőbb halálozási viszonyai és az egyházi tradíciók sajátosságai közt.

A hétköznapi emberek, de a vallás hatását kutató elméleti szakemberek is csak ritkán helyezkednek semleges álláspontra a vallás és lelki egészség kapcsolatát illetően. Néhányan, mint például Albert Ellis, azt állítják, hogy a vallás akadályozza a fejlődésért, a szabadságért, az identitás elnyeréséért és az önmegvalósításért folytatott küzdelmet. Szerinte ebből a szempontból bizonyos vallások jelentősen hozzájárulnak az emberi patológiához azzal, hogy a csodákat és a babonákat hangsúlyozzák az észszerűséggel és a racionalitással szemben. Mások, mint például Rabbi, Harold, Kushner, sokkal pozitívabb színben látják a vallást. A vallás szerintük lényeges elem az élet értelmének keresésében; csupán úgy tudunk célt találni az életünknek, meghitt kapcsolatokat kialakítani és vigaszra lelni, ha magunkon túl tekintünk, ha transzcendens minőségek felé fordulunk. Csak a szentség segítségével tudjuk felfogni a megérthetlent, megbirkózni a kezelhetetlennel és kibírni az elviselhetetlent.

3.2.3.1. Vallás és coping

Mentálhigiénikusok és szociális tudományokat kutatók különösen hajlamosak arra, hogy leegyszerűsítsék a vallás szerepét, s azt mondják, hogy az csupán a coping egy fajtája. Ilyenkor a mentálhigiénés szemlélet elhatalmasodik az egyén világnézetében, s a vallást egynek tekintik a számtalan emberi megküzdési stratégiák arzenáljában. Ez egy szerencsétlen, egyoldalú leképzése a vallásnak, amely figyelmen kívül hagyja más megkülönböztető jegyeit (Geertz, 1966). Természetesen a vallás teljesen része lehet a copingnak. Keretet nyújthat a mindennapi élethez, és alkalmazható a legváltozatosabb emberi tapasztalatok során.

Annak ellenére, hogy fontos hasonlóság van vallás és coping között, egy kritikus szempont szerint különböznek. A megküzdési folyamat stresszes életpizódokra koncentrál, amely magában foglalhat vallásos gondolatokat, gyakorlatot, érzéseket, kapcsolatokat és a teljesség tárgyait, de egyiket sem feltétlenül. Ezzel szemben a vallás erőit próbál nyújtani ezekre az időszakokra, de nincs csupán ezekre korlátozva.

Most térjünk rá annak a kérdésnek a megvitatására, hogy milyen szerepet tölthet be a vallás a hétköznapi problémáink megoldásában. Tudjuk, hogy a vallásosság ártalmainak és előnyeinek megítélésében a lelki egészség kapcsán nem csupán az elméleti szakemberek vitatkoznak, illetve térnek el egymástól, de például azok a hétköznapi emberek is, aki problémáik megértéséhez, illetve kritikus élethelyzeteikben hívják azt segítségül. Rálelhetünk olyan vallomásokra, ahol eredetileg hívő ember egy szélsőséges élethelyzetet megélve támaszt keresett, s mégis csalódnia kellett.

Egy koncentrációs tábor túlélője a következőket mondta:

„Valaha nagyon személyes és intim kapcsolatban voltam Istennel, azt hittem, hogy mindenről, amit tettem és gondoltam, tudott Isten, és mindig jelen volt az életemben..., mellettem állt, nézett, és megdorgált a rossz belső gondolataimért..., aztán jöttek a náci, és ekkor ő hová tűnt? Isten nem volt többé mellettem, közelemben, és én már nem vagyok ugyanaz az ember többé.” (Brenner, In: Pargament, 1997.)

A tudomány eszközeivel közelítő szakembernek csupán azt lehet megítélnie, hogy a coping vallási metódusai befolyásolják-e a nehéz, negatív életkörülményekhez való alkalmazkodást, és ha igen, hogyan. A következőkben a vallás egy hagyományos, tág definícióját használjuk, amely a hitnek mind a személyes-spirituális, mind az intézményes megnyilvánulásait tartalmazza.

Pargament egy tanulmányában 40 vizsgálat eredményeit mutatja be, illetve összegzi, amelyek a vallási coping sajátos típusainak mérőszámai és a negatív életesemények kimenete közötti statisztikai összefüggést vizsgálták (Pargament, 1997). E tanulmányok legtöbbször a vallási copingnak és a megbirkózásnak is egynél több mérőszámát tartalmazta. Figyelmen kívül hagyva a vallási coping különböző típusai közti különbségtételt, a vallási coping és az alkalmazkodás közti kapcsolatoknak összesen 53%-a volt statisztikailag szignifikáns.

A számtalan kutatás tükrében egyértelműen megállapíthatjuk, hogy a vallási coping sokcélú. Nyújthat vigaszt, sarkallhat személyes fejlődésre, erősítheti a meghittséget Istennel, elősegítheti a másokhoz való közeledést, vagy értelmet és célt adhat az életnek (Pargament és mts., 1997). A vallási coping formáit tekintve is különféle. Lehet passzív (Istenre várni, hogy megoldja a krízist), aktív (egy erő, ami az egyéneket a világ jobbá tételére indítja), személyes (Isten szeretetének és gondoskodásának keresése), személyközi (a papságtól és a gyülekezet tagjaitól vár támogatást), problémaközpontú (segít a problémamegoldásban) vagy érzelemközpontú (Istentől várja az érzelmi megerősítést).

A kutatások a hatásokat vizsgálva más különválasztást is megtettek a vallási copingok között, így találtak hasznosakat, ártalmasakat és vegyes hatásúakat. A hasznosak közé sorolható a spirituális támogatás és együttműködő vallási coping (érzelmi biztonságérzet, a szoros lelki kapcsolat Istennel, az útmutatás a problémamegoldásban), a gyülekezeti támogatás, illetve a jóindulatú vallási átszövegezés mint coping. Találunk a kutatások alapján olyan vallási copingmechanizmusokat is, amelyek vegyes hatásúak, ilyenek a vallási rituálék mint krízisre adott válaszok. Ezek között találunk kifejezetten pozitív hatásúakat, mint a gyónás, gyógyítás, míg más rituálék hatása olykor negatív hatással van az életszakasz emocionális terheinek viselésére. Szintén vegyes hatásúnak bizonyultak az önirányító, lemondó, illetve esdeklő vallási copingok. Kifejezetten ártalmas hatású vallási copingnak bizonyul az *Elégedetlenség a gyülekezettel és Istennel* elnevezésű coping.

A vallási coping hatékonyságát vizsgáló kutatások arra is kiterjednek, hogy a társadalom milyen csoportjának hasznosabbak ezek a mechanizmusok. Lehetséges, hogy nem csak véletlen egybeesés, hogy ugyanazok a csoportok találják hasznosabbnak a vallást, amelyek magasabb személyes vallásosságról és a vallásnak a copingban való gyakoribb használatáról is beszámolnak, vagyis az idősek, a szegények, az alacsony iskolai végzettségűek, az özvegyek és a nők – számára (Hood, In: Pargament, 1997). Számukra a vallás a tájékozódási rendszerük fontos elemévé vált – egy rendszer, amelyet gyakrabban hívnak segítségül a nagyobb krízisekkel való megküzdés esetén. Úgy tűnik, hogy akik többet fektetnek be a vallásukba, azok többet is profitálnak belőle a coping során. Mivel mélyebben gyökerező hitrendszerhez, gyakorlatokhoz, érzésekhez és kapcsolatokhoz fordulnak, ezek az emberek jobb pozícióban lehetnek

abból a szempontból, hogy az alapjaiban nyugtalanító problémákra vallási megoldásokat találjanak (pl. spirituális és gyülekezeti támogatás vagy jóindulatú vallási átszövegezés). Az a közös ezekben a csoportokban, hogy általánosságban, ebben a kultúrában gyakran kevesebb hozzáféréssel rendelkeznek a világi erőforrásokhoz (pénz, munka és hatalom), mint mások. Számukra a vallás egy alternatív erőforrást jelenthet, amelyhez könnyebben hozzáférnek, mint másokhoz.

A tárgyalt témakörben folyó kutatások arra is rávilágítanak, hogy a vallás képes arra, hogy mérsékelje a stressz hatásait, pl. fontos családtag elvesztése esetében (Maton, 1989). Más kutatók is beszámoltak a vallás stressz-puffer szerepéről (Brown és Gary, 1988; Ellison és Gay, 1990). További kutatások arra mutatnak rá, hogy átlagosan stresszel teli időszakban is képes a vallás, mint segítségforrás működni. Például Pollner (1989) egy országos felnőtt minta vizsgálata során azt találta, hogy akik Istennel való szoros kapcsolatról számoltak be, több boldogságot és az élettel való elégedettséget is jeleztek, tekintet nélkül arra, hogy a négy főbb életesemény közül hányat éltek át.

Az, hogy a vallás stressz-pufferként vagy stressz-elhárítóként működik-e, és hogyan, úgy tűnik, számtalan tényezőtől függ, pl. a vallási coping típusa, a minta, a kimenet típusa és a vizsgálat milyensége. Például Park, Cohen és Herb (1990) azt találta, hogy az intrinzik vallásosság pufferként működött a kontrollálatlan életesemények hatásai esetén protestáns főiskolai hallgatóknál. Azonban az intrinzik vallásosság tompította a kontrollálható események hatásait a katolikus főiskolai hallgatók esetében. A szerző szerint valószínűsíthető, hogy a katolikusok és a protestánsok a vallási coping különböző formáira támaszkodnak hasonló események kezelése esetén.

Köztudott, hogy bár az emberek kényszerhelyzetben, életük nehéz szakaszaiban gyakrabban keresik különböző vallásokban a megoldást, a vallásnak a feszültség, a stressz csökkentésén túl is van szerepe. Pargament (1997) az 1995-ös oklahomai bombatámadás miatt lelki és fizikai sérülést hordozó emberek beszámolóit alapján kiemeli a vallás további lelki, értelmi, vigasztaló funkcióit, valamint megállapítja, hogy az énfogalom, a fizikai egészség, a bensőségesség és a jobb világba vetett hit sem független a vallásosságtól. A vallásos coping jelentőségét abban látja, hogy a vallás az egyén számára kellemetlen valóság tagadása által lehetőséget nyújt a belső feszültség csökkentésére, valamint a kritikus események értékelésének irányát is befolyásolhatja. A vallásos coping során előtérbe kerülő magatartásformák (elkerülés, megnyugvás,

engedelmesség, megbékélés) vizsgálata során Pargament a felelősség és a kontroll helye szerint három jellemző megküzdési modellt különített el. Az *önirányító* ember a coping során inkább magára, mintsem Istenre támaszkodik, a *halogató* ezzel szemben passzívan Istenre hárítja a felelősséget. Az *együttműködő* coping-stratégia viszont olyan aktív kapcsolatot feltételez Isten és ember között, ahol mindkét fél megteszi, ami tőle telik.

3.2.3.2. Vallásosság és egészségmegőrzés

Bár a vallás és az egészség összefüggéseit a fogalmak operacionalizálhatósága és a téma érzékenysége miatt meglehetősen nehéz feltárni, ma már úgy látszik, hogy a vallásos hiedelmeknek, illetve gyakorlatnak pozitív és negatív hatásai egyaránt lehetnek az egyén egészségére (Pikó, 2002).

A hangsúlyosabb vallásgyakorlás és az alacsonyabb halálozási ráta (jobb egészségi állapot) közti korreláció mögött álló mechanizmusok Idler (1987) szerint négyféle úton közvetíthetnek.

1. A vallásos életmód előírásai általában kedveznek az egészséget elősegítő magatartásformák kibontakoztatásának. Ennek értelmében az életvitelt szigorúan szabályozó vallások (pl. adventisták) esetében a vallásgyakorlatot komolyan vevők között az átlagpopulációhoz képest bizonyos szervi megbetegedések (emlőrák, vastagbélrák, légzőszervi daganatok...) jóval ritkábban fordulnak elő (Pikó, 2002).
2. A vallási közösség egyúttal társas támogatást is jelent, mely érzelmi, kognitív problémák ellen képes pszichikai védelmet nyújtani.
3. A hitelvek értelmet adnak az életnek.
4. A vallásos személy életében bizonyos gyakorlatok (pl. imádkozás) igen fontos copingstratégia szerepét töltik be.

A vallásgyakorlat és az egészség között azonban nem csak pozitív lehet a kapcsolat. Egyes felekezetekben a mai társadalmi-egészségügyi gyakorlatnak ellentmondó elvek szerinti életvitel (pl. nem fogadnak el vérátömlesztést) betartása akár az elkötelezett egyén életébe is kerülhet (Pikó, 2002). Az általunk vizsgált vallási közösségekben is találoztunk olyan hitelvekkel, amelyek nincsenek összhangban a mai egészségpszichológia tudományos koncepcióival.

A következőkben tömören ismertetni szeretnénk egy hazánkban az elmúlt években nagy mintán lefolytatott kutatást a vallási attitűd, spiritualitás, illetve egészség összefüggése területén.

A magyar népesség életminőségéről a vallásosság tükrében a Kopp Mária és mtsai (2003) által végzett Hungarostudy felméréseiből tájékozódhatunk. Kopp és mtsai a vallásos beállítódás, a spiritualitás mérését a magyar társadalomban longitudinális vizsgálat keretében 1988 és 2002 között végezték. A vallásos attitűdöt illetően megkülönböztették azokat az embereket, akik vallásukat aktívan gyakorolják – szemben azokkal, akiknek szubjektíve fontos a hitük, de ez cselekedetek szintjén (szertartások, rítusok gyakorlása, közösséghez tartozás) nem nyilvánul meg. A kutatás eredményei szerint a vallásgyakorlás a népesség egészségi állapotát és lelki egészségét mérő minden vizsgált változója tekintetében egészségvédő faktornak mutatkozott. Példaként említhető az általános egészségi mutatók közül a munkaképesség: a vallásos populáció köreiből sokkal kisebb mértékű a munkaképesség csökkenése, de a betegség miatt kiesett munkanapok száma is alacsonyabb közöttük. A vizsgálat eredményei azt mutatják, hogy a vallásgyakorlás és a vallás fontossága, valamint az önkárosító magatartásformák (töményalkohol-fogyasztás, dohányzás stb.) előfordulási gyakorisága között fordított az arányosság.

3.2.3.3. Vallásosság és pszichopatológia

Bergin (1983) áttekintette 1951-től 1979-ig azokat a publikált tanulmányokat, amelyek a (klinikai vonásokban kifejezett) pszichopatológia és a vallásosság közötti kapcsolatot vizsgálták. Bergin arról számolt be, hogy a vizsgálatoknak majdnem fele (47%-a) azt találta, hogy a vallásos személyek valójában kevésbé valószínű, hogy pszichopatológiában szenvednek, mint a kontrollcsoportok tagjai; míg a publikált vizsgálatok csak 23%-a talált nagyobb jelzést a pszichopatológiára a vallásosan elkötelezett egyének között. A megmaradó tanulmányok nem találtak kapcsolatot a résztvevők lelki jellemzői és a pszichopatológia között. Bergin irodalmi áttekintése óta számos későbbi tanulmány is azt sugallja, hogy a vallásos hit talán közelebbi kapcsolatban van a pszichológiai egészséggel, mint a betegséggel. (Bergin, In: Pargament, 1997.)

Kopp Mária és mtsai szerint szignifikáns kapcsolat van a vallásgyakorlás és a depresszió, szorongás, ellenségesség, reménytelenség alacsonyabb szintje között. Ugyanakkor azok között, akik számára fontos a vallás, a depressziós és szorongásos kórképek szignifikánsan gyakoribbak. Ennek egyik lehetséges okaként azt jelöli meg Kopp, hogy a lelkiileg sérülékenyebb, érzékenyebb emberek nagyobb valószínűséggel érzik úgy, hogy számukra fontos a vallás.

Számos kutatási eredmény alátámasztja, hogy a vallásosság lelki betegségekkel, depresszióval szembeni védőfaktorhatása a társas támogatás által közvetítődik (Kopp 2001). E tekintetben különösen fontossá válik Koppék megkülönböztetése, azaz, hogy gyakorolja-e a vallását az egyén. Aki ugyanis részt vesz a szertartásokon, annak gyarapodik a kapcsolati tőkéje, gazdagodik a társadalmi hálójá. A vallásgyakorlók között alacsonyabb az anómia, az értékvesztés mértéke is.

Összefoglalóan megfogalmazhatjuk, hogy mit is ad hozzá a vallás a lelki egészséghez egy hívő ember számára. Úgy tűnik, hogy a vallás az emberi elégedetlenség problémáira kínál választ. Bármennyire is megpróbáljuk maximalizálni az élet jelentőségét a saját tapasztalatainkon és meglátásaikon vagy a másokén keresztül, emberiek, végesek és korlátozottak maradunk. Bármikor kifogyhatnak az azonnali erőforrásaink, felfedve alapvető sebezhetőségünket. A vallás megoldást kínál, amely megoldás jöhet spirituális támogatás formájában, amikor a támogatás más forrásai hiányoznak, magyarázatok formájában, amikor más magyarázatok nem tűnnek meggyőzőnek, az egyházon keresztül, az irányítás érzésének formájában, amikor úgy tűnik, az élet kikerül az irányításunk alól, vagy a jelentés új tárgyainak formájában, amikor a régiak már nem megfelelőek. A vallás kiegészíti a coping nem vallásos formáit azáltal, hogy a személyes erőnk korlátaira kínál válaszokat. Talán ezért válik a szentséges a legkényszerítőbbé sokak számára, amikor az emberi erő a legnagyobb próbatétel előtt áll. A lelki támogatás egyszersmind a testi jólétben is manifesztálódik.

3.3. A személyiség leírása - harmadik szint

A harmadik szint vonatkozásában azt tapasztaljuk, hogy a vallásos tényezők nagyobb szerepet játszanak, mert az emberek egy élettörténetet egy vallási ideológiából származtatnak.

Beit-Hallahmi (1989) úgy véli, hogy a vallás egy identitást fenntartó rendszer, mely összekötő kapocsként szolgál az egyéni és társas identitások között. A megtérésről szóló narratíváknak személyes vallomástétel formájában nagy megszilárdító és megerősítő hatásuk van egy új vallási identitásra (Beit-Hallahmi, 1989; Rambo, 1993; Stromberg, 1993).

McAdams (1996a) felhívja a figyelmet, hogy a metafora használata meghatározó tulajdonsága a személyes identitásnak. A vallási rendszerek felkínálta metaforák gazdagságának kutatása, illetve az erre vonatkozó speciális módszertani bázis kidolgozása még sok szempontból hiányos, de nem elhanyagolható terület.

Tehát ezen a szinten a vallással és spiritualitással úgy találkozunk, mint egységes életfilozófiát nyújtó, egységbe rendező, koherenciát teremtő erővel, amely stabilitást kölcsönöz a kulturális nyomásokkal szemben.

Úgy is fogalmazhatunk, hogy amikor a McAdams által javasolt felosztás harmadik szintjéről beszélünk, akkor a személyiség, vallás és identitás kapcsolatáról van szó.

Az identitásról részletesebben kibontva a 4. és 5. fejezetben lesz szó.

4. fejezet

Az identitás

„Az identitás nem valamiféle tárgy, amelyet elveszíthetünk vagy megtalálhatunk, másoknak átadhatunk, hanem az identitás folyamat, amelyben minden szinten a külső és a belső dialektikája érvényesül a legindividuaisabb szinttől a leginkább kollektív szintig” - (Erős, 2001).

4.1. A kezdetek

Mint az köztudott, az identitással kapcsolatos elméletek gyökerei William James munkásságáig vezethetők vissza (Hall és Lindzey, 1957; Pataki, 1982). James olyan, az én természetére és eredetére vonatkozó alapkérdéseket fogalmazott meg, melyek nagymértékben hozzájárultak a majdani énszichológia énfogalmainak alakulásához. Az én vizsgálata kapcsán már James felveti a szubjektivitás-objektivitás, azaz a tudat problematikáját. Elkülöníti egymástól az ént mint szubjektumot (ezt nevezi *I*-nak vagy „tisza én”-nek) és objektumot (*me*, „empirikus én”). Az én így megkülönböztetett alkotóelemeihez eltérő funkciókat rendel. A „tisza én” szerepe az „empirikus én” megfigyelése és irányítása, melyet további három részre oszt: materiális, szociális és szellemi vagy spirituális éntre (Hall és Lindzey, 1957). A materiális én Jamesnél nem korlátozódik a testre, beleérti a fizikai világ minden olyan vonatkozását, amit az egyén birtokolhat, úgy a tárgyakat, mint a vérségi kapcsolatokat. A szociális én társas kontextust feltételez: James meghatározása szerint az empirikus én ezen része egyenlő a másokban magunkról kialakított képek összességével. Elméletében a különböző szociális ének hierarchiát alkotnak, helyzettől függően konfliktusba keveredhetnek egymással. A szociális én sokfélesége a kapcsolatok számát is mutatja. Az „empirikus én” harmadik része, a szellemi vagy spirituális én pszichés apparátusunkat, képességeinket és hajlamainkat foglalja magában.

Nagyon fontos, hogy James hangsúlyozza az én időbeli létezését. Az aktuális folyamatoknál fontosabbnak tartja a potenciális ént, mely magában hordozza a kívánatos családi, társadalmi normát, s tartalmazza a morális és vallási elvárásokat. James az én

(az *I*) időbeli kontinuitását - mely a változó tudattartalmak ellenére azonos marad önmagával - személyes identitásnak nevezi.

4.2. A pszichoanalitikus szemlélet az identitásról

Bár Freud teóriájában konkrétan nem esik szó az identitásról, ennek ellenére szorosan kapcsolódik a témához. Freud pszichés működést leíró strukturális modellje, valamint az általa vázolt identifikációs folyamatok olyan tényezők, melyek erőteljes hatást gyakoroltak az énnel és az identitással kapcsolatos pszichológiai gondolkodás és kutatás irányára (Hall és Lindzey, 1957).

A jól ismert strukturális modell szerint az én három részre osztható: a fejlődés kiindulópontja az emberi fajra egyetemlegesen jellemző ösztönén, melyből a külső világ érzékelése és a testi tapasztalatok hatására kiválik a magasabb szintű pszichés tartalmakat (erkölcs, vallás, lelkiismeret) közvetítő felettes én, valamint a kettőt a realitással szinkronizáló én (vagy ego). Freud koncepciója szerint a három énrész nem különül el diszkrétén, konfliktuózus kontinuumot alkotnak. Az individualitás, a személy egységisége Freud szerint csak akkor értelmezhető, ha mindhárom énrész felfedezhető a személyiségében. Bár tudjuk, hogy Freud a személyt mindig önmagában, társas környezetéből kiemelve kezeli, elmélete burkoltan feltételezi a szociális interakciók személyiségre gyakorolt erőteljes hatását. Tény, hogy az elmélet szerint a felettes én kialakulása nem a szocializációhoz kötődik (Pataki, 1982), hanem az ösztönén projekciós munkájának eredménye, a felettes én által közvetített éniideál, az erkölcsi érzék és a büntudat külső minta- és szabályrendszer alapján interiorizálódik.

Freud elismeri, hogy az én keletkezése során az elsődleges identifikációs folyamatok már a csecsemőkorban megjelennek (amikor a fájdalmat és a kényelmetlenséget a csecsemő elkülöníti magától, és az örömeivel azonosul), de a valódi identifikáció idejét az ödipális fázis végére teszi. A fallikus szakaszban a libidómegszállás tárgya az ellenkező nemű szülő. Mivel ez a szexuális tárgyválasztás a felettes én által tiltott, az Ödipusz-komplexust csak regresszív válasszal lehet megoldani: ez pedig nem más, mint az identifikáció az azonos nemű szülővel.

Az ödipális identifikáció alapja az érzelmi kötődés és az én elé ideálként állított személy utánzásával megvalósított modellátvétel. Kezdetben az azonosulási tárgy mindig személy (legtöbbször a szülő vagy a nevelő), majd ez az identifikációs minta

kiterjesztődik. Az élet későbbi szakaszában az identifikáció tárgya lehet egy, a társadalom által kialakított felettes én minta, ún. kulturális felettes én (Pataki, 1982) vagy egy hipotetikus apafigura (pl. egy vallási vezető vagy istenség) is.

Erős Ferenc (2001) az azonosulás iránya alapján az identifikációnak három típusát különíti el. A centripetális identifikáció során a saját személy azonosul a másikkal. Ez az azonosulási forma jellemzi a hisztériásokat, ahol a hisztériás tünetek az azonosulással szemben kifejtett védekezés jelzői. A második típus, a centrifugális identifikáció ezzel pontosan ellentétes irányú, és nárcisztikus jelleget ölt: ilyenkor a személy a másikat azonosítja önmagával, ezáltal a valójában már feladott, elveszített tárgyat „bekebelezve” megtarthatja. Az identifikáció harmadik fajtája tömeglélektani vonatkozású. A két személy közti kölcsönös azonosulás alapja, hogy a két személy közös, rajtuk kívül álló énídeállal rendelkezzen. A külső énídeál, a „vezér” külön-külön bennük élő képe összehangolja és együttmozgásra készíti őket, szervezi a viselkedést.

A Freud utáni pszichoanalitikusok az identifikációs folyamatok szempontjából különösen a csecsemőkor kitüntetett szerepét hangsúlyozzák. Ferenczi Sándor rámutat a korai traumák jelentőségére, melyek később súlyos zavarokat okozhatnak az identitás kialakulásában. A tárgykapcsolat-elmélet hívei szerint az anya-gyermek viszony, a projektív identifikáció sikeressége határozza meg a szelf önmagához és másokhoz való viszonyát, kapcsolatát. A csecsemőkori identifikációs folyamatokat hangsúlyozók és az ödipális azonosulás mellett érvelők táborát Lacan kísérelte meg összebékíteni. Lacan kétféle identifikációról beszél: az első, a 6-18 hónapos korban bekövetkező imaginárius azonosulás során létrejön az én, később az Ödipusz-szakaszban az apával való szimbolikus azonosulás során pedig az énídeál alakul ki, s mindkettőt ugyanolyan fontosnak tartja (Erős, 2001).

4.3. A behaviorizmus ellen ható erők

A behaviorizmus tüdőklése alatt az énkutatás a freudizmussal együtt háttérbe szorult. A viselkedéselemzés tágabb értelmezése viszont lehetővé tette, hogy olyan pszichológiai iskolák alakuljanak meg, melyek az ént a viselkedés szempontjából közelítik meg (pl. Bandura-féle szociális tanuláselmélet, Mead szociálpszichológiája).

Allport a mentalisztikus folyamatok vizsgálatához az énrre vonatkozó fogalmak revidálását tartja szükségesnek (Linville és Carlston, 1994). Az én létezésének hét, jól

definiált vonatkozását különíti el, melyek a személyiség érése során, időben egymást követve jelennek meg (Allport, 1980). A hároméves korra kialakuló korai én alkotóelemei a testi én, a folytonosság (önazonosság) érzése és az önértékelés. Az iskoláskort megelőző időszakban az én kiterjesztése zajlik (birtoklás révén), s ugyanekkor a szociális interakciók folyamatában megjelenik az énkép csírája. Iskoláskorban kialakul a racionális gondolkodás képessége, az én feladatmegoldó aspektussal gazdagodik. S végül serdülőkorban, az identitáskeresés közben az én jövőorientációjával teljesedik ki a „proprium”.

A behaviorizmus mellett megjelent „harmadik erő”, a humanisztikus pszichológia radikalizmusa abban rejlik, hogy a tudományos elvektől eltávolodva a jóllét és az etika fogalmi kereteiben definiálja az ént. Maslow szerint a valódi én, azaz a teljességgel működő személyiség olyan egyetemesen létező, ugyanakkor egyedi potenciál, mely az alapvető szükségletek (biztonság, szeretet) kielégítésétől a transzcendens tapasztalatokig vezető önmegvalósítás révén elérhető (Pataki, 1982).

4.4. Szimbolikus interakcionalizmus

A szimbolikus interakcionalizmus szemlélete szerint leglényegesebb, hogy az öntudat nem veleszületett, hanem szociális interakciók során alakul ki (Mead, 1934; Hall és Lindzey, 1954). G. H. Mead elveti a jamesi „tisza én” fogalmát, véleménye szerint az énképzet feltétele a kölcsönösség, a másikkal való érintkezés. A személy ugyanis először csak másokat képes tárgyként érzékelni, majd azt, hogy mások őt tárgyként kezelik. Ezekben a másokkal folytatott interakciókban alakul ki a szelf, ami fogalmilag a James-féle szociális ének feleltethető meg (Pataki 1982). Az én szimbolikus interakcionista felfogása szerint tehát nem kiindulópontja vagy feltétele a szociális folyamatoknak, hanem eredménye.

Mead az én felosztására a jamesi fogalmakat (*I* és *me*) használja, de átértelmezi azokat (Pataki, 1982). Mead *me*-je funkcióját tekintve a jamesi szociális ének feleltethető meg: ez tartalmazza a szociális szerepeket, a normarendszert és az általános másikat. Míg Jamesnél az *I* az objektív, a „tisza én”-re, a megismerőre utalt, addig Mead az *I*-t reaktív énként értelmezi, a cselekvés során felelős a kiszámíthatatlanságért, a spontaneitásért, a kreativitásért. A tulajdonképpeni én pedig az *I* és a *me*, azaz a felépített és a reaktív én folyamatosan alakuló dialógusa.

4.5. A kognitív pszichológia

Ami a 70-es 80-as évek fordulóján még csak távlat volt (Pataki, 1982), mára a pszichológia egyik legdinamikusabban fejlődő kutatási ágazatává nőtte ki magát. A kognitív pszichológia elsődleges kérdése nem az, hogy mi az én, hanem az, hogy miként működik az én. Az információfeldolgozási modellek elemeinek felhasználásával az ént hordozó struktúrák is sémaként, prototípusként, forgatókönyvként, asszociációs hálóként nyernek értelmezést. A kognitív modellek által biztosított fogalmi keret egyrészt képes új válaszokat adni az énnel kapcsolatos, visszatérő, régi kérdésekre, másrészt minden új elmélet újabb kérdéseket is vet fel.

Az én mint alany és az én mint tárgy különbségtevés (James, Mead) a kognitív keretben Linville és Carlston (1994) szerint az önismeret procedurális és deklaratív rendszereinek feleltethető meg. Az én alkotóelemiből képzett asszociációs háló csomópontjai alkotják a deklaratív oldalt, a megismerés tárgyát. Ide tartoznak a személyiségvonások, az attitűdök, a fontos események, a tipikus epizódok és a különböző helyzetek által kiváltott tipikus válaszok. Az én mint megismerő másként kapcsolódik ehhez az asszociációs hálóhoz. Az én mint megismerő alkotja a procedurális részt, amely, mint egy szabályrendszer, a nem általános, nem sematikus, nem forgatókönyvszerű helyzetekben átveszi az irányító szerepét.

Az énnel kapcsolatos másik nagy kérdéskör annak egységességével és stabilitásával foglalkozik. Ma a kutatók többsége egyetért abban, hogy a szelf nem egységes szubsztancia, hanem különböző énrészekből épül fel, melyek rendszerré szerveződnek (Smith és Mackie, 2004; Fiske, 2006; Linville és Carlston, 1994; Markus és Cross, 1990). A többarcú én a stabilitás versus alakíthatóság kérdését is más megvilágításba helyezi. Az én időbeni és kontextustól független stabilitásának célja az önmagunkról alkotott pozitív kép fenntartása. Egységes ént feltételezve az önértékelés szinten tartásához csak az olyan helyzetek járulnak hozzá, melyekben meg tudjuk őrizni stabilitásunkat. A többarcú én azonban lehetővé teszi, hogy különböző szituációkban más-más énrész aktivizálódjon, s a sokféle helyzet hatására akár egymásnak ellentmondó énrészeket is kifejleszthessünk.

Az emlékezeti teljesítménnyel kapcsolatos vizsgálatok rámutatnak, hogy az énreprezentáció – bár leírható az információfeldolgozás általános fogalmaival – kitüntetett fontosságú. Megállapítást nyert, hogy az énelleíró ingerek feldolgozása gyors

és automatikus, az énreleváns információra könnyebb emlékeznünk, sőt az én nemcsak az önmagunkkal, hanem a másokkal kapcsolatos információk felvételét és a rájuk vonatkozó következtetéseket is befolyásolja (Lindville és Carlston, 1994).

A mentális reprezentációk azonban önmagukban, a rájuk végzett műveletek nélkül nehezen értelmezhetőek. Az énsémák, prototípusok és forgatókönyvek működéséhez szociális környezetre van szükség (Markus és Cross, 1990). Főemlősökkel és gyerekekkel végzett kutatások egyaránt alátámasztják, hogy az én szociális konstrukció, alakulása során az én mások vélekedéseit és érzelmeit magába építi, sajátjaként kezeli. Így például a jelentős személyek reprezentációi egészlegesen is az én alkotórészei lehetnek, amennyiben a másiknak nem valamilyen tulajdonsága, hanem maga a kapcsolat fontos az önmeghatározás szempontjából.

A társas közegnek az önmegerősítésben, az önértékelés kialakításában és fenntartásában is elsődleges a szerepe. Többek között az önmonitorozás, az énkiemelő torzítások, a mezőfüggőség, a megértésre, önfelnagyításra és a valahova tartozásra irányuló társas alapmotívumok azok a jellemzők, melyekben reprezentálódik az én-másik kapcsolat irányultsága (Smith és Mackie, 2004; Fiske, 2006; Markus és Cross, 1990). Az én individuális és interperszonális törekvései egymásra aktívan hatva, dialektikusan alakítják az ént, s egyúttal növelik az evolúciós túlélési potenciált (Guisinger és Blatt, 1994).

4.6. A narratív identitás

Jelen helyen nem törekedhetünk a narratív pszichológia történetének átfogó bemutatására, csupán néhány, témánk szempontjából jelentős elméletalkotót idézünk.

A most következő rövid áttekintésben főként Hargitai (2007) valamint Erős (2004) munkáira támaszkodtunk.

A személyes azonosságról és folytonosságról kialakított revelatív elképzelés, azaz a narratív identitás gondolata leginkább Alasdair MacIntyre (1999), Paul Ricoeur (2001) és a Gergen házaspár (2001) műveiben érlelődött önálló elméletté. A narratív pszichológia identitáselméleti képviselői megkérdőjelezik az állandó, stabil, belső összetevőkkel - például vonásokkal, temperamentummal - rendelkező én fogalmát, s ehelyett az ént elbeszélőként (Sarbin, 1986), illetve a narratíva „gravitációs központjaként” (Dennett, 1991) kezelik. A személyiség egységének, állandóságának,

folytonosságának és egyediségének kérdéseit az identitás és az élettörténeti elbeszélés perspektívájában vizsgálják: az ént az elbeszélővel azonosítják, míg tartalmát az elbeszélés képezi. Másképpen fogalmazva, a narratív pszichológia álláspontja szerint személyes identitásunkhoz és énfogalmunkhoz az elbeszélés útján jutnak el, vagyis egy kibontakozó és folytonosan fejlődő történet verbális manifesztálódása útján értjük meg létezésünket (Polkinghorn, In: Hargitai, 2007).

Észre kell vennünk, hogy a narratív pszichológia ezen modelljei Erik Erikson (1959, 1968) identitásfogalmához nyúlnak vissza, ahol a személyes identitás koncepciója szoros összefüggésben áll az élettörténettel. Aktuális témánk szempontjából néhány jelentős elméletalkotót kell megemlítenünk. Propp, akinek kutatási eljárása nagy hatású, továbbá Bremond (1964), Greimas (1966), Barthes (1966) és Todorov (1969), akiknek nyomán a mítosz, a mese és az irodalmi narratívum elemzése sokat léphetett előre. Ily módon rövid idő elteltével a narratológia olyan komplex tudományterületté vált, amely jelentős eredményeket mutathatott fel a narratív struktúrák felfedezésével.

A narratológia irányzata két aspektusból is hozzájárult a narratív pszichológiai szemlélet szélesebb körű elterjedéséhez (Pléh, 1998): egyfelől a rend, azaz a mondatokon túlmutató mintázat felfedezése által, másfelől pedig azzal, hogy a narratívumot egyfajta korlátként jelenítették meg, amely során felismerték, hogy elbeszéléseink egyfajta algoritmust követnek (Hargitai, 2007).

A tárgyalt terület történetisége szempontjából fontos utalnunk arra, hogy azok a kutatások, amelyek életeseményeknek az identitás születésére gyakorolt hatását vizsgálták, két alapvető forrásból táplálkoztak. Ezek az *oral history*, illetve a *klinikai pszichológia* területei. Továbbá a kutatások homlokterébe került a határhelyzetek vizsgálata is. Napjainkra az élettörténet-elemzés úgy is mint kutatási technika s úgy is mint általánosan elterjedt szemléletmód (Ehmann, 2000).

A narratív elméleti keretben az én magvát nem egy hipotetikus, állandósággal jellemezhető struktúra képezi, amint erre már utaltunk, hanem az a jellegzetesség, hogy az énnel történtek egy egységes történetben elmesélhetők (Erős, 2001). Ez a látszólag archaikus-mitologikus történetmesélés azonban korántsem jelent visszalépést a tudományfejlődésben, ha az elbeszélés értelmezése a kognitív szociálpszichológia eredményeit, fogalmi rendszerét (sémák, forgatókönyvek stb.) felhasználva történik (Pataki, 2001).

A narratív pszichológia világában egy igen gyakran idézett szerző, McAdams szerint „*az identitás nem egyéb, mint élettörténet.*”, amely meghatározott társadalmi-történeti környezetben nyeri el értelmét.

McAdams szerint az egyén élettörténete négy nagy összetevőből áll, úgymint a *nukleáris epizódok*, az *imágók*, a *világnézet*, illetve a *generativitás-forgatókönyv*. A tematikus vonalak, illetve narratív komplexitás a fenti négy összetevőhöz kapcsolódnak. McAdams megállapítása szerint a visszatérő tartalmi egységek a hatalom és az intimitás motívumaival hozhatók kapcsolatba. A szerző a narratív komplexitást úgy kezeli, mint a személyiség érettségének megjelenését, vagyis az élettörténetek nem csupán tartalmukban, hanem összetettségükben is különböznek egymástól. A komplexitás magas szintje azt jelenti, hogy a jelentés individuális kerete differenciált, hierarchikusan integrált, a paradoxonok és ellentmondások nem törik szét a történetet (McAdams, 1993).

Az identitás fejlődése szerinte nukleáris epizódok jól elkülöníthető sorozata, amelyben a jelentős életesemények mint sajátos epizódok értelmezhetők. Az élettörténet és az identitás azonosságára vonatkozó elképzelése azt jelenti, hogy az identitás megértésében azok a terminusok lehetnek segítségünkre, amelyeket a történet jellemzőiként tartunk számon: lehet szó például az élettörténet és így az identitás koherenciájáról vagy konzisztenciájáról, valamint kiemelt figyelem jut a történet szereplőinek és az egyes epizódoknak is.

McAdams nevéhez egyértelműen hozzárendelhetjük azt a tényt, hogy az élettörténeti narratívumot, mint empirikusan rendelkezésre álló adatforrást vonta be az identitáskutatás területére, illetve a modelljéből következő feltételezéseket igyekezett többféle módon is igazolni.

A pszichológián belül a narratív megközelítés egy másik emblemikus figurája Jerome Bruner, aki számtalan lényegi megállapítást tesz a narratív pszichológia területén, így különbséget tesz az emberi gondolkodás két alapvető formája között, amelyek valójában a megismerés két útját jelölik. Ez ténylegesen más-más konstruálását jelenti a világnak. Az egyik a *paradigmatikus* vagy *logikai-tudományos mód*, ahol az elvont fogalmak központi szerepet játszanak, az igazság háttérében formális logikai folyamatok és tapasztalati bizonyítékok húzódnak, ahol ezzel egyidejűleg az okságnak lényegi funkció jut. A másik, *világiasabb* gondolkodási forma az *elbeszélő mód*, amely emberi

motivációkat, cselekedeteket, ezzel kapcsolatos történéseket és következményeket ír le. Ez utóbbi esetében a mérce az életszerűség, élethűség s nem az objektív valóság.

Könnyen belátható, miként képes az elbeszélő mód közel vinni minket az egyén aktuális identitásállapotához. Másként úgy is fogalmazhatunk, hogy a narratív gondolkodás értelemadásra, koherenciateremtésre törekszik, míg a paradigmaticus gondolkodás univerzális összefüggéseket világít meg. Bruner rámutat, hogy az elbeszélések további jellegzetessége azok érzelmileg telített volta. Kifejti, hogy a történeteink kétféle mezőt jelenítenek meg egyszerre, az egyik az ún. cselekvés mezeje, amelyet a cselekvés összetevői alkotják, kiváltképp a cselekvő, a szándék, a cél, a helyzet és a rendelkezésre álló eszközök. A másik tartományt viszont az ún. tudatosság mezeje képezi, amely arról számol be, hogy a cselekvés szereplői mit tudnak, gondolnak, vélnek, hisznek.

Összegezve a fentieket, Bruner elméletének jelentőségét az adja, hogy megközelítésében a narratíva már nem csupán kommunikációs műfajként jelenik meg, hanem az emberi gondolkodás sajátos formájaként. A szerző jóvoltából a narratív megközelítés így átfogó szemléletmóddá vált a pszichológián belül (Bruner, In: László, 2001).

Az előzőekből egyenes út vezet ahhoz a jelenséghez, hogy a narratív pszichológia kapcsán megjelent az „én mint elbeszélő” (storyteller) képzete, s a figyelem az énelbeszélésekre helyeződött, szerves logikai kapcsolat teremtődött az életesemény-kutatás és a biográfiai narratív énfelfogás között, vagyis az életesemény-elemzés az énefejlődés és identitás kutatásának egyik vezető irányává vált.

A történetmesélés, a dialógus mindig feltételezi a másikat (a hallgatót) is, a narratívák csak társas közegben működnek (Bögre, 2004; Pataki, 2001). A folyamatos dialógusban az én maga is dialogikus lesz: a decentrizált, többarcú énből mindig a helyzet által megkívánt fragmentátumokból rekonstruálódik újra és újra (Markus és Cross, 1990; Linville és Carlston, 1994).

Mint azt már az előzőekben megfogalmaztuk, a narratív identitás szemlélet és módszer is egyben, melyet a jelen disszertációban is így értelmezünk. Tudniillik a narratív én, azaz esetünkben az életútinterjú mindig összhangban áll az aktuális énképpel és önértékeléssel, az önéletrajzi elbeszélés helyzeti énerősítésként is funkcionál. Ez a többarcúan megjelenített és változékony én Pataki (2001) szerint az érett személyiség

jellemzője: a tárgyként felfogott én ugyanis nem képes adaptálódni, a folyamatként felfogott ének viszont alapeleme a változás.

Az önéletrajzi elbeszéléseket a kedvező énkép és az önbecsülés fenntartása érdekében sajátos torzítások jellemzik. Az önéletrajzi emlékezetben tárolt információ rekonstruálása során az én fenntartja a folyamatosság és a konzisztencia illúzióját, ugyanakkor helyzeti szelekció érvényesül (Bögre, 2004; Pataki, 2001). Az életút-narratívában megfigyelhetjük, hogy a valóság az aktuális énképhez igazodva torzul. Az olyan, érzelmileg terhelt, nagy hatású események, melyek tényszerű elemeit nem lehet korigálni, a kontextus átértékelése révén kerülhetnek más beágyazásba. Az önéletrajzi emlékezet működési módjával kapcsolatban még sok a nyitott kérdés (Linville és Carlston, 1994), de az eddigi empirikus adatok arra engednek következtetni, hogy az önéletrajzi emlékek kognitív hierarchiába szerveződnek, az átélt események sémák szerint szerveződve kapcsolódnak hozzá egy-egy életszakasz történéseihez (Pataki, 2001). Felidézéskor az elbeszélések a jelentős életesemények köré sűrűsödnek. Hogy mennyire jelentős egy életesemény, az csak visszatekintve, a következmények átélése után derül ki, és a személy szubjektív ítéletén múlik. Pataki (2001) élettörténetek vizsgálata során azt találta, hogy egy személy saját életében általában 3-7 jelentős életeseményt említ. Az érzelmileg terhelt, jelentős élmények jellemzően a 10-30 éves kor között, az identitás kialakulása, az életre szóló választások idejére sűrűsödnek. Ezeknek nagy többsége besorolható a *teljesítmény* (siker, kompetencia, gyarapodás), az *antropológiai őszélmények* (születés, betegség, halál, családalapítás és -bomlás), a *találkozás* (barátság, szerelem, modellszemély), a *kudarcc* (csalódás, megghiúsulás, személyes konfliktus), a *ráeszmélés* (hivatásra, szerepre, valóságra), a *vándorlás* (migráció, külföldi út), a *műélmény* (könyv, film, művészet), a *spirituális élmény* (megtérés, hitélmény), a *szakmai-munkahelyi epizód* és az *együttes élmény* (tábor, buli, együttlét) kategóriájába.

Nem lehet eléggé hangsúlyozni azt a fontos tény, hogy a narratív paradigmán belül hazánkban milyen jelentős - a nemzetközi élvonalban is kiemelkedő- kutatások zajlanak az ELTE Pszichológiai Intézetében, az MTA Pszichológiai Kutató Intézetében és a Pécsi Tudományegyetem Kutató Intézetében.

Ezek a narratív kutatások vizsgálják például az elbeszélés szerzőségének problematikáját, az élettörténet szociális konstrukciójának kérdését vagy a történeti

igazság és a pszichológiai igazság kapcsolatát az elbeszélésben, illetve, hogy kihez szól a történetben felvetett üzenet. László, Ehmann, Péley, Pólya több tanulmányukban is hangsúlyozzák, hogy a narratívum elbeszélő módja szerint az életszerűséggel igazolja magát, az élethűség kialakítása a cél, nem az objektív igazság a mérce. Az általuk képviselt narratív elmélet egyfajta pszichológiai metaelmélet, s mint ilyen megközelítés a pszichológiában a reprezentáció, a világ- és énteremtés módjainak tudományos feltárására törekszik. Ehmann (2004) számtalan kutatásainak egyikében tartalomelemzéssel vizsgálja a szubjektív időélmény megjelenését laikus elbeszélők szövegeiben.

A pszichoanalitikus fejlődéslélektan oldaláról Péley Bernadette vizsgálta az élettörténeti narratívumok szerepét (Péley, 2002).

Elengedhetetlen felhívni a figyelmet arra, hogy a már említett munkacsoportoknak köszönhetően a narratív pszichológiai tartalomelemzés módszertani bázisának kialakításához jelentős elemzőprogramok, úgynevezett modulok születtek és születnek napjainkban is, amelyek saját kutatásunkat is jelentősen megkönnyítették (Erős, 2004).

4.7. Az identitás történelmi-kulturális kontextusa

E témában vizsgálódva több tudományterületen is találunk adekvát elméleteket, illetve kutatásokat. Az alábbiakban néhány kulturanropológiai, illetve szociál- és személyiséglélektani vonatkozást mutatunk be.

Minden kultúrában létezik olyan kifejezés, amely az „én”-t jelöli, de az, hogy pontosan mit értenek alatta, végtelenül szerteágazó (Mauss, 2000). Az én- és identitásfogalom a személyiség archaikus kialakulásától a modern tudományos problematizálódásig együtt formálódott az emberiség történetével. Mauss, aki kulturális antropológiával foglalkozik, a kvakiutl indián törzsnél végzett megfigyelések alapján a személyiség kialakulását a névhez köti. Ebben a törzsből a név nem az egyént jelenti, hanem annak társadalmi helyét, tekintélyét és birtoktárgyait. A név és a hozzá kapcsolódó javak a személy halála után továbböröklődnek, illetve harc esetén a vesztes fél nevéét, rangját stb. a győztes veszi át. A név egyrészt tehát egy, az egyéneken túlmutató kategória, másrészt viszont az is jellemző a kvakiutlokra, hogy életük minden lényeges mozzanatához, szerepeikhez (pl. harcos, vadász, anya) különböző neveket rendelnek. Mauss szerint a különböző szerepek körülírása, elnevezése a maszk, azaz az ideiglenes

személyiség felvételének ősbibb formája. A görög-római civilizációkban a *persona* szó etimológiája is erre a maszkra utal, de itt már egyre inkább a személyre, az egyénre utal. A személyiséget a görögök erkölccsel és autonómiával ruházták fel, a rómaiak jogi ténnyé tették. Az én belső tagozódását (test, lélek, tudat, szándék) Mauss a keresztény észmerendszerek terjedéséhez, konkrétan a Szentháromság tanához köti. Ezen a fogalmi gazdagodáson keresztülmenve a korai középkorra kialakult egy többé-kevésbé differenciált fogalom az individuumból, mely a kisközösségi társadalmak felbomlásáig problémamentes volt, és viszonylag kevés érdeklődést váltott ki.

Az önmeghatározás mint feladat a nyugati társadalmak iparosodása és az urbanizáció idején jelent meg (Baumeister, 1987). A társadalmi szerepek lazulásával az identitás átruházott komponensei (a családi származás és a lakhely) mellett megjelent a választás lehetősége. A serdülőkor a XVIII. század végére vált kitüntetett időszakká, a tetszőleges életpálya és a házastárs megválasztásának lehetőségével ekkor jelent meg az eriksoni értelemben vett identitáskrizis. Baumeister szerint a modern társadalmakban az össze nem egyeztethető alternatívák által kikényszerített választások teremtik meg az identitás központi magvát.

A nyugati társadalmakban az érett, identitással rendelkező személyiségre autonómia és függetlenség jellemző, emellett háttérbe szorul a kapcsolódás, a szociális és társadalmi hovatartozás érzése (Smith és Mackie, 2004). Guisinger és Blatt (1994) az egyén individualisztikus és interperszonális törekvéseit evolúciós szempontból összevetve azt találta, hogy a sikerességhez a kettő együtt vezet. Feltételezésük szerint az egyéni és a kollektivistikus motivációk elkülönülten fejlődnek, de a serdülőkori identitásválság alatt dialektikus viszonyba rendeződnek, és kölcsönösen erősítik egymást. A megfelelő interperszonális kapcsolatok egyik oldalról elősegítik az érett, differenciált én kialakulását, a másik oldalról pedig az érett én járul hozzá a kapcsolatok sikerességéhez.

Tengelyi (1998) *Élettörténet és sorseseemény* című munkája szintén figyelemre méltó mű lehet számunkra, hiszen a *sorseseemény* vagy másként a pszichológián belül előforduló ismert, jelentős életesemény kategóriájával dolgozik, továbbá számtalan a narratív pszichológiából eredő gondolatot boncolgat.

Az első fejezetben mindjárt az önazonosság és az élettörténet kapcsolatát elemzi, a következő módon:

„Nem vonásaink állandósága, jellemünk szilárdsága és nem is meggyőződéseink változatlansága teszi, hogy önmagunk maradunk, hanem, hogy minden átalakulás, amelyen életünk során keresztülme gyünk, egyetlen egységes történet keretei között elbeszélhető” (Tengelyi,41.o.)

Lényeges lehet számunkra, hogy a filozófia nyelvén miként ragadja meg szerzőnk a sorseseemény fogalmát:

„A sorseseemény olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó föld alatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt.” (Tengelyi,43.o.)

Tengelyi megállapítja, hogy életünk során megélhetünk olyan eseményeket, amelyek történeteink „helyesbítésére” készítetnek minket, olykor megeshet, hogy szembekerülünk önmagunkkal.

Ilyen különleges sorseseemény lehet maga a kutatásunk tárgyát képező megtérés is. Énünk természetéhez hozzátartozik az ellentmondás. Ebből pedig következik - szögezi le Tengelyi -, hogy a sorseseemény, illetve az önhasadás olyan két fogalom, amelyek egymást feltételezik.

Tengelyi gondolatai úgy összegezhetők, hogy az élettörténet és az önazonosság fogalma nem teljesen szinonim. El kell különíteni tudniillik magát a megélt életvalóságot és az elbeszélt élettörténetet. Identitásunk változékonyságának és állandóságának kölcsönviszonyát tételezi fel az identitásképzésben.

Az énelbeszélések is azt bizonyítják, hogy az egyéni és interperszonális törekvések összeegyeztethetők (Pataki, 2001). Az anekdotaszerű önéletrajzi emlékek megosztásával egyszerre valósul meg az énézet, az identitás erősítése és a csoportképzés, a közös szórakozás. A jó történetmesélési képesség egyszerre vezet sikeres identitáshoz és magas társas pozícióhoz. A csoportban felemlegetett történetek a csoport kollektív emlékezetébe épülve az összetartozás érzetét és a kollektív identitást is erősítik (Erős, 2001). A kollektív emlékezet identitást adó ereje a csoport történelmében rejlik. A közelmúlt emlékeit tartalmazó kommunikatív emlékezet a közös történések felemlegetésével, a kulturális emlékezet pedig a régmúlt eseményeinek mitizálásával

alkotja az együttes élményt. Tehát a kommunikatív emlékezetben az ember kortársaival osztozik. Nevezhetjük nemzedéki emlékezetnek is, amely történetileg tapad a csoporthoz. Az idők során keletkezik és enyészik el. Ennek az emlékezési térnek, amelyet a mindenki számára személy szerint adott és kommunikációban közvetített tapasztalás alakít ki,

Mások történeteinek hallgatásával pedig végső soron a történelem és az egyéni életpályák közötti dialektika valósul meg (Bögre, 2004).

Amint azt már korábban is megfogalmaztuk, a narratív identitás kutatásának szakmailag igen közkedvelt eszközévé vált a élettörténeti interjúk s más személyes lenyomatok, dokumentumok elemzése, így naplók, levelek tartalomelemzése. Ezen kutatások egy része azt boncolgatja, hogy az identitás kibontakozását miként befolyásolhatják a családi vagy társas múlt traumatikus eseményei (Erős, Ehmann, 1996; Erős, 2001).

Mások történeteinek hallgatásával pedig végső soron a történelem és az egyéni életpályák közötti dialektika valósul meg (Bögre, 2004).

Kézdi (2001) *Kultúra és identitás* című előadásában tömören összegzi, hogy az Erikson révén elindult pszichohistória tudományos műfaja miként folytatódott. A következőkben Kézdi előadásából néhány gondolati szálát mi is kiemelünk, illetve továbbfűzünk.

Erikson igen jelentős lépést tett, amikor az identitás fogalmának tartalmi kiszélesítésére tett kísérletet, s megállapította, hogy a pszichoszociális identitás a) az egyén koherenciájának és a csoportjában történő szerepintegrációjának mértéke; b) az uralkodó eszményképek és a kor ideológiája; c) az élettörténet és a történelmi pillanat kontextusában értelmezhető entitás (Kézdi, 2001).

A kultúra és identitás gondolatának továbbszövéséhez hasznos Geertz kultúrára vonatkozó definíciója:

„Az a kultúrafogalom, amely mellett síkra szálllok, lényegében szemiotikai jellegű. Max Weberrel úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak

tartom. A kifejtést tartom céloknak, a felszínen rejtélyes társadalmi kifejezések magyarázatát." (Geertz, 1994 Kiemelés Kézdi ,2001)

Vagyis Geertz szerint a kultúra a szimbólumok és értelmezhető jelek olyan rendszere, hálójá, amely kontextusként, szövetként szolgál a benne zajló események, történések megértésére, nem pedig társadalmi események, viselkedések, folyamatok okaként tekinthető (Geertz, In: Kézdi, 2001).

Természetesen számtalan más kultúraelméletet idézhettünk volna, ám a Geertz által definiált igazán összhangra talál az általános és kognitív pszichológia eredményeivel. Csupán utalunk rá, hogy a kultúra és identitás kapcsolatának megértésében igen fontos elméletteremtő számunkra McAdams is, akiről a jelen fejezet korábbi részében már említést tettünk.

Gergen és Gergen megfogalmazza a kultúra és az élettörténeti narratívum egymással szervesen összefonódottságát, miszerint az élettörténeti narratívumok a kultúrában rendelkezésre állnak, a kultúra kommunikálja ezeket az egyénnek, és viszont, az egyénnek saját élettörténetét egy, a kultúrában érthető és elfogadható módon kell nyilvánosan megjelenítenie.(Gergen és Gergen, In: László, 2001)

Jelen témánk megértéséhez szervesen kell kapcsoljuk az emlékezet, emlékezés fogalmát, ezen belül is egészen tömören a kulturális emlékezet problematikáját. A kultúra és identitás kapcsolatát elemezve nem mehetünk el szó nélkül a kulturális emlékezés témája mellett, amely kapcsán Assmann munkásságáról kell szót ejtenünk.

A szerző átfogó tanulmányában számtalan kérdéssel foglalkozik, amelyből számunkra egy fontos alfejezet a kultúra konnektív struktúrájának jellemzése, amely két síkon, a társadalmi és az idődimenzióban fejt ki hatását.

A kultúra egyrészt a szimbolikus értelemvilág közvetítésével közös tapasztalati, várakozási és cselekvési teret alakít ki, amely a mag elkötelező ereje segítségével bizalmat szerez, és eligazodást biztosít. Továbbá a kultúra konnektív természete azt is jelenti, hogy a tegnap és a ma összekötetésbe kerül általa, oly módon, hogy az állandóan változó jelenből meghatározó élményeket és emlékeket őriz meg, emel ki. Azt mondhatjuk, hogy a kultúrának ez az aspektusa a mitikus és történeti elbeszélések alapja. Az elbeszélésekben megjelenő „mi" nem más, mint a közös tudás és önelképzelés konnektív szerkezete, amely egyfelől közös normákra és értékekre,

másfelől a közösen megélt, Assmann kifejezésével élve *közösen lakott múlt* emlékeire épül (Assmann, 1999)

Fontos továbbá, hogy minden konnektív struktúra alapelve az ismétlés, amely biztosítja, hogy az események láncolatai felismerhető mintákba rendeződjenek. Lényeges különbséget tennünk az ismétlés és a megjelenítés között. Míg az ismétlés, mint például egy ünnep mindig egyforma rendben zajlik, időrendben (mondhatnánk, azonos forgatókönyve van), s minden alkalom az előzőhöz kapcsolódik (de nemcsak az előzőhöz, hanem a legelsőhöz is), addig a megjelenítő emlékezés a hagyományértelmezés révén valósul meg.

Minden rítus egyszerre mutatja a megjelenítés és az ismétlés jellegzetességét, s ezt jól láthatjuk az általunk vizsgált új vallási mozgalmak hétköznapijaiban is. A két pólus, vagyis a megjelenítés és az ismétlés szervezik azt a dinamikus mozgásteret, amelyben az írás a kultúrák konnektív szempontjából jelentőséget nyer. Így azután a hagyományok írásos formájával összefüggésben a fókusz áthelyeződik az ismétléstől a megjelenítésre, a *rituális koherenciáról a textuális koherenciára*. Így új konnektív struktúra születik. Kötőereje nem az utánzás és az ismétlés, hanem az interpretáció és az emlékezés, vagyis azt mondhatjuk, hogy a liturgia helyébe a hermeneutika lép (Assmann, 1999).

A kánon fogalma szintén jelentős számunkra Assmann munkájában, amelyet többféle kontextusban is elhelyez a szerző. Jelen helyen mi most csak egy szegmenst emelünk ki, amely jól összekapcsolja a kultúra és az identitás problematikáját.

„A »kánon« fogalma jelöli azt a princípiumot, amely adott kultúra konnektív struktúráját időtállóságra és invarianciára nézve megerősíti. A »kánon« egy társadalom »akaratlagos emlékezése«, emlékezési kötelezettsége. A társadalmak azáltal formálják önelképzelésüket, és teszik nemzedékeken át folytonossá identitásukat, hogy kialakítják az emlékezés kultúráját, ezt pedig a legkülönbözőbb módon teszik.” (Assmann, 105.o.)

A kánon kapcsolatot épít az énazonosság és a kollektív identitás között; az egész társadalmat reprezentálja, továbbá valamilyen értelmezési rendet és értékrendet is megjelenít, amelynek megvalósulásával az egyén betagozódik az adott társadalomba, és egyéni identitását annak tagjaként építi fel.

Számtalan szerző, többek között Halbwachs, akire Assmann jelentős mértékben támaszkodik, műveinek egy nagyon markáns üzenete, hogy az emlékezés egy szocializációs termék, minthogy a tökéletes magányban felnövő embernek nincs emlékezete.

Könnyen beláthatjuk, hogy miután az emlékezet kommunikációban élhet és maradhat fenn, ha ez utóbbi megszakad, illetve ha a kommunikációban közvetített valóság vonatkoztatási keretei változnak, a következmény a felejtés, hangsúlyozza Assmann.

A témánk magvát képező kollektív identitás a beszéd közvetítésével, illetve, ami legalább ennyire fontos, egy közös szimbólumrendszer megalkotása révén lesz átélhető valósággá. Mint azt számtalan kutató megfogalmazza, az emlékezet nemcsak a múltat rekonstruálja, hanem a jelent és a jövőt is szervezi. Ezért értelmetlen lenne egymással szembeállítani a visszatekintés, illetve az előretekintés jelenségét, a kettő kölcsönösen meghatározza egymást, az egyik a másik nélkül elképzelhetetlen.

Jelen helyen fontos szólnunk egy jelentős magyar kutató, Kónya Anikó és tanítványainak munkáiról, akik a személyes emlékek társas természetének feltárását emelték be kutatásaik fókuszába. Kónya elméleti alapvetései valójában tág értelemben a megismeréstudomány birodalmába sorolhatók, amelynek keretében a kollektív emlékezet halbwachsi fogalma nyer összekapcsolást az önéletrajzi emlékezet diszkurzív sajátosságaival (Kónya, Bodor, In: Erős, 2004).

A továbbiakban szeretnénk még rámutatni az emlékezet néhány jellegzetességére, amely különösen hangsúlyos a kollektív identitást vizsgálva. Az emlékezés tartalmai egyrészt ősrégi vagy kiemelkedő eseményekbe kapaszkodnak, másrészt a viszonyuló emlékezés periodikus ritmusai időtállóak. Az ünnepeket felvonultató kalendárium például a kollektív módon átélt időt tükrözi. Hasonlóképpen gyökerezik az emlékezet a lakott térben. A tér kelléke az Ént övező, hozzá tartozó dologi világ is, saját *fizikai környezete*, mely az emberhez támaszként és önmaga hordozójaként tartozik. Ez a dologi világ is a folytonosság és az állandóság képzetét kelti, társadalmilag meghatározott; értékük, áruk és státuszszimbólum voltak társadalmi tény. Az emlékezet manifesztálódásához elengedhetetlenek a helyszínek térbelisége. Csoport és tér szimbolikus lényegközösséget teremt, melyhez a csoport akkor is kötődik, ha saját terétől elszakad - ilyenkor a szent helyeket szimbolikusan újratерemti. A kollektív identitás a beszéd közvetítésével, illetve

egy közös szimbólumrendszer megalkotása révén lesz átélhető valósággá (Assmann,1999).

Assmann átfogó tanulmányának harmadik fejezetében két fontos megállapítást tesz, amelyek számunkra azért fontosak, mert a megtérésinterjúk értelmezése során támaszkodunk majd az individuális és kollektív identitás fogalmára.

1.) Az Én kintről befelé növekszik, azaz a saját csoport interakciós és kommunikációs mintáiban való részvétele és önelképzelésében való részesedése által épül fel az egyénben. A csoport Mi-azonossága tehát elsőbbséget élvez az egyén Én-azonosságával szemben, vagyis az identitás társadalmi (kulturális), illetve „szociogén” jelenség.

2.) Nem létezik kollektív identitás, vagyis Mi-azonosság a Mi-t alkotó és hordozó egyéneken kívül. A kollektív azonosság az individuális tudás és tudat ügye.

Az assmani fogalmakat érdemes összevetnünk Erikson kategóriáival, amiként azt Kézdi is teszi:

„Erikson még perszonális és szociális identitásról beszélt, Assmann megkülönbözteti az egyéni és személyes identitást. Utóbbi az eriksoni szociális identitásnak felel meg, mivel úgy véli, hogy a személyes identitás az egyén minden olyan szerepének, tulajdonságának és képességének foglalata, melyek a társadalomépítmény speciális konstellációiba tagolódása révén hárulnak rá.” (Kézdi, 2001)

Assmann szerint az egyéni identitás az emberélet *sarkadatoktól* - születéstől és haláltól – közrefogott egységével, a létezés testszerűségével és alapszükségleteivel áll kapcsolatban. Ugyanakkor a személyes identitás viszont az egyén társadalmi elismertségére és besorolhatóságára vonatkozik, mindazon szerepek, képességek és tulajdonságok összessége, amelyek a társadalmi tagozódás következményeként hárulnak az egyénre.

A személyes és egyéni identitás egyaránt tudatosítással születik és fejlődik. Amint arra már korábban utaltunk, a *kölcsönös tükrözés* folyamatát elsőként G. H. Mead vázolta fel (1934). A személyes identitás úgy alakul ki, hogy az egyén hozzá képest *szignifikáns* másokkal és az általuk róla visszavetített képpel azonosul. Önmagunk megtapasztalása

mindig közvetett, csupán másoké közvetlen. Amiként arcunkat, belső önmagunkat sem láthatjuk másként, csak tükörben. Ez a tükröződés, reflexió, a tudatosítás és reflexivitás szerkezetét mutatja. Igazában a másokkal való érintkezés egyben érintkezés, találkozás önmagunkkal. Személyes identitásra kizárólag kommunikációban és interakcióban tehetünk szert.

Az individualizáció és a szocializáció is kulturális kontextusba ágyazódik, így érthető, hogy adott kultúra és korszak nyelvezete és képzeletvilága, értékei és normái sajátos módon nyomot hagynak az egyén fejlődésében, az identitás formálódásán.

„A társadalom tehát nem olyasvalami, ami szemben áll az egyénnel, hanem az egyénnek magának alkotóeleme. Minden identitás, így az Én-azonosság is, társadalmi konstrukció lévén, kulturális identitás.” (Assmann,126.o.)

Magától értetődő, hogy a kollektív identitás kollektív emlékezetre kell, hogy támaszkodjon (különösen, ha az adott vonatkozásban nem találunk írásos formában tárolt adatokat), mely nagyon szorosan kapcsolódik a csoporthoz mint hordozóhoz. A kollektív emlékezetre jellemző az értékkel és az érzelmekkel telítettség. Valójában csupán arra tudunk emlékezni, amit kommunikáció közvetít számunkra, és amit a kollektív emlékezet vonatkoztatási keretei közé képesek vagyunk beilleszteni.

4.8. A társas identitás

A társas identitás fogalma hidat képez az én pszichológiája és a szociálpszichológián belül a csoportviselkedéssel és csoportközi viszonyokkal foglalkozó ág között.

Számunkra azért figyelemre méltóak a fogalom köré rendezhető elméletek és kutatások, mert az új vallási mozgalmakba megtért fiatalok identitását leginkább a társas identitás kategóriája segítségével írhatjuk majd le. A társas identitás fogalma körül napjainkban zajló kutatások igen kiterjedtek, így arról teljes körű áttekintést nem tudunk nyújtani. Olyan elméleteket, illetve kutatásokat említünk, amelyek leginkább segítenek a megtért fiatalok életútjának értelmezésében.

Tajfel (1981) definíciója a társas identitásról:

„Az egyén énképének az a része, amely társadalmi csoporttagságának tudatából ered, emellett a csoporttagsághoz kapcsolódó érték és annak és érzelmi jelentősége is szerepet játszik benne.”

(Kiemelés Brewer, 297. o. In: Forgas, 2006)

Mint láthatjuk, ebben a definícióban benne foglaltatik az affektív, a kognitív és a motivációs folyamat is. Ám ennek ellenére a későbbi kutatások, melyek e fogalom köré sűrűsödtek, majdnem kivétel nélkül a társas identitás kognitív aspektusával foglalkoznak. Ez a nézet feltételezi, hogy a saját csoport – másik csoport eltérése önmagában szükséges és elégséges feltétele annak, hogy az önkategorizációs és az ehhez szorosan kapcsolódó társas identifikációs folyamatok beindulhassanak (M. B. Brewer, C. L. Pickett, In: Forgas, 2006).

Mi egyetértünk Brewerrel, aki úgy véli, hogy a társas identitás fogalma mögött többet kell értenünk, mint hogy az énnel való asszociatív kapcsolat és a pozitív önértékelés miatt szükségszerűen értékelésbeli eltérések jönnek létre. Vagyis ő úgy látja, hogy a társas identifikáció tágabb értelmezése azt jelenti, hogy az énnel vonatkozó konstrukció az individuális énnél átfogóbb szintre kerül, amely maga után vonja, hogy az egyén viselkedésének mozgatója nem a *személyes érdek*, hanem a *csoportérdek* lesz.

Néhány kutató igyekezett bizonyítani, hogy a csoportidentitásnak az az alapvető szerepe, hogy társas milióban csökkentse a bizonytalanságot, valamint áttekinthetővé s jelentésselivé tegye a szituációkat. Kísérletek bizonyítják, hogy a csoportidentitás szerepe erősen függ például a kognitív bizonytalanság mértékétől (Hogg és Mullin, In: Forgas 2006).

Az előző eszmefuttatást érdemes kiegészítenünk Baumeister és Leary (1995) feltételezésével, akik a máshonnan is jól ismert *valahová tartozás szükségletére* hívják fel a figyelmet, amely az emberi természet alapvető sajátossága (Forgas, 2006).

Ugyanakkor Brewer a mellett érvel, hogy az összetartozás vagy másként *beleolvadási igény* együtt jelentkezik egy ellentétes szükséglettel, az *elkülönülés igényével*.

Következésképpen a fent nevesített két emberi szükséglet együttesen felelős a személy társas identitásáért, illetve csoportkötődéséért.

Továbbá a társas identitás kutatása terén, az *optimális mértékű különözés elmélete* szerint az emberek mindig olyan társas identitás mellett teszik le a voksot, amelyek egy adott társas kontextusban leginkább segít egyensúlyt kialakítani a beolvadás és valahova

tartozás szükséglete között. Az elmélet továbbá azt is megfogalmazza, hogy az az identifikáció az optimális az egyén számára, amely egyszerre szolgálja a saját csoporthoz tartozás igényét, illetve a saját csoportok és más csoportok közötti különbségtétel szükségletét. Valamint ugyanebből az elméletből az is kitűnik, hogy az emberek nem szeretnek olyan társas címkét használni önmaguk azonosítására, amelyek túl átfogóak, túl általánosak, illetve a másik véglet, túlságosan partikulárisak. Az elmélethez kapcsolódó kutatások összefoglalóan vizsgálták és bizonyították különböző kísérleti feltételek mellett az optimális megkülönböztetés kialakításának dinamikáját, módszerét (Brewer és mks, In: Forgas, 2006).

Absztraktabb szinten megfogalmazva, ezek a kutatások bebizonyítják, hogy létezik egy egymással ellentétes szükségletek, motivációk által működtetett szabályzó rendszer, amelynek az a funkciója, hogy fenntartsa az egyén kapcsolatát olyan társas csoportokkal, közösségekkel, amelyek kielégítik alapvető biztonságigényüket, illetve együttműködés iránti igényeiket.

Mint azt már jeleztük, az előbbi következtetések a kortárs kísérleti szociálpszichológia területéről származnak. A következőkben Ormay Antal Pál (1981) elméletét mutatjuk be röviden, amely a pszichoanalízis kategóriái mentén gondolkodik a társas énről, s amely összecseng az előzőekben mondottakkal. A szerző arra tesz kísérletet, hogy a Freud által alkotott személyiségstruktúrába illessze be a társas én fogalmát. Miután bemutatja Freud, E. Fromm és E. Erikson a témához szorosan kapcsolódó álláspontját, a következőképp fogalmazza meg koncepcióját:

„A csecsemő első társa az anyja. De a társas én igazi kifejlődéséhez az szükséges, hogy a kisgyermek lassan felfogja azt, hogy ő egyszersmind egy csoportnak is tagja. Természetesen az első ilyen csoport számára a család, de hamar rájön arra, hogy sokkal tágabb a világ, és bizony évekre lesz szüksége, amíg lassan megtanulja, hogyan viszonyuljon mindehhez ő mint egy személy. A társas lényé válás évei alatt szüksége van a felettes én útmutatásaira: amíg nem érti a helyzetét, magyarázatra van szüksége. De ahogy felnő, és személyiségének társas oldalát kifejleszti, lassan lemondhat a felettes énről. Ez a lemondás igen nagy megkönnyebbülést jelent, hiszen a felettes én működése problémákkal is jár. Amikor internalizáljuk szüleinket és tanítóinkat, személyiségüket, ideoszinkráziáikat és társadalmi félreértéseiket is belsővé tesszük. Az igazság az, hogy ha gondot fordítunk társas énünk kifejlesztésére, sokkal jobban fogjuk érteni helyünket a

világban, mint szüleink valaha is tették. Társas énünkkel értjük meg, hogy az együttműködés és a közösségben való lét mindnyájunknak javára válik. Ennek a felismerése a felszabadult öröm érzésével jár együtt, míg az együttműködés hiánya az üresség és veszteség, az elidegenedettség érzetét kelti, amely egyfajta büntudattal azonos.” (Ormai, 1981, Thalassa)

Társas énünk, a családhoz, társadalomhoz, különböző baráti csoportokhoz, az emberiséghez való tartozás élménye pozitív érzéseket implikál. Winnicott ezt a sem nem belső, sem nem külső teret, ahol a társas ént megélhetjük, átmeneti térnek nevezi. Erről jelen disszertációmban más helyen is szót ejtünk még.

Ormai A. elmélete részletes kifejtése kapcsán a szóban forgó fogalmat elhelyezi a társadalom struktúrájában is, amit itt nem részletezünk.

Ugyanakkor jelentős számunkra az a kibontás, amelynek során a szerző megmutatja, hogy egy terápiás csoport keretében miként tapasztalható a társas én. A csoport tagjainak reakcióit az anya-gyermek kapcsolat példázza. A csoport tagjai próbálnak leválni az anyáról, ugyanis, ha ez sikertelen, az identitás elvesztésének veszélye fenyeget. Amint az elkülönülés megszűnik, s már az én nem fél az önazonosság elvesztésétől, egy másfajta szorongás lép fel, amelynek tárgya a szeretett személy elvesztése. Ekkor egy archaikus társas én lép a színpadra, amely képes összehozni a csoport tagjait, melynek köszönhetően csökken az elkülönüléstől való szorongás. Ám ezzel párhuzamosan megjelenik az egyéniségvesztéstől való félelem, s ismét felbukkan a szorongás. Ez a folyamat addig tart, amíg mind az én, mind pedig a társas én meg nem erősödik, amíg a *külön vagyunk együtt* élménye ellentmondás nélkül átélhető.

Az előzőekben összefoglalt csoportdinamika segít megérteni számunkra a vallási közösségben zajló társas identitásformálódás jelenségét.

4.9. Vallás és identitás

A vallás és identitás kapcsolatának tárgyalásakor origóként kell megjelöljük E. Erikson ide vonatkozó munkásságát. Az egyén pszichoszociális fejlődésére vonatkozó elmélete természetesen teljes mélységében közismert, valamint magunk is több fejezetben utalunk rá, így nem indokolt a részletes bemutatás, csupán egy rövid összefoglaló.

A nyolc szakaszra osztott életútban, amelyet a 3. számú táblázat foglal össze, átmeneti egyensúly-állapotok, illetve válságok váltják egymást, ahol minden szakaszban

megtaláljuk a megfelelő identitástémát vagy feladatot, amelyet meg kell oldani. Erikson szerint nem mindegy, hogy egy adott periódus feladatát milyen minőségben oldjuk meg, hiszen az lényegesen befolyásolja egy következő szakasz „identitásstátuszát”. Amennyiben az aktuális életszakaszban kijelölt feladatainkat hiányosan vagy egyáltalán nem oldjuk meg, úgy azokat görgetjük magunk előtt, s szembetalálkozunk velük egy későbbi fejlődési stádiumban. Az elmélet szerint az identitáskrízis a személyiségfejlődés természetes része, feladatunk nem az elkerülés, hanem az identitás kikristályosítása.

3. számú táblázat

A pszichoszociális fejlődés Erikson nyomán

Fejlődési szakasz	Pszichoszexuális szakasz (Freud)	Pszichoszociális válság (Erikson)	Pszichospirituális válság (Meissner)
Csecsemőkor	Orális szakasz	Bizalom/bizalmatlanság	Hit, remény
Kisgyermekkor	Anális szakasz	Autonómia/kétségbeesés	Törelem, kontríció
Játszó kor	Fallikus szakasz	Kezdeményezés/ bűtűdat	Bűnbánat, mértékletesség
Iskoláskor	Látencia	Iparkodás/kisebbrendűség	Erősség
Serdülőkor	Pubertás	Identitás	Alázatosság
Fiatal felnőtt	Genitalitás	Intimitás/izoláció	Felebaráti szeretet
Felnőttkor		Generativitás/megrekedés	Szolgálat, buzgóság
Időskor		Integritás/kétségbeesés	Szeretet (agapé)

A nyolc stádiumban megjelenő pszichoszociális krízisek mindegyikére egyaránt jellemző a pszichológiai és a szociális meghatározottság. Tudjuk, hogy az elmélet értelmében minden stádiumban újabb és újabb társas kapcsolati mezőben kell biztonságot szerezzen az egyén. A fejlődés szociális jellegére utal az eriksoni fogalmak közül a szociális rend princípiuma, melynek megfelelően minden fejlődési lépcső egy-egy társadalmi intézménnyel áll szoros kapcsolatban. Az elmélet alkotója szerint az individuális fejlődés

és a társadalmi intézmények közötti hidat a *ritualizáció* képezi. A ritualizációk a fejlődés során az ember számára megteremtik azt a keretet, amelyek segítségével egyre közelebb kerülhetnek a magatartási orientációkhoz és biztonsághoz. Ugyanakkor Erikson megmutatja, hogy a ritualizációk megkövesedése, bemerevedése a fejlődés kerékkötője is lehet.

Számunkra természetesen igazán az fontos, hogy Erikson miként járult hozzá a valláslélektan elméletéhez. Tudni kell, hogy Erikson önálló valláslélektant nem alkotott. A kérdésre vonatkozó elképzeléseit döntő részt életrajzok keretében fejtette ki.

A legismertebb, magyar nyelven is megjelent, *A fiatal Luther* című tanulmányának rövid bemutatására a következő fejezetben vállalkoztunk (Erikson, 1991).

A továbbiakban még néhány elméletalkotó elképzeléseit ismertetjük a vallás szerepéről a személyiség fejlődése során, anélkül, hogy áttekintésünket teljesnek tekintenénk.

A transzcendenssel kapcsolatos élmények és vélekedések minden életkorban foglalkoztatják az embert, de ezen belül is kitüntetett időszaknak tekinthető a serdülő- és ifjúkor, azaz az identitáskeresés időszaka, ilyenkor radikális változások következnek be a vallásos vélekedésben is (Schweitzer, 1999). Az életútelemzéseken alapuló kutatások eredményei szerint ilyenkor szilárdul meg a valláshoz való hozzáállás. A jelentős életesemények között szereplő „megtérésélmények” időbeli eloszlása is azt mutatja, hogy az efféle spirituális élmények a 13-20 év közötti korcsoportban a leggyakoribbak (Pataki, 2001; Schweitzer, 1999). Erre az életkorra jellemző, hogy az értelmi fejlődés eljut a formális műveleti szakaszba (Piaget), megnő az érdeklődés az elvont dolgok iránt, megjelenik az absztrakciós képesség. A kognitív érés a gyerekek által prezentált bibliai történetértelmezéseken is nyomon követhető (Schweitzer, 1999). Piaget rendszerével párhuzamba állíthatók Kohlberg erkölcsi ítéletalkotás-skálájának szakaszai, a formális műveleti szakaszba lépve változik az erkölcsi gondolkodás is. Kohlberg szerint az erkölcsi fejlődés posztkonvencionális szintje olyan absztrakt gondolkodást feltételez, melyre a formális műveleti szakaszba lépés előtt nem képes a személy. Schweitzer rámutat, hogy az erkölcsi ítéletalkotáshoz hasonlóan a vallási ítéletalkotásnak és a hitnek is vannak fokozatai, melyek a gondolkodás jellegét tekintve megfeleltethetők Kohlberg szakaszainak. A fejlődés végcélját tekintve viszont Schweitzer nem fogadja el a kohlbergi teleológiát. Szerinte a végső cél nem a vallási fejlődés, hanem az egyes fejlődési stádiumok minél teljesebb átélése, a vallásos életcél megvalósítása (Schweitzer, 1999)

A fejlődés során a formális műveleti szakaszban a hit is egyénivé és gondolkodóvá válik (Fowler, In: Schweitzer). Az ifjúkorra jellemző vallásos elköteleződés vagy éppen ellenkezőleg, a vallástól való eltávolodás egy olyan döntési-választási helyzet, melynek végkifejletére – az identitás más részeihez hasonlóan – az életpálya korábbi tapasztalatai is nagy hatást gyakorolnak. Az ifjúkori istenképnek egyaránt szerves alakító tényezője a csecsemőkorban kialakult ösbizalom vagy bizalmatlanság (Erikson), az anyával való egybefonódás élménye (Kohut, In; Schweitzer, 1999), a felnagyított apakép vagy éniideál tekintélye (Freud). A szimbolikus gondolkodási rendszer fejlődése azonban lehetővé teszi, hogy a gyermekkor végére elkülönüljön egymástól a szülőkép és az istenkép. A serdülőkor folyamán a magányt feloldó barátság élménye, az idealizálásra való hajlam, az erkölcsi kudarcélmények és a vallással szembeni bizalmatlanság hatására megformálódik az absztrakt, személyes istenkép (Vergote, In: Schweitzer, 1999).

A vallásos érdeklődés felkeltésében kiemelt szerepe van a családi szocializációnak, a hagyományoknak, hiszen a pozitív családi tapasztalatok elősegítik a gyerek későbbi valláshoz való kötődését, míg a negatív élmények az eltávolodás irányába mozdíthatják. A vallási fejlődés, a vélekedés és értékrendszer kialakulása viszont a kortárs csoportok, az intézményes nevelés és az aktuális társadalmi-kulturális eszmerendszerek hatására célzott vallási szocializáció nélkül is bekövetkezik (Schweitzer, 1999).

5. fejezet

Erik. H. Erikson pszichoszociális fejlődésmélete

A fiatal Luther című írás tükrében

Erikson ezen műve kutatásunk számára egy igazi iránytű, hiszen egy olyan jelentős ember, mint Luther Márton életútjának rendkívüli elemzését kapjuk. Mint tudjuk, ezen kiemelkedő szellem életútját a vallás, illetve az Istenhez való viszony markánsan meghatározta. Erikson az elemzés során számtalan elérhető forrást használ fel, amelynek segítségével pszichológiai, szociológiai, vallástörténeti, valamint társadalmi-gazdasági kontextusba helyezi a lutheri életutat. Természetesen Eriksonnak ezt a pszichobiográfiai művét számtalan kritika érte a pszichohistória műfajának oldaláról, továbbá a történészek soraiból is. A kritikák többek között a források hitelességére s a következtetések merészségére vonatkoztak.

Számunkra mégis, hibáival együtt, lélektani szempontból azért kiemelkedő jelentőségű a mű, mert a pszichoanalízis fogalomrendszerét segítségül hívva megmutatja, miként formálódik a vallásos életút és Istenhez való viszony a gyermekkor és serdülőkor függvényében, illetve, hogy ezen belül az apa és az anya mint elsődleges szelf-tárgy miként formálja az istenképet Luther életében.

Jelen helyen nem mutathatjuk be a mű egészét, illetve nem fogjuk végigkísérni az egész életutat, de mindenképpen az eredeti forrás szövegkörnyezetében idézünk fel néhány, Erikson által definiált fogalmat, amely saját vizsgálódásunk számára különösen fontos.

Az életútelemezés kiindulópontja az a drámai esemény, amikor is a fiatal Luther Márton 1507-ben, az erfurti kolostor kórusában „örjöngeni kezdett”, s „*egy bika hangján üvöltötte: »Ich bin's nit! Ich bin's nit!«, illetve »Non sum! Non sum!«*”.

A kórusbeli dühroham azért keltette fel Erikson érdeklődését, mert úgy vélte, hogy a „*Nem vagyok!*” felkiáltás egy igen sajátos identitásválság részét alkotja.

Az örjöngési jelenetből indulva, melynek végén Luther a földre zuhant bontja ki a szerző a már jól ismert életciklus-elméletét, minden olyan fogalmat, amelyet a fejlődéslélektanban azóta is használunk, eredetileg a lutheri életút kontextusába ágyazottan ismerhetünk meg a mű olvasása során.

Erikson a szituációt a következőképp értelmezi. Szerinte a „*Nem én vagyok!*”, illetve a „*Nem vagyok!*” kiáltás valójában az Újszövetség egyik részére utal; Luther „*akkor esett a földre, amikor azt olvasta Krisztusról, hogy »ejecto a surdo et muto daemonio«, azaz Krisztus meggyógyított egy embert, akit megszállva tartott egy »néma és siket lélek«*”.

„*Ez pedig nem lehetett más, mint utalás Márk evangéliumának következő passzusára: »A sokaságból így felelt neki valaki: Mester, elhoztam hozzád a fiamat, akiben néma lélek van.«*” (38.)

„*A szavak, melyek Luther dührohamaiban hangzottak el, nyilvánvalóan azt a hatalmas belső szükségletet fejezték ki, hogy tagadjon egy vádat: »Nem vagyok az, akinek apám mond, és amit lelkiismeretem, rosszabb pillanataiban, rám próbál erőltetni«.*

„*Azt mondhatjuk, hogy a roham verbális részében (»Nem vagyok!«), éppen azt tagadta, amit az apa mondott, nevezetesen azt, hogy Márton inkább megszállott, mint szent.*”

A roham tehát egyszerre egy tudattalan megfelelés az apának és rejtett lázadás a szerzetesrend ellen. A kórusbeli őrjöngésből lassan előbukkan az ifjúkorban konfliktust okozó, tudattalan ödipális helyzet:

"...huszonéves korában Luther még csak egy túlérzékeny és megsebzett lelkű fiatalember volt, aki egyáltalán nem tudta megfogalmazni, hogy voltaképp mi űzi és mi bántja őt. A legnagyobb terhe pedig minden bizonnyal nem egyéb volt, minthogy apja csak a legnagyobb vonakodások árán, csúnya szitkozódások közepette adta áldását fia egyházi pályájára." (51)

Az életút elemzése kapcsán igen esszenciális megfogalmazást kapunk arra vonatkozólag, hogy miért olyan fontos az ideológia, illetve koherens világkép a korosztály számára. Ezen megállapítás egyértelmű újraigazolást nyer saját kutatásunkban is, amint azt később látni fogjuk, hiszen interjúalanyaink intellektuális érdeklődését is ez motiválja leginkább.

„... e korcsoport számára az ideológiák rendkívül leegyszerűsített, ám igencsak határozott választ adnak az identitáskonfliktus következtében előálló belső bizonytalanságokra, sürgető kérdésekre. Az ideológiák az ifjúság nagyfokú becsületességigényét és őszinte aszketizmusát, ugyanakkor izgaloméhségét és buzgó felháborodását terelik mederbe – egészen addig a társadalmi határig, ahol a

leghevesebben dűl a konzervativizmus és a radikalizmus küzdelme. Ezen a határon fanatikus ideológusok szorgoskodnak, és pszichopata vezérek végzik a piszkos munkát; de ugyanakkor vannak igazi vezető egyéniségek, akik tartalmas, szolidáris viszonyokat teremtenek.” (57)

Amiként Erikson elérkezik Luther Márton életútjának elemzése során a kolostorban töltött időszak lélektani szerepének boncolgatásához, megfogalmazást nyer a jól ismert moratórium fogalma, mely számunkra is egy értelmezési keret az új vallási mozgalmakba megtérés kapcsán. Egy védett térben való önkipróbálás nagyon fontos szerepet tölthet be az identitással összefüggő későbbi döntések végleges meghozatala szempontjából.

„A társadalom, amely tisztában van azzal, hogy a fiatalok legrajongóbb elkötelezettségeiket is gyorsan meg tudják változtatni, hajlandónak mutatkozik arra, hogy haladékat, úgynevezett moratóriumot adjon nekik, türelmi időt arra a szakaszra, amelyben így már nem gyermekek ugyan, de cselekedeteik és alkotásaik mégsem döntőek jövőbeli identitásuk szempontjából. Luther idejében a kolostor volt, legalább is többek számára, egy lehetséges pszichoszociális moratórium, egy lehetőség arra, hogy az ember elhalaszthassa döntését arról, hogy valójában mi is ő, és mivé szeretne válni. Kilépett szerzetesnek lenni még Luther korában sem volt lehetetlen, a szerzetesrend elhagyása nem jelentett feltétlenül stigmát, ha az illető csendben, az előírásoknak megfelelően lépett ki.” (58)

Egyet kell értenünk Eriksonnal, amikor megfogalmazza, hogy az ideológia keresése milyen elengedhetetlen ebben az életkorban, ugyanakkor milyen kockázatokkal jár az elköteleződés, milyen nehezen lehet levetkőzni egy korán felvállalt értékrendszer, világképet, illetve, hogy egy-egy ideológiai hatásra meghozott döntés milyen hosszan beárnyékolhatja az életutat.

„Az igazsághoz tartozik azonban, hogy egy ifjú embernek valamilyen módon azonosulnia kell azzal az eszmerendszerrel, amellyel életében először találkozik – hacsak nem dönt úgy, hogy ideológiaéhségének éveiben is fenntartja elkötelezetlenségét. Megeshet azonban, hogy az az eszmerendszer, amely először útjába akad, gyatra ideológiai tápláléknak bizonyul; keveset ad ahhoz, amit felnőtt individuumként nem

tudott még gyermekkori problémáiból tudatosítani, s kevés azokhoz a visszafordíthatatlan döntésekhez képest is, amelyek már gyülekezni kezdenek benne.”
(126)

Saját kutatásunk szempontjából szintén figyelmet érdemlő, hogy Erikson igen részletesen írja le azt a viszonyt, amely Luther és apja között létezett, s annak dinamikai és tartalmi elemei gyakran segítenek nekünk megérteni a fiatal identitáskrízisének lényegét.

„Márton, még ha halálosan rettegett is az apjától, soha sem tudta őt igazán gyűlölni, csakis szomorú lehetett miatta. Hans pedig, bár sohasem volt képes arra, hogy a gyereket közel engedje magához, és olykor gyilkos indulatokra gerjedt ellene, nem tudta őt messzire elengedni. Mélyen és kölcsönösen kötődtek egymáshoz; ezt a kapcsolatot egyikük sem tudta, de nem is akarta volna megszüntetni, miközben egyikük sem volt képes arra, hogy valami pozitív értelmet adjon neki.”(89)

Később szintén megjelenik a kötés feszült, ambivalens jellege.

„Hans ambícióit legidősebb fia köré összpontosította, akivel hol durván és erőszakosan bánt, hol pedig megpróbálta őt magához vonzani, mégpedig, azt mondhatnánk, szentimentális eszközökkel. Ez életveszélyes párosítás.” (91)

Luther apjától nem volt idegen a fizikai fegyelmezés, testi fenyítés, bár tudnunk kell, hogy ebben a korban más, ugyanilyen társadalmi rétegbe tartozó családokban is előfordult hasonló.

„Márton azonban a jelek szerint nemegyszer észrevette, hogy apja nyilvánosság előtti fegyelmezett énje mögött egy nekivadult, olykor alkoholtól fűtött impulzivitás rejlett, amelyet családjában élt ki, és csak ott mert kiélni, de ott is a szigorú háziúr és az igazságos bíró álarcát magára öltve.” (91)

Mint az jól ismert az eriksoni pszichoszociális fejlődési modellből, az identitáskrízis egyik lehetséges kimenetele az identitásdiffúzió, amely Luther Márton életének egy szakaszában is kitapintható volt, s a műben árnyalt leírást kapunk róla.

„Az identitásdiffúziónak azt a szélsőséges formáját, amely nagymérvű stagnáláshoz és regresszióhoz vezet, leginkább az jellemzi, hogy az illető nem bízik többé az időben, az idő puszta megélése is nehézséget jelent neki. Az időt úgy lehet megállítani, hogy az ember nem hajlandó tudomásul venni a nappalok és az éjszakák, a tevékenyebb és a visszavonultabb periódusok, a munkára vagy az emberi kapcsolatok ápolására, illetve az egyedüllétre, az elmélkedésre, a zene élvezetére való időszakok váltakozását. Előfordulhatnak olyan tünetek is, amelyek a katatón állapotok határát súrolják.” (143)

Tehát az identitásdiffúzió egyik sajátos jellemzője az időhöz való megváltozott viszony, ezért minden olyan szervezet, közösség, intézmény, jelen esetben a kolostor, mely átvállalja az idő strukturálását, sokat segít a fiatalnak a felszínen maradásban.

Az identitásdiffúzió egy másik jellemzője a szexuális identitás szorongással teli formálódása, illetve a szexuális moratóriumnak nem kellő kihasználása, ahol bárki szabadon tapasztalhatja meg saját szexuális vágyait az elköteleződés kényszere nélkül. Optimális esetben ekkor tanulhatja meg egy fiatal kontrollálni saját szexusának dinamikáját a másik nem felé közeledés során, illetve egy egészséges egyensúlyba hozni a fantáziát és a realitást.

„Legfőképpen pedig az intimitástól való szégyenlős tartózkodás jellemző az ilyen emberre. A másik személlyel – akár férfival, akár nővel – való fizikai közelség a másikba való beolvadás vágyát ébreszti fel benne, egyszersmind azt a félelmet is, hogy elveszíti autonómiáját, egyéniségét. Van benne egyfajta biszexuális diffúzió, amelynek következtében az ilyen fiatal nem tudja, hogyan érintse meg a másik embert szexuálisan vagy szeretetből. Autoerotikus álmainak lázas egyesülései és a másik nem jelenlétében érzett teljes elkülönültsége között iszonyatos az ellentét.” (144)

Mint ismeretes, ennek a az életszakasznak egy elháríthatatlan feladata a párválasztás, illetve pályaválasztás, amelyet az identitásdiffúzió állapotában előszeretettel halogatnak a fiatalok, miként azt Márton is tette.

„Minden valószínűség szerint éppen a pályaválasztás és a házasság volt az a két elköteleződés, amelytől Mártonnak mindenáron meg kellett szabadulnia.”(145)

Az ifjúkor már korábban is megfogalmazott, igen markáns jellemzője egy mértéket adó értékrend megtalálása, amely Márton esetén jelentősen eltért a családból hozott alapoktól.

„Ilyen esetekben az abszolút és végső értékek keresésének szükséglete gyakran csak akkor tud kielégülni, ha a keresett értékek idegenként állnak szembe mindazzal, amit az ember tanulás útján sajátított el.” (145)

A hozott, a személyiségfejlődés során interiorizálódott értékekkel való szembefordulás kapcsán definiálja Erikson a negatív identitást.

„Negatív identitáson olyan identitást értünk, amelynek megvalósítása csak intő jelek ellenére történhet, amelyre az egyén csak meghasadt lélekkel törekedhet, de amelynek megvalósítására mégis kényszerítve érzi magát, teljes odaadását nyilvánítva. Az ilyenfajta lázadás nagy ügyek szolgálatába állhat, és ha bekerül egy nagy, kollektív tiltakozó mozgalom áramába, akkor a tagadással együtt a megújulást segíti elő.” (145)

Az ekkor formálódó értékrend szoros tartozéka a létezés értelméről, születésről, életről, halálról való gondolkodás, rendszerteremtés. Ezt gyakran kísérheti egyfajta metafizikai szorongás, amelyre gyakori válasz egy kreált világba való menekvés.

„Amikor az ember nem tudja magát gondolkodó, tehát létező lényként stabilizálni, felülkerekedik benne a pánik érzése. Ez a pánik az alapja mítoszteremtéseinknek, metafizikai elgondolásainknak, továbbá annak, hogy mesterségesen létrehozunk »ideális« valóságokat, amelyekben mi magunk leszünk és maradunk is a középponti realitás.” (159)

Erikson szerint a felnőtt, egészséges identitásnak épp az a egyik jellemzője, hogy az ember képes előre- és visszatekinteni, képes az életét *folyamatos perspektívában* látni.

Véleménye szerint az *én megdermedésének borzongató érzését* úgy győzhetjük le, ha képesek vagyunk kontextust váltani s rálátni arra a társas világra, ahol szükség van ránk, s nekünk is szükségünk van másokra. Megfogalmazza, hogy a hitre csak akkor vagyunk képesek, ha megtanuljuk legyőzni magunkban a bizalmatlansággal és elhagyatottsággal

kapcsolatos érzelmeinket. Vagyis, amennyiben a pszichoszociális fejlődés legelső periódusának dilemmáját feloldottuk.

Erikson nagyon jelentős szerepet tulajdonít azoknak a rítusoknak, amelyek segítik a fiatalokat a felnőtté válás folyamatában, amelyek mintegy szimbolikus eszközökkel jelölik ki a jövő feladatait.

„A társadalomtól függ, hogy mindez hirtelen, nagy megrázkódtatást okozva történik-e meg az ifjú emberrel. Vannak kultúrák, amelyek a gyermek- és ifjúkorban olyan szimbolikus szertartásokkal készítik fel őt erre, amelyek hatásosan előre jelzik az Énre leselkedő veszélyeket. Más kultúrák korlátozzák és visszatartják öntudatának kialakulását. Vannak azután olyan kultúrák is, amelyek bizonyos mágikus rítusokkal és megerősítésekkel látják el, s ezek révén válik szilárdan előre meghatározott identitással rendelkező csoporttaggá. Megint más kultúrákban megtanítják őt azokra a társadalmi és technikai eljárásokra, amelyek segítségével szembeszállhat a fenyegető hatalmakkal, legyenek ezek ellenségek, vadállatok vagy gépek. Az ifjú ember minden esetben benne találja magát egy egyetemes szisztémában, amely szilárd hagyományokon nyugszik, és belátható jövőt ígér.” (164)

Ugyanitt fogalmazza meg Erikson azt a figyelemre méltó meglátását is, hogy ezek a rítusok vagy ceremóniák, amelyek igen régiak és mélyről fakadnak, nem hatnak minden időben. Olyankor ugyanis, amikor átütő társadalmi-gazdasági átalakulások zajlanak, ezen beavatások üzenete, jelentése megváltozik. A modernebb szertartások viszont gyakran nélkülözik a mágikus erőt, ezért ezek során a fiatalok nem tudják átélni azt a *szent borzadályt*, amely a hatékony tapasztaláshoz szükséges. Ezen megállapítása érvényes lesz a saját kutatásunkban szereplő fiatalokra is.

Az életútelelemzésből nyomon követhetjük, hogy Márton apja, Hans a fiát korántsem szánta spirituális pályára, ügyvédet szeretett volna belőle faragni. Így érthető, hogy miért tekinthető a szerzetesrend választása az apjával való szembehelyezkedésnek vagy negatív identitásnak.

„De ne felejtsük el: Hans azt szerette volna, hogy a fia politikailag legyen ambiciózus, mégpedig egy új, világi értelemben, s ne a spirituális javakat keresse. Ennek figyelembevételével érthetjük meg, hogy szerzetesrendbe lépése miért jelentette egy negatív identitás választását. Lázadása nemsokára abban mutatkozott meg, hogy szerzetesebb akart lenni a szerzeteseknél.” (185)

Rövid bemutatásunkban még csak részben szoltunk a jellemzett életkort leginkább végigkísérő erőteljes ösztönkésztetésekről, amely igencsak meghatározták Márton szerzetesi léthez való viszonyát, illetve saját lelkiismeretével vívott küzdelmeit, valamint az intellektualizálódás irányába tett próbálkozásait.

„A serdülőkor az az életszakasz, amikor az egyén a leginkább úgy érzi, hogy teljesen ki van szolgáltatva ösztönei zabolátlan megnyilvánulásainak, egyszersmind ez az életszakasz, amikor leginkább igényli a túlszisztematizált eszméket és a túlértékelt szavakat, amelyek a rend látszatát keltik belső világában.” (193)

Tehát egy átfogó ideológia, amely például kiterjed a szexuális viselkedés szabályozására is - bár lehet, hogy csak átmenetileg - képes az intellektus eszközével az ösztöntörekvések megfékezésére, a manifesztáció elhalasztására.

„A Mártonban lévő, nagymértékben elfojtott és – hogy úgy mondjuk – pallérozatlan düh és gyűlölet végül rendkívül zavaró módon fog kitörni. Nem meglepő, hogy ő maga jegyezte meg: gyakran éppen maga a szentmise celebrálása gerjesztette őt nagyon is profán hangra. Ugyanakkor nem lehet kétségünk afelől, hogy ebben az izgatott fiatalemberben az egyéb feszültségek mellett a szexuális feszültség is jelen volt, s hogy túlzó lelkiismeretességében a szexuális feszültséget a szexuális bűnnel azonosította.” (229)

Erikson leírja, hogy milyen fokozatosan volt csak képes Luther elismerni, hogy életünkben az ösztönöknek milyen fantasztikus ereje van.

Ezt felismerve követelte, hogy „... a szerzetesek csak harmincéves korukban tegyenek fogadalmat, amikor a nemi gerjedelmek már túl vannak a csúcsponton, az ember azonosságtudata szilárdan meggyökeresedett, és ideológiai hajlíthatósága is véget ért.” (332)

A szerző hangsúlyozza, hogy amennyiben a személyiségfejlődés optimális utat jár be, úgy a pszichoszexuális energiákat nem csupán elfojtani lehet, hanem szublimálni, amelynek következményei inkább építőleg hathatnak az egyénre.

„Feltételezzük, hogy a pszichoszexuális energiákat szublimálni lehet, ugyanígy fel kell tételeznünk, hogy az ember meg tudja tanulni (és meg is kell tanulnia), hogy adott pszichobiológiai és pszichoszexuális tulajdonságaiból kiindulva hogyan hozza létre kreatív alkalmazkodásának primér módozatait.” (254)

Luther a hit megszilárdulásának folyamatát is összefüggésbe hozza a libidó megfelelő kontrolljával. A hittel akkor nyerünk, ha az erőteljesen és meggyőződéssel fejeződik ki, egyébként pusztító hatású.

„Komolyan venni valamit tehát nem azonos a hitbeli kinyilatkoztatással. A szavak nyíltsága még nem jelent hitet. Komolyan venni azt jelenti, hogy az ember azonosul egy ideológiával a megújulás folyamatában, hogy libidinózus törekvéseit sikerrel szublimálja, az felszabadult alkotóképességben tükröződik.” (304)

Erikson igen árnyaltan és részletesen mutatja be Luthernek azt az erőfeszítését, amelyet minden nehézség ellenére az Isten felé vezető út megtalálására fordított, s amelyet valójában nem tudott igazán érezni, csak akarni.

„Az igazság az, hogy ez a potenciálisan olyan szenvedélyes ember rájött arra, hogy egyáltalán nem tud érezni, ez pedig végső soron a kényszeres jellem osztályrész. Vagyis nem tudja birtokba venni azokat az érzéseket, amelyeket olyan kétségbeesetten ki akart csiholni magából, olykor viszont (mint például a kórusbeli rohamnál) az érzések vették birtokba őt, mégpedig főbiás félelem és éktelen düh formájában.” (237)

Tudjuk, hogy Erikson egyértelműen pszichoanalitikus orientáltságú, így a biografikus elemzés során nem meglepő, hogy nem csupán az apával való kontaktus kerül bemutatásra, hanem a korai anya-gyermek kapcsolat is, illetve annak hitre gyakorolt hatása.

„Tudattalanunk elraktározza gyermekkorunk korai, preverbális szakaszának képeit. Mielőtt még megismerjük a dolgokat a maguk elkülönültségében és a neveket a maguk

különbözőségében, bizonyos alapvető létezési módokról szerzünk tapasztalatokat. Valamikor úgy éreztük, egyek vagyunk az anyai mátrixszal, ahonnan az élethez fontos dolgokat kapjuk: nemcsak az ennívalót, hanem mindent, amit megerősítésként, amit létezésünk igényeként éltünk meg: személyes melegséget, érzékeink és várakozásaink táplálását.” (203)

Bár az elemzés korábbi részéből tudjuk, hogy Luther életében az autoriter apa elfojtatta a már jóval korábban létező, érinthető, tapintható anya emlékét, mégis az anya szimbóluma az, mely felismerhető a később megfogalmazott lutheri filozófiában.

„Luther passzivitásának teológiai és egyszersmind pszichológiai képlete: az imádság állapotában lévő ember. Ez olyan állapot, amelybe tökéletes komolysággal gondolja el és mondja ki, amit csak Istennek mondhat: Tibi soli peccavi, egyedül előtted vétkeztem, nem valamely személy vagy intézmény előtt, hanem egyedül Isten, az én Istenem előtt.” (300)

Az imádság állapotában, illetve a passzivitásban pedig ott találjuk a mindenkori anya szimbólumát, mondja Erikson.

„Ebben a fajta passzivitásban nemcsak annak emléke van benne, amit kaptunk, hanem azonosulásunk is a tápláló személlyel: az anyával. Egy jó dolog nagyszerűsége abban van, hogy átfolyik másokba. Azt hiszem, Luther végül a Bibliában találta meg ezt az anyát, akit el tudott fogadni: a Bibliában talált arra a bőségre, amely előtt meg tudott nyílni, és amelyet másoknak is át tudott adni: végül is ő fia lehetett egy anyának.” (301)

Erikson az alábbi gondolatok keretében összegezi a lutheri identitáskrizis dinamikáját, összhangban reagálva annak emocionális, valamint kognitív elemeire egyaránt.

„Énünk és lelkiismeretünk relatív természetéhez tartozik, hogy miután az én magához tér zsarnok lelkiismerete hangos vádaskodásaitól, az ember kezdi komolyan venni, amit megtanult hinni, érzései pedig a pozitív lelkiismeret érzéseivé válnak: hit, meggyőződés, erély, felháborodás - csupa olyan szubjektív állapotok, amelyek alapvető tartozékai egy szilárd azonosságtudatnak, és - melleleg - nélkülözhetetlenül szükségesek mások azonosságtudatának megerősítéséhez.” (303)

Amint azt jelen elemzésünk elején jeleztük, nem volt célunk az Erikson által végigkövetett lutheri életút ismételt teljes bemutatása, csupán néhány lényeges fogalom kibontása.

Az alábbi részlettel szeretnénk összefoglalni a serdülőkori identitáskrizis komplexitását:

„A kései serdülőkor válsága jelezheti már az érettebb kor válságait. Ugyanakkor visszahathat az élet legkorábbi kríziseire, a létezés egésze iránti bizalomra vagy bizalmatlanságra. Az, hogy a serdülőkori identitásválság kataklizmájában egyszerre jelen van az élet legkorábbi és legutolsó krízise, talán érthetővé teszi, miért van az, hogy a vallásban vagy a művészetekben kreatív emberek gyakran a pszichózis határán állnak. S később mégis emberfeletti képességekről tesznek tanúbizonyságot abban, hogy az életnek teljes értelmet adjanak.” (379)

Erikson az életútelemzés több pontján igyekszik olyan általánosan érvényes megállapításokat tenni, amelyekkel kiválóan rajzolja meg Luther teológiai fejlődésének és az ember pszichológiai érésének párhuzamát.

„Életünk háromféle téri-idői elrendezésben folyik. Az egyes embereket a hangsúlyok váltakozásai különböztetik meg egymástól. Az idő egy részében vágyaink uralnak bennünket, vagy pedig éppen ellenkezőleg, a lelkiismeret parancsa érvényesül, az idő nagy részét azonban a domináns én terében és idejében éljük le, függetlenül attól, hogy a szellem, a kard vagy a pénz totalitárius hatalma milyen világképet igyekszik ránk kényszeríteni.” (319)

Összefoglalóan tehát elmondhatjuk, hogy Erikson munkájának központjában az identitás fogalmának pszichoanalitikus értelmezése áll. Összevetve az általa használt énfogalmat a posztfreudiánus énszichológiával, a perszonális (személyes) ént megkülönbözteti a szociális éntől. A személyes én élményhátterét az egyéni életrajz, illetve annak folyamatos, szubjektív meg- és átszerkesztése alkotja. Erikson énidentitás-leírása felöleli az egész énrendszert, vagyis a személyes és társadalmi identitást egyaránt. Erikson a fentiekben röviden idézett munkájával a tudománytörténeten belül megalapozta a pszichohistória tudományos diskurzusát, azáltal, hogy az identitás fogalma tartamilag kibővült, szemben a szelf elméletével.

6. fejezet

Vallási élmény és rítus

A vallásos élmény összetételének, illetve eredetének kérdését komplexitása ellenére hosszú ideig a *vallásos hajlam* fogalmaival magyarázták. Az olyan kifejezéseket, mint a *tabu* és a *mana* úgy fogták fel, mint amelyek magyarázó értékkel bírnak. Így például R. Otto a vallásosságot a *Szentséghez* kapcsolódó, egyfajta örökölt érzésként vagy érzékként írta le. Úgy vélte, hogy a vallásos élmények közös vonása egyfajta sajátos „misztikus” jelleg. Az élmény „óriási és misztikus” jellege az ijesztő és megnyerő valósággal való találkozás következménye (R. Otto, 1917). Mások, mint F. Schleiermacher úgy gondolták, hogy leginkább az abszolút függés érzése volt a vallásos élmények hátterében.

M. Eliade (1988) úgy véli, hogy a vallásos élménynek van egy sajátos tartalma, amely hasonló a különböző kultúrák közt, illetve mindegyikre jellemző. Ugyanakkor egyet kell értsünk Eliadéval abban, hogy lehetetlen ezt az élményt leegyszerűsíteni, lefordítani vagy leírni a szociális, kulturális vagy pszichológiai folyamatok terminusaiban anélkül, hogy ne esne szét a lényege, vagy ne sérülne. A vallásos hitnek van viszont egy különös, egyedi jellege. Eliade századokra visszamenőleg és más-más vallásoknál vizsgálta azt, amit ő „emberi vallásosság”-nak nevezett. Ez a „vallásos állandó”, úgy tűnik, generációról generációra továbbél.

A vallással foglalkozó fenomenológusok megfigyelik és leírják ezeket a sajátosságokat, de nem foglalkoznak azok pszichológiai és szociológiai feltételeivel, illetve okaival. Mindamellett azonban, hogy a jelenség szintjén akarnak maradni, és a speciális vallási élményekről csak megfigyeléseket közvetítenek, gyakran oki magyarázatokkal is szolgálnak.

Az ember vallásosságára szolgáló okfejtéseknek ezeket a típusait azonban kritikusan kell fogadnunk. A fogalmak, amelyeket arra használ, hogy magyarázza velük a dolgokat, úgymond betagozódnak az adatokba, amelyeket magyarázni akar. A magyarázó tartalmazza a magyarázandót. Így azt a kérdést, hogy „*miért vallásos az ember?*” gyakran azzal válaszolták meg, hogy az ember azért vallásos, mert az ember vallásos, ami egy körben forgó okfejtés, valójában semmilyen új originális okot nem találunk benne.

Saját professziókra utalva, ez a pszichológus szempontjából a speciális motivációk és szükségletek feltárását jelenti, tehát ez állhat egy-egy ilyen kutatás háttérében.

6.1. A megtérés élménye

Esszenciálisan meg kell fogalmazzuk, hogy a valláslélektanban miként definiálják a megtérést, illetve annak milyen tipológiájával találkozhatunk a szakirodalomban.

A misztikus élmény, az újjászületés, illetve megtérés fogalmak gyakran fordulnak elő egymás környezetében az ide vonatkozó írásokban, de semmiképp sem szinonim kategóriákról van szó. A misztikus élmény az emberen túlmutató tágabb valóság létezésének, meglétének és hatásának elementáris erejű megtapasztalása, illetve az ezzel való kapcsolatba kerülés, hangsúlyozza egy korai megfogalmazásban James.

Egy másik leírás a misztikus élmény egyszerre emocionális és kognitív oldalát hangsúlyozza, ahol fokozott tudatosság és jelenlét érzékelhető. A misztikus élmény átélői leírásában közös, hogy az túl van minden érzékszervi érzékelésen, s talán épp ebben keresendők az élmény leírásának nehézségei. Egy szintén elementáris további jellemzője ezeknek az élményeknek az éniidentitás eltűnése, feloldódása, a kozmoszsal való teljes egység átélése s ezzel párhuzamosan a kozmikus tudatosulás. Az egységélmény megtapasztalását szinte mindig öröm és boldogság érzése kíséri, s ezzel támasztható alá, hogy a misztikus élményt úgy is szokás megragadni, mint a szeretet átélésének egy sajátos, emelkedett formáját, amely nem összetévesztendő természetesen az affiliációs szeretettel (Averil, In: P. Tóth Béla 1996).

Az eddigieket bővíti ki még R. M. Bucke leírása, aki az élmény jellemzéseként említi az univerzum életének és rendjének átélését, az intellektuális megvilágosodást, erkölcsi emelkedettséget. További sajátosságként emeli ki a halhatatlanság érzetének megjelenését, illetve az örök élet tudatát.

Az újjászületés-élmény egy speciális misztikus élménynek tekinthető, ahol a megújulás tudata, a felülről születés, új kezdet motívuma a legmarkánsabb.

Az újjászületés-történetek kapcsán érdemes látnunk, hogy nemcsak a Biblia van tele megtérés-, újjászületés történetekkel, de például találunk ilyet az Ozirisz-Iszisz mítoszokban vagy az indiai jógyagyakorlatokban. Ezek mind azt a tudást fejezik ki, azt a szemléletet tükrözik, hogy az ember testi születése még nem egy kerek, lezárt történet, hiszen a szellemi megszületésére, vagyis újjászületésére is szükség van. Az újjászületés feltételezi a halállal való szembenézést élményét, az alvilág bejárását, a halálon való

átmenés megtapasztalását, illetve az onnan való visszatérést, vagyis a „feltámadást”, az újbóli, szellemi értelemben való megszületést.

Tovább lépve a megtérésre, úgy sűrítjük össze a mondanivalót, hogy a megtérés az újjászületés erkölcsi vetülete. Valójában az egyén ilyenkor egzisztenciális értelemben irányváltóztatás folyamatán megy át. Amint azt az új vallási mozgalmak hívei kapcsán is látni fogjuk, az élmény mély megrázkódtatásként, egzisztenciális krízisként is megjelenhet, de találkozhatunk lassú, fokozatos érlelődéssel jellemezhető lelki átalakulással is, mely megtéréssel zárul.

Az újjászületésről és megtérésről egyaránt elmondhatjuk, hogy élményszerűen lezajló átalakulás, amelynek algoritmusai nem más, mint: 1. *identitás*, 2. *változás*, 3. *visszatérés megújult identitással*.

Antoine Vergote *Valláslélektan* című munkájában, melyet 1970-ben alkotott, öt megtéréstípust ír le, melyekre mi is utalunk röviden.

Az *ébredési megtérések* sajátosságait először Starbuck korai vizsgálatából ismerhettük meg, aki szerint a megtérés tipikusan serdülőkori jelenség. Bár állítása ennyire általánosan ma már nem állja meg a helyét, tény, hogy a vizsgálatunkban szereplő élmények egy része besorolható ebbe a kategóriába. Jellegzetessége ennek a megtéréstípusnak, hogy a morális szükségleten van a hangsúly, vagyis a személy az erkölcsi vákuumból keres kiutat az üdvösség megtalálásával.

A vallásos megtérés mint az *emberi problémák megoldása* típusú megtérés jellemzője, hogy ezekben az esetekben a megtért azt éli át, hogy a vallás segít neki megkapni azt az elismerést, amit társas környezetétől hiába várt. Továbbá esetleg sikerül átélni egy belső nyugalmat, szemben korábbi csillapíthatatlan szenvedélye váratlan feltörésével.

Olyan megtérésélmények is ide sorolhatók, ahol a konvertita már korábban villámszerű megtérésélményen ment keresztül, de csupán az érzések ereje nem volt elegendő a hit megtartásához, így ismételt szükség van egy megtisztulási tapasztalatra.

A következő típus, a progresszív megtérés, amelynek jellemzője a lassú változás, a lépésről lépésre történő intellektuális és szellemi átalakulás. A folyamat a személyiség mélyén zajlik, búvópatak módjára halad előre, s mikor a felszínre ér, az illető maga is csodálattal tekint rá.

A drámai tapasztalatok alapján történő megtérés dinamikája talán a legerősebb, leglátványosabb. Egy ilyen helyzetben egy viharos élmény, elementáris tapasztalás teljesen szétzúzhatja az egyén addigi világnézetét, életfilozófiáját, megkérdőjelezhet

minden olyan értéket, amely addig értelmet és tartást adott az embernek. Ez lehet egy szeretett személy elvesztése, súlyos betegség, csalódás a társas környezetben vagy akár természeti katasztrófa, háború. Ilyen esetben az emberek egy része Istennél keres menedéket. A megtértek ezen a ponton felismerik, hogy az ember nem rendelkezik abszolút értelemben a saját életével, s hogy az igazán fontos értékeink a halál és sors összefüggésében esendőknek bizonyulnak.

A vallási tapasztalaton nyugvó megtéréstípus jellemzője, hogy a megtérés alapja Isten valóságának közvetlen megtapasztalása. Az isteni jelenlét konstatálásának számtalan jele lehet, az evangélium olvasása, szeretetélmény, rituálék. Ezt az élményt nem előzi meg egy konzekvens kérdés vagy drámai életpizód, hanem valóban egy megvilágosodás fed fel Isten valódi létezését a megtért számára.

A megtérésfogalom egészen rövid bemutatása kapcsán még adósak vagyunk Jung megtérésértelmezésével. Túlzás volna azt állítani, hogy ennek kimerítő bemutatására itt vállalkozhatunk, csupán néhány alapvető gondolatra emlékeztethetünk.

Süle Ferenc *Valláspatológia* című munkájában Jung elméletére támaszkodva a megtérés következő definícióját adja:

*„Tágabban értelmezve a fogalmat, a spirituális, pneumatikus, szellemi élet egész egyéniséget megrázó fokozatos vagy hirtelen betörését érthetjük alatta - mely a tudatos én aktív részvételével zajlik -, de a kollektív tudattalan autonóm beáramlását a tudatos életbe a Selbst irányából az ego csak átéli, megtapasztalja, nem ő csinálja.”*229.o.

Ugyanebben a tanulmányban részletesen jellemzi a megtérés folyamatát, megfogalmazva, hogy abban belső, intraperszonális és külső, környezeti tényezőknek, főként interperszonális erőknek komoly szerepük van. A hangsúly természetesen a belső, intrapszichikus folyamatokon van, míg a kontextuális komponenseknek inkább induktív jelentőségük lehet.

Jung egyértelműen azt mondja, hogy a megtérés személyiségformáló hatása olyan mélyreható lehet, hogy még a személy alapbeállítódása is megváltozhat. Az extravertált egyén introvertálódhat, vagy fordítva.

A megtérésre való belső érettség lényegesen komplexebb, mint csupán a tudatos én döntése.

Attól függően, hogy milyen életkorban következik be a megtérés, egyes jellemzői más-más hangsúlyt kaphatnak.

Süle tanulmányában két fázist különít el, a tulajdonképpeni megtérést, amely inkább a tudathoz köthető és az újjászületést, amely a tudattalan mélységében zajlik.

Gyakori, hogy a megtérés élményét látványos viselkedésben is tapasztalható jelenségek kísérik, mint vonaglás, lebegésérzés, összeesés, pszeudo vagy valódi hallucinációk. Mint azt látni fogjuk, az új vallási mozgalmak közösségeiben igen gyakori, hogy csak akkor tekintenek egy megtérést valódinak, ha ezek a kísérőjelenségek tapasztalhatók.

A megtérések további jellemzője, hogy egy jelentős részük nem normál tudatállapotban, hanem módosultban következik be. A vallási liturgiák jelentős részében minden feltételt megteremtnek az ilyen módosult tudatállapot létrejöttéhez, de tapasztalhatjuk magányos imádkozás vagy Bibliaolvasás kísérőjeként is (Süle, 1997).

A megtérést mentálhigiénés aspektusból is szemlélhetjük. Akkor mondhatjuk az élményt egészségesnek, ha a változás a teljes személyiségbe integrálódik, illetve ha az élmény a Selbst vagy másként ösmagunk által irányított folyamat. Másként szólva, akkor szolgálhatja a személyiség érését ez a transzcendentális élmény, ha az a személy életével, individuális emberi lényegével, pszichológiai fejlődésével összhangban lévő emberi történet.

A megtérés élményét, mint azt már más helyen is említettük, igen gyakran egy mentális krízis előzi meg, melynek számtalan belső és külső kiváltója lehet. A krízist az ego mint tehetetlenséget éli meg, amelyben az eddigi problémamegoldó-képességek kudarcot vallanak.

Amennyiben valaki csupán tudatos énjével képes azonosítani önmagát (az ego nárcisztikus megszállottsága), a megtérés során az én átmeneti feladása egy egzisztenciális labilitást s erős szorongásérzést von maga után. Ilyenkor gyakori, hogy külső segítségre, olykor pszichoterápiára van szükség a személyiség integrációjának visszaállításához.

Ezen krízis során a tudatos én főként önmagára vonatkozó értékrendje, illetve az alapvető vonatkoztatási rendszer megváltozik. Következésképpen az eddig elutasított, fel nem vállalt árnyékszemélyiség tartalmai a tudatba áramolnak. Tehát dinamikailag úgy képzelhetjük, hogy a nárcisztikus ego erőket fogad be a kollektív tudattalan ösmagijából. Ekkor Jung szerint az én rejtett, belső értékrendje változni kezd, miután a tudattalan mélyében már egy érettebb identitás formálódik. Az egóra koncentráltság

helyébe lép a Selbstre koncentráltóság. Így alapvetően elindulhat az ének az ősmaggal, (mindannyiunk ősforrásával) való kapcsolata és ennek fejlődése.

Természetesen a folyamat nem mindig képes a fent vázoltaknak megfelelően zajlani. Elképzelhető, hogy az ego nem képes fogadni a Selbst impulzusait, elfojtja azokat. Ekkor a személy kénytelen megmaradni egy már meghaladott egoidentitásnál. Az elindult, de kisiklott megtérési élményeknek olykor pszichopatológia következményük is lehet (Süle, 2007).

6. 2. Owe Wikström és mások a vallási élményről

Owe Wikström úgy fogalmaz, hogy az isteni élmény valaki általi, szubjektív megtapasztalása természetesen nehezen elérhető a tudományos vizsgálódás számára. Ám mindez nem zárja ki azt, hogy a vallásos élmény társadalmi és pszichológiai kialakulása, funkciója és fennmaradása leírható és megfigyelés tárgyává tehető. Különösen fontosak számunkra a rituálék, mint a vallásos élményt előidéző, fejlesztő és serkentő faktorok, hiszen ezek jelentősége igen nagy az új vallási mozgalmakban is.

„A szertartások alatt a vallásos hit totális módon, mintegy Gestaltként kiteljesedik. A rituálé leírható úgy, mint a szociális, az emocionális és az esztétikai élmények közös kommunikációs mezőben történő összeolvadása. Szükséges feltételezni azonban, hogy ez az egyesülés burkoltan céloz a vele járó élmény egyfajta sui generis jellegére?”(Owe Wikström, 1987 3. o.)

Azok a kísérletek, amelyek arra irányulnak, hogy a vallásos szertartásokat mindössze egyetlen alapvető pszichológiai vagy szociológiai okkal, illetve tényezővel magyarázzák, sokszor eredménytelenek. Néhányan kijelentik, hogy szinte minden szertartásos viselkedés az általános szocializáció következménye; mások azt állítják, hogy ez egy archetipikus szükséglet, amely a kollektív tudattalanban gyökerezik; megint mások szerint minden vallásosság alapvetően a korai gyermekorból eredő rejtett érzelmi szükségletek eredményeképpen alakul ki.

Néhány pszichoanalitikus véleménye szerint a vallásos szertartások lehetővé teszik az egyén számára, hogy jól érezze magát egy képzeletbeli világban, ahol Istent úgy írják le, mint egy kozmikus társat. A pszichoanalitikus megközelítések szerint az istentisztelet vagy mise alatti szertartásosan legitimizált regresszió újraaktiválja a résztvevő apjához vagy anyjához fűződő rejtett emlékeit, és közelebb viszi az egyént primer folyamataihoz, s ez valójában az egyén aspektusa a szertartásokon (lásd Heimbrock, 1999).

Elméleti aspektusból közelítve, a vallásos szertartásos viselkedésben és élményekben mind érzelmi, mind kognitív folyamatok részt vesznek. Nyilvánvaló azonban, hogy ez csak *kettő* a végtelen számú perspektíva közül. Természetesen tisztában kell legyünk azzal a ténnyel, hogy az olyan komplex élmény vizsgálata, mint amilyen a vallási élmény, csak valamilyenfajta leegyszerűsítés révén lehetséges. Pontosabban a módszertani egyszerűsítés azt jelenti, hogy a kutató – egy specifikus cél érdekében - a hipotézisének megfelelő terminusokra redukálja a jelenséget. Amint a kutató kijelenti azonban azt, hogy az ő megközelítése az egyedülállóan igaz, akkor módszertani egyszerűsítésbe, azaz redukcionizmusba süllyed.

Ugyanakkor mégis gyakran találkozunk a valláslélektani kutatások területén ilyen szimplifikálással a hipotézist s az eredményt tekintve is, miközben jól tudjuk, a tudományos megközelítés kiindulását tekintve alapvetően feltételes. Az a célkitűzés, hogy a rituálékot le lehessen írni egyetlen elmélettel, illetve elméletek egy kombinációjával, alapvetően lehetetlen, mert az ember túl összetett, és mindenképp a különböző vallásos rituáléknak túl sok különböző dimenziója van. Helyette érdemesebb egymást kiegészítő különböző perspektívákról beszélnünk, amelyekből olyan pszichológiai kapcsolatok vezethetők le, melyek megfelelnek az egyén vallásos élményeinek (Owe Wikström, 1987 4. o.).

Ha a rituálékkal foglalkozó pszichológiai tanulmányokat tekintjük, látható, hogy azok két fő területre fókuszálnak. Az első a rituálék társadalmi, kulturális, illetve nyelvi környezetében végzett kutatásaira vonatkozik. A kutatások másik területe a szertartáson részt vevő egyénekben lezajló emocionális megértés útját kutatja (omnipotencia, óceánélmény stb). Ám ha akár a szociálpszichológiai, akár a pszichoanalitikus közelítésről lemondunk, komplexitásából veszít az élmény elemzése.

Egészen bizonyos, hogy van párbeszéd a társadalmilag, kulturálisan adott és közvetített világnézet, illetve az egyén emocionális szükségletei, hiányállapota vagy érzelmi megnyilvánulásai között, s a kutatásoknak a kettő dinamikáját nem szabad szem elől téveszteniük.

„A vallásos szertartások által közvetített képzetek, illetve szimbólumok a résztvevő nagyon korai, preverbális emlékeihez köthetők. A rituálé folyamata belsőleg egyfajta »szimbiózis«-t hoz létre a meglevő individuációs/szeparációs tapasztalatok, illetve a nyelvi és szimbolikus kifejezés vallásos rendszerei között. A pszichoanalitikus teória kombinációja az attribúciós elképzelésekkel, amelyeket a mitikus képzetek – főként a megszemélyesített istenkép – vizsgálata támogat, egyfajta funkcionális megközelítéshez vezet bennünket” (Wikström, 1987 ,4.o.).

Isten egyéni reprezentációját, amely a szertartási folyamat során aktiválódik és alakul, pszichoanalitikus nyelven Isten egyéni megteremtésének mondják, következésképpen legalább négy különböző jellegzetessége van. Tartalmaz emlékképeket az egyén igazi szüleiéről, más minőségekről, mint pl. védelem, határozottság és törődés; továbbá olyan mindenható fantáziákat, amelyek az egyén tudattalanjában vannak; és mindezekfölött befolyásolják azok a nézetek és képzetek, amelyeket a vallásos hagyományok táplálnak, és amelyek az elsődleges, ill. másodlagos szocializáción keresztül érvényesülnek (Rizzuto, Meissner, In: Wikström, 1987). Tehát észre kell vennünk, hogy milyen sokkomponensű az a reprezentáció, amely kiben-kiben él az Istenről.

A pszichoanalitikus elméletalkotók gyakran nem veszik komolyan a vallásos hagyományokat, illetve azok mítoszainak és elképzeléseinek kognitív szerepét.

Az aktuális társadalom által támogatott mítoszt vagy hitelveket, mint önmagát létrehozó tényezőt kell felfognunk, amely az egyén érzelmi hangsúlyú perspektívájának nagyon meghatározó kiegészítője, s amely együttesen képes hatást gyakorolni a rituálék alakulására.

6.3. Sundén elmélete a szerepátvételtől

Természetesen a vallási szertartások nemcsak arra adnak lehetőséget a személynek, hogy Istenre gondolhasson, hanem arra is, hogy megtapasztalja önmagát egy kozmikus partnerrel való igazi találkozásban. Erre a találkozásra dolgozott ki Sundén egy elméletet, melyet találóan szerepátvétel névvel illetett, s melyet az alábbiakban egészen röviden bemutatunk.

Sundén szerint a vallásos szerepeket amellet, hogy a vallási hagyományokban és szövegekben rögzítik, el is játsszák a liturgiák és szertartások alkalmával, ami lehetővé teszi a résztvevő számára a „partnerrel való igazi találkozás”-t. Álláspontja szerint, pszichológiai szempontból a vallásos mítoszok, modellek és szerepek általában meghatározott perceptuális „készenlétet” hoznak létre, mintegy kiélezik a figyelmet, továbbá, hogy egy vallási közösség perspektívái megerősíthetik, legitimálhatják és fenntarthatják ezt a referenciakeretet.

A vallásos referenciakeret tartalmaz bizonyos szerepeket, amelyeket perceptuális mintázatoknak is tekinthetünk. A szerepátvétel valójában azt jelenti, hogy eléggé a másik helyébe tudjuk helyezni magunkat ahhoz, hogy megjósoljuk, hogyan fog reagálni a másik szereplő (Sundén, In: Horváth-Szabó, 2003). A szerep tehát egyrészt viselkedésmóddal, részben pedig prekoncepció arra vonatkozólag, hogy egy kétszemélyes szituációban miként fog reagálni a másik. Másként fogalmazva, arról van szó, hogy ha valaki azonosítja magát a Bibliában szereplő egyik személlyel, akkor elvárja, hogy az ő jelenete is az írásnak megfelelően alakuljon.

Egyetérthetünk Sundénakkal a megfogalmazásával, hogy a vallásos hagyományt úgy tekinthetjük, mint egy nyelvet. Ennek megfelelően, ha egy személy már régen részese egy hagyománynak, akkor Bibliaolvasással, misére járással fenntarthatja azt a perceptuális készenlétet, amely lehetővé teszi számára Istent mint élő és cselekvő társat megélni. Sundén szerint a vallási élményt felfoghatjuk úgy, mint egy perceptuális figura-háttér váltást (lásd a Rubin-féle serlegkísérletet). Szerinte a struktúraváltás akkor következik be, ha az egyik értelmezési keret (a világi vagy technikai) elfoglalja a vallásos értelmezési keretet, vagy fordítva (Sundén, In: Wikström 1997). A leírt működéshez mindenképpen az szükséges, hogy a vallási referenciakeret a személy számára elérhető legyen. A fázisváltás mikéntjéről, a folyamat lefutásáról nem tudunk

meg további részletet, ám ezen az úton folytatja kutatásait tovább Wikström, bevonva az attribúció fogalmát a magyarázatba, amelyről több tanulmányában is olvashatunk.

6.4. A rítusok szerepe a vallási folyamatokban

A kulturálisan adott kereteken és szokásokon belül kielégíthető a vallásos párbeszédre iránti pszichológiai igény. A résztvevő, másokhoz csatlakozva a szertartás alatt, a láthatatlan valóság egy szimbóluma, az oltár felé fordul. A liturgikus kalendáriumban az idő ritualizálásával a személy minden évben újra átélheti az azonosulást.

A rituális szerepjátszásból adódik az idő egyfajta megváltozása is, miszerint a világi idő múlása, úgy tűnik, átmenetileg megszakad vagy felfüggesztődik, és helyét a mitikus vagy ősi idő foglalja el.

A viselkedés megfigyelése, az oltárhoz járulás, a letérdelés, a fogyasztás a kenyérből mind elősegíti az egyén felszentelődését a hagyományban leírt partner szerepéhez. A zene, a szaglási érzékek és az esztétikai, nem kognitív nyelv szimbólumokkal, képzetekkel és vallásos szövegekkel való kombinációja közvetítőként szolgál azon körülmények kialakulásához, amelyek lehetővé teszik a vallásos személy számára, hogy évről évre teljesen azonosulhasson nemcsak a többarcú világgal, de a láthatatlan, mégis jelenlévővel úgyszintén (Sundén, In: Wikström, 2000).

A vallásos mítoszok funkciója valójában segíteni az embereknek megtalálni az univerzális, mindent magukba foglaló mintázatokat, illetve az egység gondolatát összhangba hozni a változatossággal.

6.4.1. Geertz elképzelése a rituális folyamatokról és szimbólumokról

Valójában Sundén elképzelése a vallási hagyományokban leírt mitikus szerep funkciójáról hordoz hasonlóságot Geertz nézőpontjával. A szociális megközelítés a következőképp jellemezhető: valójában eszerint a nyelv nemcsak reprezentálja a valóságot, de tulajdonképpen újraalkotja azt a valóságot, amelyről beszél. Geertz szerint a mítoszok és hagyományok a különböző szimbólumok egy speciális csoportját képezik, amelyek viszont egyfajta verbális hálóként is funkcionálnak, amelyek „becserkészik” a valóság bizonyos elemeit:

„A szent szimbólumok az emberek erkölcsi világképének – az életük hangulati oldalának, jellegének és minőségének, illetve morális és esztétikai stílusának, továbbá egész világképüknek szintetizálójaként funkcionálnak; a kép, amelyet ezúton nyújtanak, adja a dolgok tulajdonképpeni tiszta valóját, illetve a rendszer legátfogóbb ideáját”

(Geertz, 1973., 127.o).

A vallási szimbólumok, amelyek segítségével egy csoport vagy egy alcsoport élményeit értelmezi, gondoskodnak a világ egészéért való értelmezéséről, amelynek igen jelentős identitásteremtő ereje van. Ez a mozzanat igen jól magyarázza az új vallási mozgalmak hatékony térhódítását az identitáskeresés fázisában levő fiatalok esetében is. Erről az összefüggésről már szoltunk az identitásról szóló fejezetünkben is.

„A vallás fontossága abban a képességében rejlik mind az egyén, mind egy csoport számára, hogy egyrészt a világról, az énről és a kettő kapcsolatairól való elképzelések egy általános és egyedülálló forrásául szolgál– a nézet modellje -, másrészt rögzített, nem kevésbé egyedülálló »mentális« diszpozíciókkal szolgál – modell a nézet helyett. Ezekből a kulturális funkciókból erednek azonban azok társadalmi és pszichológiai funkciói”

(Geertz, 1973.,123.o).

A mítoszokban leírt modellek visszacsatolásként vagy referenciaként, esetleg tükörként szolgálnak azoknak a személyeknek, akiket a mítoszok megszólítanak, és feltételezhetjük, hogy vallásos emberek önértelmezésének egy sajátos útját jelentik. Ezzel párhuzamosan, amint a szertartásban részt vevő az istenséggel való kapcsolatban értelmezi önmagát, ő maga az istenség hatalmának egyfajta eszközévé válik. A vallási hagyományokban élő mítoszok és a szerepek is tartalmazzák az önmegértésre utaló részeket, segítik az önreflexiós folyamatokat, illetve az önkifejezést.

A szertartás folyamatának egyéni megközelítése a személyes Istenben való hit érzelmi kialakulására és fejlődésére mutat rá. Tehát egy pszichoanalitikus megközelítéssel azt összegezzük, hogy az emberek vallásosak, mert: emlékképek vannak az anyával való korai szimbiozistól, és ezek az emlékek lelki űrként továbbra is jelen vannak. Vagyis a vallásos mítoszok, szimbólumok és képzetek elsődleges szükségletekhez kapcsolódnak, illetve azokat fejezik ki és magyarázzák, továbbá azokhoz hasonlítanak. A vallásos képzelődésről és kinyilatkoztatásról tudjuk, hogy egy olyan átmeneti űrben létezik, amely se nem objektív, se nem teljesen szubjektív (Pruyser,

1982; Müller-Pozzi, 1975). Ezt a jelenséget az átmeneti tér fogalmával írja le Winnicot, amelyről részletesebben a következő fejezetben szólunk.

Ez a magyarázat egyelőre csupán az érzelmi folyamatokat célozza. Adósak vagyunk még a társadalmi, kulturális, nyelvi síkkal, ahol a „*miért vallásos az ember*” kérdésre úgy hangzik a válasz, hogy azért, mert beleolvad (asszimilálódik) egy speciális valóságtérképbe, továbbá az értelmezési keretek közül a vallásos keret áll a középpontban, illetve egy kultúrában a vallásos tradíció az alapja a „*kozmikus Te*” megtapasztalásának.

Egy megfigyelés szerint, amely összeköti a két megközelítést, azonban van kapcsolat a személyek, az érzelmi élmények és a vallási nyelvezetek között. Más szavakkal fogalmazva elmondhatjuk, hogy a vallási élmény alatt megtapasztalt érzelmek és gondolatok közti kapcsolat egy sajátos, ősi jellegként formálódik.

:

A szimbólumokkal kapcsolatban vannak olyan tapasztalatok, amelyeket egy pontosabb logikai elemzés nem képes felfedni. Egy jelkép nemcsak több mint ezer szót képes továbbítani, hanem közvetít valamit, ami különbözik ezer szótól, ami több, mint ezer szó összessége.

A szertartás egyfajta egyesítést teremt a létet fenyegető veszedelmek, érzelmi töltésű visszaemlékezések, illetve a vallásos nyelvezet és szóhasználat között. (Wikström, 1987)

.

6.4.2. M. Eliade vallástörténeti olvasata a rítusokról

Eliade (1988) a szertartásokban használt szimbólumok szerepét vallástörténeti perspektívából tanulmányozta. Alaptézise az, hogy az archaikus társadalmakban a vallásos szimbólumok írják körül az „igazi valóságot”, és ezek a jelképek alapvetően hosszantartóak az életben. A valóság és az isteni a származás kinyilatkoztatásában

találkozik egymással. Eliade azt állítja, hogy mindez azt jelenti, hogy a vallásos szertartásokat egyfajta lételméleti esszencia köré szerkesztették.

Eliade úgy gondolja, hogy a vallásos szimbólumok két funkciót látnak el egyszerre; először is, a tapasztalható világon keresztül elérhetőséget biztosítanak az egyénnek a „valódi” világhoz. A kenyér például a közösség számára egyszerűen lisztből készült; de ez a kenyér ugyanakkor rámutat vagy utal egy másik világra. Másodsorban, a jelképek (teológiai fogalmakkal: a szentségek) felvázolják az ember létezésének lényegét. A szimbólum ezért többértékű; számos működési lehetősége van. Az egyén különböző belső „réteg”-eivel egyesül, és ugyanakkor közvetít valamit.

A jelkép ugyanakkor emberi létállapotot kozmológiai kontextusba helyezi, s egyszerre felfedi az egymásra utaltságot az emberi létezési rendszer és egy kozmikus struktúra között (Eliade, 1988).

Eliade gondolatára építvem más, valláspszichológiával foglalkozó szakemberek, mint Batson és Ventis (1993), megfigyelték a vallási szimbólumok egy közös vonását. Jellemezték az ember jelképhasználatát azzal kapcsolatban, amit ők *elősegítő tényezőnek* hívnak.

Batson szerint a szertartásokban szereplő szimbólumoknak kettős szerepe van: *„leereszkednek az egzisztenciális kétségek mélységeibe, és ezt követően felemelkednek egy olyan perspektívába, amely a krízist kiváltó kérdést újszerűen szemléli.”*

(Batson, 1993)

Vagyis, a mi szóhasználatunkban, ezek a jelképek az érzelmi konfliktusok és a szimbólumok értelmezésének egyfajta összeolvadásai vagy szimbiózisai.

6.5. Átmeneti rítusok, liminalitás, communitas

Manapság már nem csupán a szakmai diskurzusok, hanem a hétköznapi gondolkodás részét is gyakran képezi az a tematika, mely szerint hiányában vagyunk bizonyos átmeneti, illetve beavatási rítusoknak, amelyeknek ugyanakkor igen fontos pszichológiai, mentálhigiénés jelentősége lehetne az élet egyik szakaszából a másikba átkerüléskor, bizonyos státuszváltások, veszteségek és sikerek megélése szempontjából.

Miután az új vallási mozgalmakba való belépést mint egy átmenetrítus megtalálását

fogjuk kutatásunkban értelmezni, kézenfekvő a szakirodalom ilyen vonatkozásának áttekintése.

A beavatási rítus fogalma s annak leírása szorosan kapcsolódik Arnold van Gennep (1960) nevéhez, a liminalitás fázisának leírását a *The Rites of Passage* című munkában olvashatjuk.

A nemzetközi szakirodalom kézikönyvei meglepő módon mostohán bánnak ezzel a koncepcióval.

Van Gennep úgy fogalmaz, hogy az átmeneti rítusok „... a hely, állapot, társadalmi helyzet és életkor összes változását kísérő rítusok”. (In:Fejős,2001)

Az átmeneti rítusok leírása során Van Gennep bemutatja, hogy a folyamatra mindig három, egymástól jól elkülöníthető fázis jellemző, s ez az *elkülönülés*, a *marginalitás* (küszöb vagy latinul limen) és az *egyesülés*.

Könyvének nem az a célja, hogy az egyes rítusok apró részleteit tüzetesen kutassa, hanem azok egységbe szerveződését, láncolatát, az egész ceremoniális egységben elfoglalt helyüket szeretné megrajzolni. Ennek érdekében vezeti be a *ritus de passaga* fogalmat, melynek alapján a hangsúlyt az egyén társadalmi pozícióváltozásai köré csoportosuló rítusokra, illetve az átmenetekre helyezi.

Az elméletalkotásban onnan indul, hogy az ember élete során az egyén és a közösség viszonyában számtalan változás áll be. Bár tudnunk kell, hogy ő az individuumot inkább biológiai oldalról szemléli, s így az életet a biológiai átmenetek sorozatára redukálja. Az élet kezdetét és végét jelző határok között számos csomópont is keretet szab az élet ritmusának, fogalmazza meg Van. Gennep. Az életkor változása a legtettenérhetőbb változás, mely szakaszhatárként működik, de ilyen lehet a lakóhely megváltoztatása, foglalkozás megváltozása. Van Gennep szerint az egyén nem az egész társadalomhoz, hanem kisebb-nagyobb csoportokhoz kapcsolódik, ahol ezek a változások végbe mennek, és kríziseket okoznak. A viszonyok megváltozását egyik fázistól a másikig különböző aktusok vagy rítusok segítik. Amikor az egyén új környezetbe kerül, bizonytalanság jellemzi, de bekerülése a közösség felől szemlélve is állapotváltozást jelent. Ám Van Gennep szerint ez az *életkrízis* nem magyarázható csupán az ismeretlennel, az új pozícióval, mélyebb okokat is kell találnunk. Azt állítja, hogy minden csoport vagy társadalmi egység, illetve maga a civilizáció is jellemezhető a kultúra szent és profán elemének valamilyen mértékű egyensúlyával. A változások alkalmával épp ennek az egyensúlynak a megbomlását tapasztalhatjuk. A rítusok,

melyek az átmenetknél mint sajátos csomópontoknál jelentkeznek, segítik s egyben fel is készítik az egyéneket a különböző élethelyzetek között húzódó határok átlépésében. Azt mondható, hogy a szertartások mintegy elégtételül szolgálnak a megbillent összhanggal szemben, egy teljesen új egyensúlyt hozva ezáltal létre. A huszadik század elejének etológiai szemléletére jellemző, hogy a „szent” elemet mint legfőbb szabályzót tekintették, s ezzel a kultúrát szabályzó komponensek közé helyezték. Van Gennep igyekszik megtalálni a vizsgált rítusok egészére jellemző, közös tulajdonságokat. Úgy véli, hogy eltekintve az apróbb részletektől, a különféle rítusokban és szertartásokban azért találunk azonos momentumokat, mert azonos a funkciójuk, s ez pedig az egyén átjuttatása az egyik helyzetből a másikba. Van Gennep elméletét nagy mennyiségű tapasztalati anyag elemzésével támasztja alá, s főként a rítusok szerkezeti hasonlóságát kívánja feltárni. Jó példa erre a házasságkötési szokások, annak szakaszainak elemzése, amelyre itt részletesen nem térünk ki.

A szerző kutatásai szerint az egyént érintő számtalan átmenet köré azonos felépítésű rítusok kötődnek, melyet az alábbiakban rövidesen ismertetünk. Ezt a szerkezetet Van Gennep a szertartások sémájának nevezi. Továbbá nagyon fontosnak véli, hogy az egyes rítusok ne elszigetelten, hanem dinamikus egészben kerüljenek a vizsgálat fókuszába.

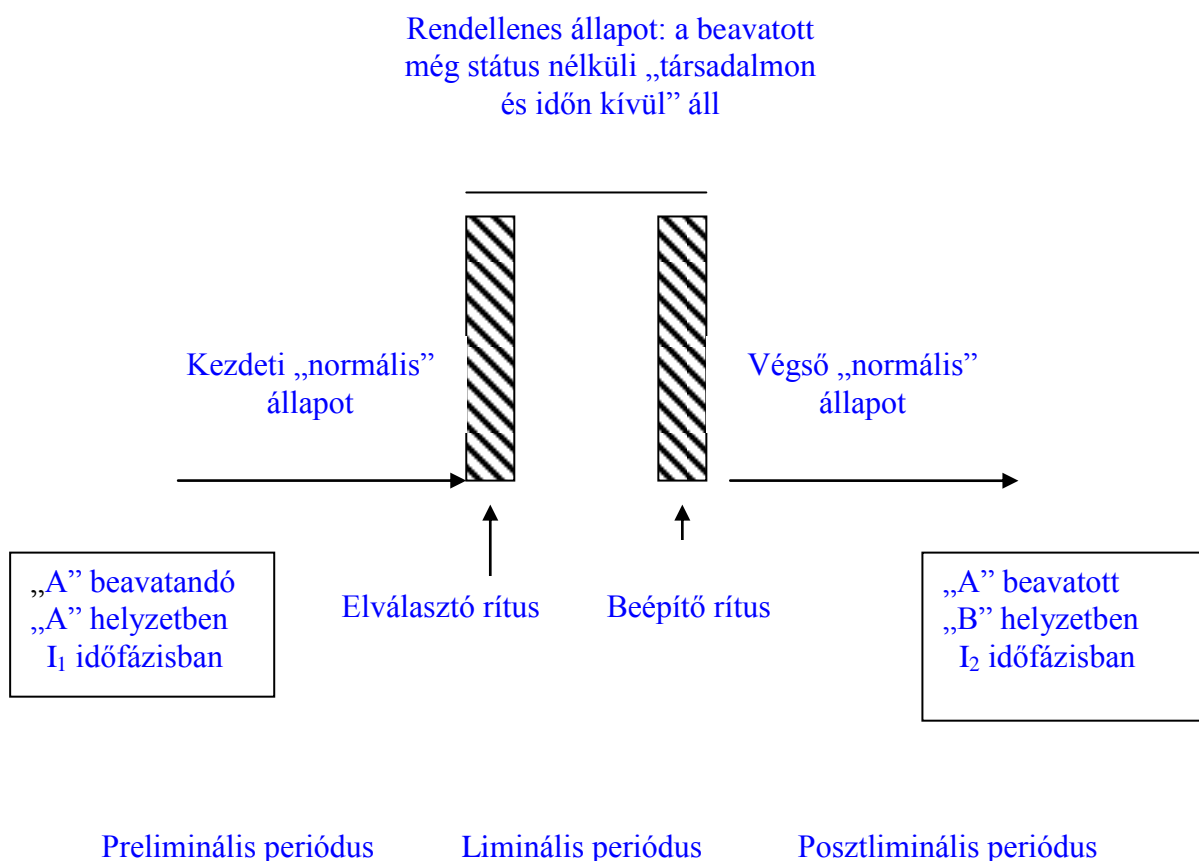
A szokáscselekmények, illetve rítusok általános sémáját elfogadva, szerepüket három pontban foglalhatjuk össze.

- 1) Biztosítják a megelőző csoporttól való leválást.
- 2) Elősegítik az eltávolodást a régitől az új felé, másként mondva segítik kifejezni az „utazó” függetlenségét a régitől és az új csoporttól egyaránt.
- 3) Segítik az új környezetbe, kapcsolatokba való beépülést, inkorporációt.

Kritikaképpen meg kell jegyezni, hogy Van Gennep az átmeneti rítusokat mint kívülről beemelt segédeszközöket, hidakat írja le, melynek hiányában az egyén képtelen lenne például átkerülni az egyik életszakaszból a másikba. Amiként azt Fejős Zoltán egyik tanulmányában olvashatjuk, az átmenetrítusok a kultúra szerves részét képezik, csak általa működnek, vagyis nem kívülről kerülnek beemelésre (Fejős, 2001).

Annak érdekében, hogy jól kijelölhessük a kutatásunkban részletesen vizsgálandó liminális állapotot, most áttekintjük V. Turner tanulmánya nyomán az eredetileg Van

Gennep által megfogalmazott átmeneti rítus sémáját, amelyet a 4. számú ábra foglal össze.



4. számú ábra

Az átmeneti rítus sémája (Forrás: Péley Bernadette: *Rítus és történet*, 2002, Budapest)

Az első, azaz elkülönülő fázis, amely az egyén vagy csoport elszakadását, leválását jelenti vagy a társadalmi struktúra egy korábban rögzített pontjáról, vagy egy adott kulturális feltételrendszerrel, de lehet, hogy mindkettőről. Bár a részleteket tekintve, a különböző szokásokat elemezve más-más mozzanatok találhatunk, mégis a lényeg azonos, a beavatandó eltávolítása a hétköznapi létezési állapotból (Leach, 1976).

A közbülső vagy *liminális* szakaszban az egyén vagy az utazó olyan kulturális térben van, ahol előzőleg még nem mozgott, s jövőbeli állapotára sem emlékezteti. A liminális emberek sem itt, sem ott nem tartózkodnak. Szokás ezt abnormális állapotnak is nevezni. A jog, szokások, konvenciók és szertartások, elrendezett pozíciók köztes

területén találjuk őket, vagyis marginális állapotban vannak. Ezeket az embereket, mint például a pubertáskori rítusok résztvevőit is, úgy jellemzik, hogy nincs semmijük, gyakran mezítelenek, vagy csak egy kevés ruhát viselnek. Nincs státuszuk, pozíciójuk, megkülönböztető jegyük. Összességében nem található olyan specifikum, amely elválasztaná őket más beavatandóktól. Viselkedésükre a passzivitás, az alázatosság jellemző, nem ritka, hogy az önkényes fizikai büntetést is némán kell fogadniuk. A rítusok közös lényege egy uniformizált állapotra redukálás, hogy azután újjászülethessenek, s új képességeket tegyenek magukévá, amely segíti őket az új életszakaszban rájuk váró feladat megoldásában. A homogenizálódási folyamaton túl a beavatandók erősen átélik egyenrangúságukat, s kölcsönösen támogatják egymást. Az ilyen rítusok jól példázzák az állandó társadalmi struktúrában való létezés s az azon kívül való lét párhuzamát.

A harmadik vagy újraegyesülési fázisban a rituális folyamatban részt vevő személy vagy csoport ismét egy viszonylag állandó állapotba kerül, ebből következően egyértelműen meghatározott és strukturális típusú jogai, kötelességei vannak másokkal szemben. Egyértelműen elvárják tőle bizonyos szokások, normák betartását.

„Mintha az emberi kölcsönviszonyok két fő, egymással szemben álló és váltakozó modelljéről lenne itt szó. Az első egy olyan társadalom modellje, amely strukturált, differenciálódott és gyakran a politikai-jogi-gazdasági pozíciók hierarchikus rendszere... A második viszont olyan társadalomé, amely a liminális szakaszban válik felismerhetővé, strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen stukturált. viszonylag differenciálatlan comitátus, közösség, sőt egyenlő individuumok együttvalósága, akik közösen alávetik magukat a rituálét vezető idősebbek általános tekintélyének és hatalmának.” (V. Turner, 2002 694.o.)

Nagyon fontos hangsúlyozni, hogy a struktúra és a community közti különbség nem egyszerűsíthető a világi és a szent jól ismert különbségére vagy a vallás és politika különbségére. Valójában a liminalitás azt jelképezi, hogy a „föntnek” csak akkor van értelme, ha van „lent”, annak, aki fönt van, meg kell élnie, milyen lent.

A résztvevők a communityt gyakran úgy képzelik el, mint egy örökkévaló jelent, egy időtlen állapotot, amely egyszerre benne is van és kívül is az időn, mint amelyre nem

vonatkozik az idő struktúrája. Egy ilyen állapotban az mondhatjuk, hogy minden nap egyforma, ahol a beavatottak vagy neofiták előtt istenek, ősök jelennek meg groteszk vagy pompázatos formában. Ugyanakkor a kívülállás, illetve liminalitás magában foglalja azt, amit Eliade mitikus időnek nevez.

A marginálisok, hasonlóan a liminálisokhoz köztes állapotban vannak, de eltérően a rítusok liminális résztvevőitől, nincsen semmiféle kulturális garancia arra, hogy kétértelmű helyzetük végső, stabil megoldást találjon. Ezt a megállapítást különösen figyelembe kell vennünk az új vallási mozgalmakba bekapcsolódó fiatalok esetében, hiszen nem tudható, a belépés pillanatában döntésük egy átmeneti állapot választásáról vagy pedig egy végleges marginalizációról szól.

Egyszerűbb társadalmakban úgy gondolták, hogy csak olyan ember képes a törzsi okkult tudás befogadására, akit ideiglenesen megfosztottak státuszától, tulajdonától és rangjától. Ez a tudás valójában az, amit törzsi népek a kultúra, sőt a világegyetem mélystruktúrájának neveznek.

Az új vallási mozgalmakba hívó gondolatok között is gyakran szerepel a kiválasztottságra hivatkozás, ahol a belépő csak bizonyos megtisztulás után kerülhet birtokába a különleges tanításnak.

V. Turner pontosan összegzi a struktúra és liminalitás közti különbséget. Szerinte akiknek a hétköznapijai a jogi, politikai struktúrával szorosan összeforrnak, gondolkodásukban nem lehetnek olyan szabadok, az események sűrűjében vannak, küzdenek a hatalomért, státuszért, anyagi javakért.

„Ez a részvétel a szorongás, az agresszió, az irigység, a félelem, a diadaléretet érzelmét kelti, érzelmi árvizet, amely nem kedvez sem a racionális, sem a bölcs gondolkodásnak.”(V. Turner, 2002, 699. o.)

A rituális liminalitás folyamán az utazók kívül és felül helyeződnek a rendszeren és az említett konfliktusokon. Továbbá a résztvevőknek megadatik az is, hogy megéljék a főbb átmenetrítusokban azokat a misztériumokat, amelyekkel minden embernek szembe kell néznie, valamint azokat a problémákat, amellyel aktuálisan az ő társadalma

küszködik. Továbbá mód van szembenézni személyes problémákkal, az elődök vagy ősök küzdelmeivel vagy hazugságaival az élet alapkérdéseit illetően. Ugyanakkor látni kell, hogy a communitas vallásos megnyilvánulásait szabályok és tiltások övezik, nem csupán egy parttalan keretek nélkül való állapotra kell gondoljunk.

Mindezzel együtt úgy tűnik, hogy:

„A communitással való megismerkedés és az abban való megmártózás elengedhetetlen társadalmi kívánalomnak tűnik.” (V. Turner, 2002)

Számunkra nagyon fontos V. Turnernek az az észrevétele, mely szerint, a liminalitáshoz hasonló struktúrát mutatnak a „rajongók” „eretnekek” „millenarisztikusok”, „ébredő” vallási mozgalmak, amelyek valójában tekinthetők egyfajta ellenkultúra megjelenésének (V. Turner, 2002). Meg kell jegyezzük, hogy bár V. Turner nem használja az új vallási mozgalmak kategóriát, a leírás alapján az általunk vizsgált vallási csoportok szintén ide sorolhatók.

Véleménye szerint tehát az előbb említettek közös jellemzője a) a hasonlóság a törzsi társadalmakban megjelenő liminalitással, b) a vallásos koldulás, c) valamint az ellenkultúra.

További jellemzőként sorolja Turner a tagok részéről a világi javak feladását, illetve azok közösségi szintű birtoklását. A egyéni tulajdonról való lemondás már egyfajta előfeltétele a státusbeli azonosság megteremtésének, a strukturális törésvonalak eltörlésének, amelyek egyébként a hétköznapiakban megakadályozzák az emberek bekapcsolódását a communitasba.

Az előbbieken említett vallási mozgalmakban, beleértve az új vallási mozgalmakat is, a szexuális életre speciális szabályok érvényesek. Ezen mozgalmak egy részében tartózkodnak a szexualitástól, hasonlóan az egyházi rendekhez, más mozgalmak pedig épp feloldják a határokat, s nem hirdetnek monogám házasságot, hanem szexuális szabadságot. Valójában mind a szexuális tiltással, mind pedig a feloldással a strukturális tagolódás eltörlése a cél. Továbbá, amiként a communitas, az említett vallási mozgalmak jelentős része is csökkenteni kívánja a nemek közti különbség vizuális eszközökkel való hangsúlyozását. Tudjuk, hogy bizonyos vallási mozgalmakban a

befogadási rítusok egyes kritikus szakaszaiban, ilyen például a keresztelés megmerítéssel, a férfiak és nők ugyanolyan ruhát viselnek, elkendőzve a két nem közti különbséget. V. Turner egyértelműen leszögezi, hogy a fent jellemzett vallási mozgalmak rendelkeznek liminális jelleggel. Olyankor tapasztalhatjuk meg nagy valószínűséggel a megszületésüket, amikor egy társadalomban radikális strukturális átalakulások mennek végbe, amikor az alapvető társadalmi alapelvek, értékek elvesztik korábbi erejüket. (Erre az összefüggésre már utaltunk *Az új vallási mozgalmak kialakulása* fejezetben.) Létrejöttükre kezdetben a spontaneitás és az intézményenlkülség jellemző. Idővel a kezdeti lendület alábbhagy, s itt is megjelenik a struktúrába rendeződés, az intézményesülés, ritualizálódás (V. Turner, 2002).

A Freud által megfogalmazott ismétlési kényszer pontosan írja le azt a folyamatot, amelynek során a *communitas* élményeiből fakadó formák szimbolikus utánzás útján megismétlődnek, s ily módon a struktúra rutinszerű formáivá válnak.

A liminalitás, miként azt W. Goffman (In: Bohannan, 1997) nevezné, a strukturális státusz „egy szintre hozását és lehántását” jelenti. A helyzet egyik fontos jellegzetessége, hogy a kulturálissal szemben a természetit hangsúlyozza, tele van az ember biológiai folyamataira, a természet rendjére utaló szimbólumokkal. Valójában az történik, hogy amikor az ember nem uralkodik mások felett, egyenlővé válik embertársaival, s ezzel párhuzamosan a nem emberi lények feletti uralomról is lemond. A liminális rítusok sok más, már említett jellegzetessége mellett megjelennek nyíltan vagy rejtettebben a tudattalan tartalmak, amelyek egyébként elfojtva léteznek. Ismerünk mitológiákat, melyekben az istenek anyjukkal közöszülnek, megfosztják férfiasságuktól apjukat, állat vagy madár képében emberekkel közöszülnek. Az eseményeket megjelenítő rítusokban az isteneket megjelenítő emberek szimbolikusan vagy ténylegesen is véghez viszik ezeket a szélsőséges erkölcstelenségeket. Mintha szükség volna olykor a világi rendszer kötelékeinek széttépésére, s utat kell, hogy találjanak ilyen helyzetekben az öntudatlan vágyak, mint az incesztus, mások testi épségének fenyegetése, exogámia.

A liminális helyzetek ilyen nem-logikus, nem-rationális (de nem irracionalis) aspektusának értelmezéséhez Freud és Jung nagyon jelentős mértékben hozzájárultak.

Alapvetően fontos a jelenség vizsgálatakor, hogy ne válasszuk külön a megtapasztalandót attól, aki éppen tapasztal. Épp ezért feltehetően el kell fogadjuk a teológusoknak azt a kifejezését, hogy a „megfelelő lelkiállapot”, hiszen ebben a liminális szakaszban az utazó feltehetően másként érti meg a megjelenő szimbólumok jelentését, mint más kontextusban.

„Annak nagy része, amit a társadalmi struktúra lekötött, felszabadul, különösen a bajtársiasság és bensőségesség érzése, egyszóval a communitasé; ugyanakkor, ami eddig nagyrészt megoszlott a kultúra és a társadalmi struktúra sok területe között, most az alapvető többszólamú szimbólumok és mítoszok összetett szemantikus rendszereihez kapcsolódik, és nagy kötőerőt nyer, amelyet Erik Erikson Rudolf Otto nyomán »numinozítás«-nak nevezne.” (V. Turner, 2002,700.o.)

Az alábbi idézet jól példázza a communitas iránti, természetünkéből fakadó szükségletet.

„Mivel a communitasnak erős érzelmi összetevői vannak, közvetlenebbül szól az emberekhez. Azonban a struktúra az a küzdőtér, ahol anyagi érdekeiket kielégítik, ezért aztán hajlamosak arra, hogy a communitast még a szexnél is jobban száműzzék az öntudatlanba...” (V. Turner, 2002, 706.o.)

Az emberek megbolondulhatnak a communitaselfojtás következtében, néha kényszeresen strukturálissá válnak, mintegy védekező mechanizmusként a communitas utáni erős vágy ellensúlyozására.” (V. Turner, 2002,707.o.)

A világvallások mindig tudatosan szem előtt tartották a struktúra és communitas bipolaritását, s törekedtek a kettő közti harmónia fenntartására. Ugyanakkor a vallástörténetből számtalan olyan szektát, illetve szakadár mozgalmat ismerünk, melyek épp a communitas értékeit emelték központba, mondván, az anyaegyház, amelyről leváltak, túlságosan strukturálódott, elvilágiasodott, s így üres formalitássá vált. Kezdetben gyakori, hogy szakítanak minden vizuális szimbólummal, vallási gyakorlattal, rítussal, anyagi kötöttséggel, majd, amennyiben hosszasan fennmaradnak, kénytelenek ismét kompromisszumot kötni a struktúrával.

Nagyon fontos árnyaltan megfogalmaznunk, hogy a communitas fogalma V. Turnernél

személyek közötti kapcsolatot jelent, így a buberi értelemben vett Én-Te viszonyként vagy Mi viszonyként, nem pedig névtelen, személytelen erőként van jelen, ahogyan azt Durkheimnél találjuk a „társadalom” fogalmának jellemzése kapcsán. A közösségnek ez a személyes találkozásra lehetőséget adó minősége erőteljesen megjelenik az új vallási mozgalmakban is.

Nem mehetünk el szó nélkül az átmenetrítusok szimbolikus eszköztára mellett. Olyan beavatásokban, amelyek időben hosszán futnak le, a liminális szimbólumok nagyon gazdag és színes repertoárjával találkozunk. A szimbólumok igen markáns jellemzői a liminalitás szakaszának.

A harmadik vagy újraegyesülési fázisban a rituális folyamatban részt vevő személy vagy csoport ismét egy viszonylag állandó állapotba kerül, ebből következően egyértelműen meghatározott és strukturális típusú jogai, kötelességei vannak másokkal szemben. Egyértelműen elvárják tőle bizonyos szokások, normák betartását.

A harminc év alattiak táborában találhatunk olyan törekvéseket, melynek lényege, hogy a liminalitást nem átmenetnek, hanem állapotnak tekintik, ahogyan V. Turner fogalmaz, inkább „*beavatási kunyhónak*”, mint „*öröklakásnak*”. Ugyanakkor a hippik és számtalan szekta estében megjelenik az a vágy, hogy a liminális, kívülálló állapotot általánossá tegyék, illetve véglegesítsék.

Egy más fogalmi rendszert használ Leach az átmeti rítusok leírására, de a lényegre tekintve hasonló következtetésre jut, mint a fentiekben tárgyalt szerzők. Leach azt hangsúlyozza, hogy a minket körülvevő világról kialakított belső reprezentációkat igen jelentősen befolyásolják azok a nyelvi egységek, amelyeket azok leírására alkalmazunk. Valójában az történik, hogy például a nyelv beiktatásával a vizuális egységet jelentésteli tárgyakra osztjuk, az egyéneket tulajdonságokkal és szerepekkel ruházzuk fel, majd az így szétbontott kategóriákat ismét összeillesztjük, amelyet Leach szimbolikus akciónak nevez. Vagyis könnyen belátható, hogy abban a folyamatban, amikor szimbólumokat használunk, illetve kategorizálunk, határokat hozunk létre ott, ahol a jelenség valójában folytonos. Jelen esetben a határvonal, amelynek nincs dimenziója, az átmeneti rítus szempontjából figyelmet érdemlő. Bármilyen, időben vagy térben húzott határvonal ténylegesen egy mesterséges beavatkozás a folytonosságba. Tehát, ahol például két

cselekvési egység vagy fejlődési fázis csúszik egymásba, ott az időtlenség vagy kétértelműség jellemző, amely szorongással járhat. Maga az átlépés cselekvésbe ágyazottan zajlik, rítusok segítségével, de ennek a szociális időtlenség a jellemzője.

Egyedül a rituáléban testet öltő mítosz adja meg a választ arra, hogy miért élünk. Mítoszok viszont eredeti közösségi, univerzális értelmükben nincsenek, mert ezeket a modernkor tudományos mítoszai inkorporálták. A hívő elvárása egy ceremoniális szöveg („forma”) recitálása volna. Az eredetmítosz recitálásakor a *visszatérés* terápiás célja a létezés újbóli elkezdése: szimbolikus újjászületés. E gyógyító rituálé valószínűleg a következő elképzelésen alapul: „*az élet nem »javítható« meg. A kozmogónia szimbolikus megismétlésével kell újjáteremteni.*” (Eliade, 1996, kiemelés a Erdős Márta) Az újjáteremtés lehetséges terévé a pszichoterápia vált. A krízis egyik legfontosabb sajátossága, hogy az nem „gyógyítható” valamilyen eredeti állapot helyreállításával, hanem a megoldás új típusú tudás, új identitáselemek integrálásától függ. (B. Erdős Márta, 2004)

6.6. Átmeneti tér, szakrális regresszió, misztikus egység

Winnicott, aki gyermekorvos és pszichoanalitikus volt, munkája során többek között azt vizsgálta, hogy a kisgyermek a szüleihez, illetve hozzá közel álló emberekhez fűződő első kapcsolatában miként működteti az elsődleges „tárgyak” képét. A tárgykapcsolat fogalom egészen leegyszerűsítve arra a kapcsolatra értendő, amellyel valaki a fontos másokhoz viszonyul.

Az első életévekben nagyon nagy hangsúly van a jelentős másokkal való kapcsolaton, a hozzájuk fűződő fantáziákon, emlékeken, melyek később jelentősen befolyásolják majd a külvilághoz való viszonyt. A kisgyermekkorban kirajzolódó tárgyrepresentációt Winnicott a konkrét személy belső érzelmi *lenyomatának* nevezi. Nagyon fontos ugyanakkor, hogy szerinte az átvett érzéseket, elképzeléseket átszínezik az egyén saját döntései, vagyis a reprezentációk meglehetősen összetettek. Azt is mondhatjuk, hogy a tárgykapcsolatnak csak egyik komponense az, ami tényszerű vagy történeti, amelyekhez még további érzések, vágyak, fantáziák tapadnak. Ez utóbbiak dolga, hogy fenntartsanak egy egyensúlyt. Ismerünk olyan embereket, akik tendenciózusan befeketítik a szüleikről alkotott képet, mások hajlamosak idealizálni azt. Saját kutatásunkban gyakran

tapasztaltuk, hogy olykor túlságosan sötét, más esetben szinte makulátlan szülőképről szerezhettünk tudomást. Winnicott egyetért Freuddal abban, hogy a korai szülő-reprezentációk átszínezik az Istenről alkotott képet, azaz Isten-reprezentációt, ugyanakkor a hatás visszafelé is elképzelhető.

Saját kutatásunk szempontjából elengedhetetlen még egy Winnicott által megalkotott elmélet, középpontban az átmeneti tér fogalmával. Leírása alapján ez egy olyan, egyébként minden ember életében létező élményező, amely sem nem objektív, sem nem szubjektív, sem nem belső, sem nem külső. Az átmeneti térben a csecsemő a saját illúziója mentén alakítja át a környezete tárgyait, melyet átmeneti tárgynak nevezett el Winnicott. A gyermek további fejlődése során is a játék, a fantázia, ábrándozás ebben a köztes térben zajlik. Azt mondhatjuk, hogy az illúzió nagyon fontos dinamikai eleme az átmeneti térnek, hiszen ez segít a külvilág tárgyait, a társas valóságot önmagunkévá tenni. Az illúzió tehát egy fontos készség a személyiség fejlődésében, különösen a külső környezettel való integrációban. Rizutto, aki Winnicott elméletét tette magáévá, kifejti, hogy Winnicot szerint az illúzió nem a realitás elkerülését, tagadását, hanem, éppen ellenkezőleg, elfogadását, megszelídítését segíti. Szerinte az illúzió egészen pontosan a teljesen szubjektív álomfantázia és az érzékszerveink által szerzett egyértelmű valóságélmény között helyezkedik el. Megfeleltethető a megzabolázott fantázia pszichés terének, ahogyan Winnicott fogalmaz. De ugyanez az élményminőség a felnőtt számára a színház, a művészetek vagy éppen egy egyházi szertartás. Mindenképpen elengedhetetlen része egy egészséges, érett személyiség mindennapjainak. Az átmeneti térnek mindig találhatunk objektív jellemzőit, mint például egy művészeti alkotás, egy szobor vagy egy film, és szubjektív jellemzőit is, mint saját vágyak, kívánságok, igények.

Az átmeneti tér szükségszerűségéről szóló elképzelések nagyon lényeges adalékok a vallásos tapasztalat s így az istenhít jelentőségének megértéséhez. Lehetőséget kínálnak a szimbólumok, a vallási rítusok pszichés funkciójának megértéséhez. (Winnicott, 2004)

6.6.1. A vallásos bizalom mint regresszió az én szolgálatában

Erikson pszichoszociális fejlődéselméletéből jól tudjuk, hogy ha a nyolc fejlődési szakasz kezdetére gondolunk, van egy alapvető konfliktus, amellyel a csecsemőnek meg

kell küzdenie, s amelynek kimenetele markánsan befolyásolja majd a hittel kapcsolatos személyiségfejlődést is. A harc a gyanakvás vagy kétely és a bizalom között zajlik. Vagyis magáévá kell tennie azt az alapvető attitűdöt, amit önmaga és a világ iránti bizalomnak nevezünk. Amennyiben felülkerekedik az a tapasztalat, hogy a külvilágban lehet bízni, ezzel együtt megszületik a reménykedő előrenézés képessége. Vallásos vonatkozásban ez maga a hit. Ekkor már képesek leszünk jövőnk tervezésére, illetve cselekedetünk, kívánságaink szerinti alakítására. Ennek a feltétele mindenképpen egy gondoskodó anya vagy egy szerető, gyöngéd másik (Wikström, 2000).

Erikson szerint továbbá minden társadalomban megvannak azok az intézmények, amelyek egy ember már egészen korai életszakaszához kapcsolódva szimbólumok és szentek megnevezésével lehetőséget kínálnak a korai ambivalencia feldolgozására. Kiváltképp alkalmasak erre az egyes vallások, amelyek keretében az egyén képes újraírni a bizalmat, illetve feldolgozni a gyanakvást.

Ilyen lehet egy ima is, amelyben egy hívő ember a kozmoszhoz fordul, újraélesztve a kapcsolatot az erőt adó anyai tekintettel. Ha pszichoanalitikus szempontból a vallási szertartásokba, rítusokba való bekapcsolódás regresszív állapotnak is tekinthető, de ez az én épülésének szolgálatában áll, ahogyan azt Erikson hangsúlyozza. Másutt az irodalomban a jelenséget szakrális regresszióknak is nevezik.

Míg Freud eredetileg a regressziót csupán mint negatív jelenséget interpretálta, a későbbi pszichoanalitikus elméletek szerint a személyiség egészséges dinamikájának lehet része a regresszió. A felnőtt számára például egy játék vagy egy színházi élmény befogadása, egy istentiszteleten való részvétel lehet ilyen „gyógyító” regresszív állapot. Ezek a gondolatok megegyeznek Winnicott átmeneti vagy potenciális térről megfogalmazott koncepciójával.

Valójában nem csak a vallások kínálnak ilyenféle pozitív regresszióra alkalmas epizódokat. Ilyen lehetőség például a szenvedélyes szurkolás egy futballmérkőzésen vagy egy koncert.

A pszichikum egyensúlyra törekszik, s időnként kapcsolatba kíván lépni önmaga naiv, nem-rationális szegmensével. Különösen így van ez akkor, ha valaki a hétköznapokban túlnyomórészt racionális, gondolati tevékenységgel tölti az időt.

Meglehet a regresszió szó megtévesztő, illetve pontatlan lehet, hiszen gyakran inkább ingresszióról vagy progresszióról érdemes beszélnünk, amelyek során, mint már

említettük, az egyén kapcsolatba kerülhet önmaga mélyebb rétegeivel, önmaga számára eddig még nyelvi nem rögzített bizalomra tehet szert. (Meg kell jegyezzük, hogy az új vallási mozgalmak némelyikében a vallási rítusok során találkozhatunk ilyen jelenségekkel, amelyek gyógyító vagy esetleg személyiséget beszűkítő voltárol csak körültekintőbb vizsgálódás alapján mondhatunk véleményt.)

6.6.2. A misztika egysége

Fontos látnunk, hogy az eriksoni fejlődésmodell miként magyarázza az első bizalom-nyakvadás stádiumot a vallási élménnyel. Mint tudjuk, s nem csupán Erikson nyomán, a gyermek az első hat hónapban szimbiózisban él anyjával, nem tudatosult tárgyként létezik, nem különül el tőle, hanem a csecsemő anyját saját részének tekinti. Az énhatárok még igen képlékenyek.

Számtalan pszichoanalitikus elképzelése szerint ez az onnipotencia, mindenhatóságérzés a gyökere, illetve magja a misztika- és végtelenségélménynek. Másként fogalmazva, mindnyájunknak sejtszintű és emocionális emléke van az egységről, a teljességről, amely a misztika individuálpszichológiai alapja. Az én beolvadása a kollektív tömegbe egy koncert hatására, a meditáció élménye, a drogok euforikus hatása, amelyek mindegyikében megélheti az egyén azt, hogy a mindenség részévé válik. A mindenséggel való összeolvadás ellenállhatatlanul vonzó, hiszen az élet egy olyan kezdeti szakaszának emlékét idézi, amikor az énhatárok még cseppfolyósak voltak. Nem véletlen, hogy a teológia nyelvi eszköztárában megtaláljuk azokat a kifejezéseket, melyek tudattalanul erre a „feloldódás az egységben” „a mindenütt jelenlevő Isten”-re utalnak.

Am nézzük meg, miként alakul tovább az eriksoni fejlődés témánk szempontjából, amelyet az 5. számú táblázatban foglaltunk össze.

<i>Tényező</i>	Gyermek az anya ölében van	Gyermek felé forduló figyelem	A különlet megtapasztalása
<i>Élmény</i>	Szeretet, bizalom „visszhangzó” élménye	Az anya arcának felismerése, megkülön- böztetése	Elszakadás ijesztő élménye
<i>Lélektan</i>	Omnipotens Én	Te viszonyban létrejön az ÉN	Vége az omnipotenciának
<i>Vallás válasza (szakrális regresszió)</i>	Érzelmileg gazdag szertartások	Emberre tekintő istenarc	Elvesztett paradicsom utáni vágy

5. számú táblázat

A misztikus egység kialakulásának összefoglalása

A gyermek 5 és 10 hónapos kora között a szimbiózisból a differenciálódás fázisába lép, anyját kezdi megkülönböztetni másoktól, továbbá kezdi megkülönböztetni az ismerősöket az idegenektől. Ezzel kialakul a vallás egy másik részének alapja, a Te-hez viszonyulás élménye.

Amiként ez a táblázatból is jól kitűnik, Erikson szerint alapvetően 3 olyan komponenssel vagy tényezővel kell számolnunk, amely a felnőtt Istenről alkotott felfogásában szerepet játszik. Ezek a tényezők a következők:

- a) az anyja ölében ülő gyermek
- b) anyai figyelem a gyermekre irányul
- c) elhanyagolás vagy különlet állapota

Erikson minden tényezőhöz speciális élményt rendel, megfogalmazza az arra jellemző lélektani kategóriát, illetve kiválasztja a legjellemzőbb vallási választ vagy párhuzamot.

Öszefoglalóan elmondhatjuk, hogy Erikson, Winnicot, valamint Rizutto elméletei egy olyan koherens szövetet alkotnak, amelyek elindulva az anya és gyermek viszonyban először megtapasztalható bizalom alapélményétől elvezet minket az „átmeneti tér” élményének megtapasztalásához, ahol az átmeneti tárgyak s szimbólumok szerepének születését, fejlődésben betöltött funkcióját érthetjük meg. A fenti elméletalkotók jóvoltából beláthatjuk, miként képes egy vallási rítus, a gyógyító regresszió segítségével visszatalálni az egyén az omnipotens csecsemő alapélményéig, s miként képes feloldani vagy feldolgozni ezáltal a korai traumákat. Mindazonáltal ez a gondolati szál segíthet megfejteni majd az új vallási közösségekbe megtért fiatalokat is.

7. fejezet

Az életútinterjúk bemutatása, tartalomelemzése

7. 1. A kutatás célja

Kutatásunk homlokterében új vallási mozgalmakba megtért fiatalok életútinterjúinak elemzése áll. Alapvetően két nagyobb kérdéskört járunk körül:

1. Elemezni kívánjuk az ÚVM-be megtért fiatalok megtérés előtti életútját személyiség- és fejlődéslélektani dimenziók mentén. Különös figyelmet fordítunk azokra az életpizódokra, mintázatokra, amelyek a szakirodalom alapján nagy valószínűséggel befolyásolják, előre jelezhetik a megtérést.

1.1. Feltételezzük, hogy a megtértek hasonlóságot mutatnak a szülőkhöz való kötődésben, a szeretet, intimitás kifejeződésében.

1.2. Feltételezzük, hogy a megkérdezettek életében gyakori élmény a szorongás, félelem, illetve életútjukban találkozhatunk feldolgozatlan traumatikus élményekkel.

1.3. Azt várjuk, hogy a fiatalok pszichoszexuális fejlődésében, partnerkapcsolati tapasztalataiban is találunk hasonló vagy megegyező pontokat.

1.4. Feltételezzük továbbá, hogy a megtérést egy markáns krízis előzi meg, melynek egyik mozgatója az identitáskeresés, amelyhez akcidentális epizódok is hozzájárulnak.

2. A kutatás másik vizsgálandó kérdése, hogy milyen fejlődéslélektani, illetve személyiséglélektani szerepe van az életútban a megtérésnek?

2.1. Feltételezzük, hogy a megtérés valójában egy válasz az identitáskrízisre, ahol a megoldást a társas identitás megszületése hozza.

2.2. Továbbá feltételezzük, hogy a vallási közösségek egy sajátos moratóriumot kínálnak a megtérő fiatalok számára az E. Erikson által megfogalmazott értelemben.

2.3. Azt várjuk, hogy a vallási közösségek életstílusa, életvitele, értékrendje bizonyos szempontból a liminalitás sajátosságával jellemezhető, amely fogalom Arnold von Gennep, V. Turner, illetve E. Leach nevével fémjelzett.

2.4 Elvárásunk, hogy a vallási közösségek rituális terét, mint a Winnicott által leírt átmeneti teret is értelmezni tudjuk.

7.2. A kutatási módszerek bemutatása

7.2.1. A mintavétel módszere

Az interjúalanyokat hólabda módszerrel találtuk meg, vagyis egymásnak szóltak az alanyok. Ez alól egy közösség volt kivétel, a Jehova Tanúi, ahol a gyülekezet helyi vezetője segített az interjúalanyok megtalálásában. Fontos szempont volt, hogy a megkérdezett önként, minden kényszer nélkül vállalja azt, hogy beszél életútjáról, továbbá, hogy az alany képes legyen minimum két órát az interjú lebonyolítására áldozni.

7.2.2. A adatgyűjtés módszere

A kutatás módszertani alapját a narratív interjú képezte. A narratív interjú kapcsán ismert, hogy annak tárgya valamilyen személyes vonatkozású életesemény. Miután a kutatásunk fókuszában egy identitást markánsan formáló életesemény megértése áll, tudatosan választottuk a narratív interjút. Ennek a módszernek funkciója társas-kulturális jellegű, rajtuk keresztül megerősödhet és manifesztálódhat az egyéni és a csoportidentitás.

(Szokolszky, 2004, 450-477. o.) Tehát a személyes narratívák központi magvát a vallási megtérés képezte, úgy is fogalmazhatunk, hogy az erre az életeseményre való fókuszálás jelentősen kihatott az egész narratív anyag szerkesztésére, a narratív struktúrára. Ezt az interjú felépítésénél, vezetésénél figyelembe kellett vennünk.

A narratív interjú készítése során nagyon fontos hangsúlyoznunk, hogy a kérdező minél inkább facilitátor s ne pedig irányító legyen. A módszer lelke épp az alany spontán elbeszélő készsége, önreflexió beállítódása. A rossz helyen, rosszul feltett kérdés jelentősen megtörheti s egyben meg is változtathatja a narratív struktúrát. A megfelelő szakértelemmel elkészített interjú egyedülálló rálátást biztosíthat a személyes jelentésadás folyamatára is.

7.2.3. Az interjúfelvétel körülményei

Mielőtt jellemeznénk az adatgyűjtésünk mikéntjét, mindenképp el kell mondjuk, hogy az a terület, amelyet kutatásunk fókuszába helyeztünk, a magyar társadalmi milióban nem könnyen vizsgálható. Az új vallási mozgalmak megítélése ugyanis nagyon sokszínű. A napilapokban, médiában megjelenő hírek olykor gyanakvóak, máskor kifejezetten előítéletesek, indokolatlanul kritikusak, szélsőségesek. Csak ritkábban találkozunk hiteles információra alapozó, meggyőző tájékoztatással. Ezzel is magyarázható az a tapasztaltunk, hogy az új vallási mozgalmakhoz csatlakozott emberek nem szívesen nyilatkoztak, gyakran bizalmatlanok voltak, s olykor elzárkóztak kérdéseik elől. Ilyen előzmények után komoly feladatot jelentett az interjúalanyok felkérése.

Miután főként nem szociológia jellegű adatokra voltunk kíváncsiak, nagyon fontos volt viszonylag rövid idő alatt bizalmas légkört teremteni, továbbá garantálni a titoktartást.

Az interjú felvételére egyetlen ülésben került sor, ahol a hanganyagot az interjúalany bejegyzésével magnóra rögzítettük.

A kiválasztott közösségek rendre olyanok voltak, ahol a tagoknak a szakrális élet mellett világi életvezetésük is létezik, tehát nem elzárt közösségekben vizsgáltunk. Így felkeresésük egyszerűbb volt.

A helyszín egy oktatói szoba volt, mely barátságosan berendezett, ugyanakkor neutrális tér, ahol mindig biztosítva volt a zavarmentes, nyugodt milió. A jelen kutatás mintájában szereplő interjúkat rendre ugyanaz a személy, az értekezés írója készítette.

7.2.4. Az interjúfelvétel tartalmi vonatkozásai

Rendre minden interjú a következő instrukciókkal indult:

- 1. Kérem, beszéljen arról, miként él jelenleg a vallási közösségben, mi jellemzi azt?*
- 2. Mik a legfontosabb hitelvek, szokások ebben a közösségben?*
- 3. Miként kapcsolódik össze világi élete és vallásos életvezetése?*
- 4. Miként történt a megtérés, miként talált épp erre a közösség?*

A fenti kérdések egyszerre hangoztak el, s nem szakítottuk félbe a beszélőt tematikus kérdésekkel, pusztán a mesélés folytatására serkentettük, illetve biztosítottuk

odafigyelésünkről. Ha elakadást éreztem, ugyanazokat a kérdéseket ismételtam, mint az interjú kezdetén.

Az interjú másik részét a megtérés előtti életútról való beszámoló képezte. Több próbainterjú elkészítése után egyértelművé vált, hogy a megkérdezettek szívesebben beszélnek először a jelenükről, s csak egy későbbi periódusban, a második szakaszban kérdeztünk a megtérés előtti életútról.

- 1. Kérem, mutassa be családját, szüleivel való kapcsolatát, meséljen gyermekkoráról!*
- 2. Mi jellemezte a baráti kapcsolatait?*
- 3. Milyen jelentősebb tapasztalatai voltak az iskolában a tanulás terén?*
- 4. Milyen emlékeket őriz a serdülőkoráról?*
- 5. Mi jellemzi a családot a vallásosság vonatkozásában?*

Az interjú második részében is hasonló módon jártunk el, amint azt az első rész kapcsán már említettük. Következésképpen a fenti kérdések egyszerre hangoztak el, s hagytuk, hogy a beszélő saját maga szerkessze gondolatait, építse a történetet. Kizárólag akkor kérdeztünk, ha az alany egy viszonylag jelentősebb időintervallumot említés nélkül átugrott.

Mint azt már említettem, az interjúkat az alany bejegyzésével magnóra rögzítettem, majd azokat a lehető legpontosabban legépetük.

7.3. A tartalomelemzés módszere

A kapott adatok feldolgozásának és értelmezésének menetét az empirikus fejezet elején megfogalmazott kérdések, hipotézisek megfelelő módon képesek analizálni. Ennek megfelelően számunkra első lépésben a legfontosabb volt egy olyan tartalomelemző eljárást találni, melynek segítségével sikerülhet nyelvi markerek segítségével meggyőző módon bizonyítani, hogy a megtérés valóban az identitás megfogalmazásában markáns változást hoz, hogy egy új identitás születik.

A már kipróbált és sikerrel alkalmazott eljárások sorában igyekeztünk tájékozódni. Ily módon választottuk a LAS VERTIKUM Tagadás és Szelf-referencia narratív tartalomelemző modulját, amely leginkább illeszkedett kérdésfeltevésünkhöz.

A modul alkalmazásához Prof. dr. László János adta szakmai hozzájárulását. A program lefuttatásában Dr. Hargitai Rita volt segítségünkre, akinek jelentős szerepe van ezen modul megalkotásában is.

Tehát elemzésünk menete a következő:

1. Az első fázisában arról számolunk be, hogy milyen különbségek mutatkoznak a negatív kód, azaz tagadás, illetve az szelf-referencia, énre utalás előfordulási gyakoriságában a megtérés előtt s azt követően.
2. Ezután megkeressük azokat a tipikus, nagy gyakorisággal előforduló tartalmakat, amelyek a megtérés előtti életutat jellemzik, s nagy valószínűséggel megteremtették a megtérés lélektani hátterét.
3. Elemzésünk utolsó fázisában azokra a tartalmakra mutatunk rá, amelyekkel az új identitás leginkább jellemezhető, illetve megnézzük, hogy miként változtak a megtérés előtti tipikus tartalmak.

Számunkra ezen a ponton az tűnik a legfontosabbnak, hogy egészen röviden megmutassuk, hogy a rendelkezésre álló LAS VERTIKUM LINTAG nevű kódoló programja, amelyet a **Pécsi Tudományegyetem Személyiség-, Fejlődés és Klinikai Pszichológia Tanszék a Morphologic Kft-vel** közösen dolgozott ki, miként képes kiszűrni a tagadás és szelf-referencia szempontjából fontos markereket, s ezt követően milyen értelmezési keret áll rendelkezésre.

A tagadásra, illetve szelf-referenciára vonatkozó személyiséglélektani elméletekről a melléletben rövid leírást helyeztünk el Hargitai Rita tanulmányára építve (1. számú melléklet).

A modul működésének bemutatása előtt mindenképp meg kell említsük, hogy a tagadásnak a magyar kultúrában kiemelten hangsúlyos szerepével kapcsolatban Kézdi Balázs végzett kiterjedt kutatásokat, melyek során megállapítja, hogy a lélektani krízissel kapcsolatba hozható cselekvési területeket az ún. *negatív kód* jellemzi. A *negatív kód* egyik fontos tartalmi eleme a tagadás nyelvi markere, amelynek alkalmazása nem feltétlen tudatos. A szerző szerint a negatív kód kifejezhet egy világgépet, de a személyiségdinamika jeleként is értelmezhetjük. (Kézdi, 1995).

Továbbá a magyar nyelv vonatkozásában tudnunk kell, hogy a tagadás lehet explicit vagy nyílt (nem, ne, nincs, sincs), illetve implicit vagy rejtett (pl. -tlan, -tlen fosztóképző)

A tartalomelemző program a nyílt tagadást egy szólistát tartalmazó szótár révén ismeri fel, ugyanakkor a rejtett tagadás felismerése csak morfológiai elemzésből, illetve bizonyos névszói kifejezések vizsgálatából lehetséges (lásd 2. számú melléklet).

A tartalomelemző modul megalkotása során bizonyítást nyert az a hipotézis, mely szerint a negatív életesemények, mint félelem, szorongás, tárgyvesztés, kapcsolati kudarc olyan élményfeldolgozással valósulnak meg, amelyre jellemző a környezet morális normáihoz való nehezebb alkalmazkodás, így a képzetek és szükségletek gátlása, elidegenedése jellemző. Mindennek verbális manifesztációja a nemet mondás megnövekedett aránya. Mindebből következik, hogy a negatív életeseményeket elbeszélő narratívumokban a tagadás nyelvi formái szignifikánsan nagyobb számban vannak jelen ($F(4,54) = 10,185, p < 0,001$). Az itt bemutatott csoportról további sajátosságokat fogalmazhatott meg a munkacsoport, jelesül, hogy a veszteségtörténetek esetén azokat a személyeket jellemzi a tagadó szerkezet magas gyakoriság, akiknél hiányzik az energetizáltság, a kitartó, sikeres teljesítmény, problémamegoldási elképzelések, vágyak valóságba fordítása, vagyis a teljesítmény iránti szükséglet. Ezek a vizsgálati személyek nélkülöznek valami olyat, ami az élethez, a boldogsághoz nélkülözhetetlen, pl. család, barát, státusz. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az érzelmi élet elszürkül, elsivárosodik, kiürül.

A tartalomelemző modul másik fontos része a szelf-referenciára, vagyis énré utalásra vonatkozik. A szelf-referencia kérdésköre és egyáltalán az én problémája a modern pszichológiában jelentős szerepet tölt be. Az énré vonatkozó elméletek számtalan igen lényeges kérdéskört érintenek, mint a birtoklás és énszükítés, létezés és éntágítás, önfenntartás, éntudatosság, énérzés, önbecsülés, autonómia, kontroll, koherencia, önreflexió, énazonosság.

Az tartalomelemző eljárás érvényességvizsgálata kapcsán szintén alátámasztást nyert a hipotézis, mely szerint a félelem-, szorongástörténetek magasabb énré utalással járnak, mivel azokban kinek-kinek egyedül kell leküzdenünk az akadályt. Azoknál a történeteknél ugyanakkor, amelyek egy számunkra jelentős másokra vonatkoznak, az énré utalás relatív gyakorisága csökken, vagyis az énnel szemben a kötődés válik elsőrendűvé. A program szintén egy szelf-referenciát tartalmazó szólista alapján ismeri fel a megfelelő tartalmakat. (lásd 2. számú melléklet)

Meg kívánjuk jegyezni, hogy a tagadás és szelf-referencia vizsgálatára vonatkozó korábbi empirikus vizsgálatokról Hargitai írásaiban kaphatunk ingen kimerítő tájékoztatást (Hargitai 2006; 2007).

7.4. A kutatás kvantitatív jellemzői

7.4.1. A minta bemutatása

A jelen disszertációban feldolgozott interjúk száma 18, ezen belül azonos számban találunk férfiakat és nőket, vagyis 9 férfivel és 9 nővel készült interjú került a mintába. A kutatásba bevont interjúalanyok életkora 18-25 év közé esett. Az alábbi táblázat összefoglalja azokat a közösségeket, ahonnan a megkérdezett fiatalok kikerültek, illetve a nemek megoszlását.

A kutatásban szereplő vallási közösségek rövid leírását a 3. számú mellékletben helyeztük el, Török Péter munkája alapján.

6. számú táblázat

A mintában szereplő új vallási közösségek

A vallási közösség neve	Megkérdezettek száma	Nő	Férfi
Jehova Tanúi	5 fő	2	3
Vaisnavák	3 fő	2	1
Hit Gyülekezete	4 fő	2	2
Egyesítő Egyház	3 fő	2	1
Mormonok	3 fő	1	2

7. számú táblázat

A megkérdezettek foglalkozásának megoszlása:

Középiskola	1 fő		
Egyetem	7 fő	5 fő BTK	2 Orvosi E.
Főiskola	8 fő	4 fő nyelvszak	3 Kommunikáció
Dolgozó/irodai alk.	2 fő		

7.4.2. Az interjúk terjedelmi jellemzői

Az alábbiakban jellemezzük a kutatásban szereplő interjúinkat az össz-szószám, illetve a megtérés előtti interjúrész s az azt követő szóterjedelmével. A magnóra felvett interjúk legépelésre kerültek. Ezt követően minden olyan mondatot vagy esetleg kérdést, amely nem az interjúalanytól származott, kiiktattunk. A későbbi elemzés érdekében minden interjút megtérés előtti, illetve azt követő szövegtörzsekre bontottunk. Így volt lehetőségünk az alábbi táblázat megszerkesztésére.

8. számú táblázat

Össz-szószám interjünként megtérés előtt s azt követően

sorszama	Össz-szószám teljes interjú	Össz-szószám megtérés előtt	Össz-szószám megtérés után
01.	6974	3855	3119
02.	13256	5557	7699
03.	7779	2425	5354
04.	11072	4384	6688
05.	8410	3031	5379
06.	7664	3596	4068
07.	8345	3772	4573
08.	8631	4868	3763
09.	1663	1204	459
10.	7575	5125	2450
11.	8735	5190	3545
12.	8286	3008	5278
13.	10053	4562	5491
14.	5133	2697	2436
15.	8076	3956	4120
16.	14224	3347	10877
17.	7332	1356	5976
18.	14308	9350	4958

7.5. Az eredmények bemutatása és interpretálása

Amiként azt már jeleztük, először arról számolunk be, hogy milyen különbségek mutatkoznak a negatív kód, illetve az énrre utalás előfordulási gyakoriságában a megtérés előtt s azt követően. A 18 megtérés előtti és 18 megtérés utáni szövegen átfuttattuk a tagadás, illetve szelf-referencia tartalomelemző modult, melynek segítségével megkaptuk a két tartalom abszolút gyakoriságát, majd azt a szószámmal arányítva az adott tartalom relatív gyakoriságát. Az alábbi két táblázatban feltüntettük a tagadás és a szelf-referencia abszolút és relatív gyakoriságát mind a megtérés előtt, mind a megtérés után.

9. számú táblázat

Tagadás és szelf-referencia abszolút és relatív gyakorisága megtérés előtt

előtte	tagadás	szelfref	szószám	tagrelgyak	szelfrelgyak
01	161	453	3855	0,0418	0,1175
02	219	707	5557	0,0394	0,1272
03	105	286	2425	0,0433	0,1179
04	128	426	4384	0,0292	0,0972
05	99	308	3031	0,0327	0,1016
06	140	358	3596	0,0389	0,0996
07	173	463	3772	0,0459	0,1227
08	214	607	4868	0,044	0,1247
09	50	132	1204	0,0415	0,1096
10	178	523	5125	0,0347	0,102
11	167	479	5190	0,0322	0,0923
12	116	322	3008	0,0386	0,107
13	192	576	4562	0,0421	0,1263
14	101	250	2697	0,0374	0,0927
15	174	435	3956	0,044	0,11
16	112	247	3347	0,033463	0,0737974
17	37	87	1356	0,027286	0,0641592
18	294	571	9350	0,031444	0,0610695

10. számú táblázat

Tagadás és szelf-referencia gyakorisága megtérés után

utána	tagadás	szelfref	szószám	tagrelgyak	szelfrelgyak
1.	124	345	3119	0,0398	0,1106
2.	328	856	7699	0,0426	0,1112
3.	191	648	5354	0,0357	0,121
4.	162	797	6688	0,0242	0,1192
5.	173	430	5379	0,0322	0,0799
6.	119	426	4068	0,0293	0,1047
7.	209	354	4573	0,0457	0,0774
8.	159	379	3763	0,0423	0,1007
9.	16	40	459	0,0349	0,0871
10.	101	255	2450	0,0412	0,1041
11.	118	281	3545	0,0333	0,0793
12.	146	512	5278	0,0277	0,097
13.	182	602	5491	0,0331	0,1096
14.	73	234	2436	0,03	0,0961
15.	173	430	4120	0,042	0,1044
16.	321	834	10877	0,029512	0,0766755
17.	119	183	5976	0,019913	0,0306224
18.	172	278	4958	0,034691	0,0560709

Az így kapott számszerűsített adatok segítségével a megfelelő statisztikai próbák kerültek lefuttatásra.

Az alábbi táblázat tartalmazza az SPSS program segítségével elvégzett két páros *t*-próbát.

11. számú táblázat

Statisztikai próbák

Paired Samples Test

		Statistics								
		Paired Differences						t	df	Sig. (2-tailed)
		Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean	95% Confidence Interval of the Difference					
Lower	Upper									
Pair 1	tagrelgyak1 - tagrelgyak2	,00332	,00497	,00117	,00085	,00579	2,835	17	,011	
Pair 2	szelfrelgyak1 - szelfrelgyak2	,01009	,01599	,00377	,00214	,01805	2,677	17	,016	

A statisztikai eljárás részletes leírása a 3. számú mellékletben található.

A kapott eredményekből jól látható, hogy szignifikáns különbség van mind a tagadás, mind pedig a szelf-referencia vonatkozásában, mégpedig oly módon, hogy a megtérést követően csökken az énre utalás és a negatív kód megjelenése is. Vagyis az elemzett interjúk a vallási döntés előtt olyan mintázatot mutatnak, amely szorongó, környezetéhez nehezen alkalmazkodó, depresszióra hajlamos, kudarcokat nehezen viselő személyekre jellemzőek.

Továbbá ilyen narratívák tulajdonosai gyakran nélkülözik a harmonikus családi kapcsolatokat, barátokat, társakat. Ezzel párhuzamosan megtérés után *mind a tagadás, mind a szelf-referencia csökken*, vagyis a megtért fiatalok elbeszéléseinek középpontjába az *én helyett* immáron a *mi* kerül, félelmeik, ambivalenciáik feloldódnak, a teljesítmény iránti igény jelenik meg. Az egóval szemben győz a kötődés, amelynek magyarázata a társas identitás megjelenése, továbbá a személyiség emocionális szférája árnyaltabb képet mutat.

Utalnánk a jelen disszertáció identitásfejezetére, ahol részleteiben kibontottuk, mit jelent a társas identitás.

Annak érdekében, hogy a megtérés előtti életútról valóban árnyalt képet alkothassunk, nem elégedhetünk meg az előzőekben ismertetett tagadás és szelf-referencia tartalomelemző modul eredményével. Meg kell találnunk azokat a konkrét tartalmakat, életeseményeket, érzéseket, attitűdöket, amelyek magyarázzák a magas negatív kód, illetve énre utalás, előfordulását, s amelyek egyben jellemzik a megtérés előtti életutat.

Ennek érdekében első megközelítésben két független kódolót arra kértünk, hogy minden életeseményt, cselekvést, történést, fontos kapcsolati relációt, érzést kódoljon, amely az interjúalannal kapcsolatos. A kódolást technikailag az ATLAS/ti.4.2 tartalomelemző programmal végeztük, azonban annak csupán manuális s nem autocoding funkcióját használtuk. A program rövid leírását a 4. számú melléklet tartalmazza, amely elhelyezi ennek a kódolási módnak a lenetőségét.

A program abban volt segítségünkre, hogy a kódolás után a későbbiekben egyesíteni tudtuk az azonos tartalommal rendelkező interjúrészleteket, s így olyan szövegekpuszokat hozhattunk létre, amelyben már homogén tartalmak szerepeltek.

A kódolás egységének egy koherens gondolatsort tekintettünk. Egy koherens egység több tartalmi besorolást is kaphatott, de nem többet, mint 4-et.

A két független kódoló eredményeit összevetettük, s úgy jártunk el, hogy abban az esetben, ha a besorolások egyeztek, nem változtattunk az eredményen, egyéb helyzetben pedig a gyakoriságok középértékével számoltunk, illetve részletes egyeztetésre került sor.

A kategóriák rövid leírását az 5-6. számú mellékletek tartalmazzák.

Az alábbi táblázat tehát a megtérés előtt előforduló, általunk alkotott kategóriák eloszlását foglalja össze.

A felsorolt kategóriák az interjúkban előforduló tartalmakat 85%-ban képesek lefedni. A táblázatban fel nem tüntetett tartalmak előfordulási gyakorisága minimális, illetve témánk szempontjából nem releváns.

12. számú táblázat

A megtérés előtt előforduló tartalmak összefoglalása

Interjúk tartalmi kategóriái (megtérés előtt)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	18/?	sum
vallási közösségek	Je	Egy	Hit	Egy	Hit	Mor	Hit	Vai	Je	Je	Hit	Je	Vai	Vai	Egy	Mor	Je	Mor		
nem/ eredeti kód	nő/1	nő/2	nő/3	nő/4	nő/7	nő/8	nő/13	nő/14	nő/15	fő/5	fő/6	fő/9	fő/10	fő/11	fő/12	fő/16	fő/17	fő/18		
1. Gyermekkori eml. Pozitív					2	3	1		1	1	1		2		3	1		5	10	20
2. Gyermekkori eml. Negatív	2		1	3		3	1			2	2		2	1	2	4		1	12	24
3. Fantázia mese kreativitás		1			1	5	3												4	10
4. Anyával pozitív kapcs.	1	1	1	2	2		1		1	1	1		1	2	1	1		1	14	17
5. Anyával negatív kapcs.	1		5				4	1	1	1					1	1		2	9	17
6. Apával pozitív kapcs.	2	3		2	1	1	2		2	1	1	1	1	2	3				13	22
7. Apával negatív kapcs.	6		3	2	2	2	3			2	2	1	1	2	1		1	6	14	34
8. Szülői autoritás szigor	1				6	2	5					1	1			6			7	22
9. Testvérrel kapcs.	5	1	1	7	5	9	3	2	1	4	3	4	2		4	7	3	4	17	65
10. Nagyszülőkkel kapcs	1		3	1	2	4	2	1	5		2	1			5	1	2	1	14	31
11. A család l vagy ő lakóhelyet vált	2	1	1		1	6	3		3	4	1	2	2		1		2	1	14	30
12. A félelem mint jellegzetes élm.	1	5	1	2		3	1		1		2		1	5				5	11	27
13. Traumatizáló élmény	3	1	1	5	2	8	3			3	4	2				4	1	8	13	45
14. Veszteség élm (szülő,nszülő)			5			1				1				1					4	8
15. Magányézés megfogalmazása		2			1			3	4					1	1				6	12
16. Hit, transzcendencia a családban	2	1	3	1	3	2	4	1	4	1	6	1	5	3	2	4	5	3	18	51
17. Iskolai tanulás	2	7		5	2	1	6	2	4	3	5	4	7	8	5	2	2	3	17	68
18. Óvónő, tanár, stb mint +/- emlék		1		2			1	1			1	1		1		1		1	9	10
19. Társas kapcsolatok iskolás korban		4	1	1	3	2	2		2	1	2	3	3	3	1	2		8	15	38
20.Kapcs. közeli barát/barátnővel	2		2	4	2	2	4	1	1	2	1	1		1	1				13	24
21. Serdülő kori testi lelki probl.	1	1			3	2	3		1		1		2	1	1	2		6	12	24
22. Önértékelés, önkritika k/b jegyek	2	4		3	2	5	7	2	1	1	2		3	5	1	1	1	3	16	43
23. Erkölcsi kérdések, önkontroll	5	3	4	3	3						2		3	3			1		9	26
24. Szabadidő, disco, sport stb.	2		1	3	4	1		4	1	1	2	1	5	1	1	4	4	1	16	36
25. Univer elméletek, életcél	1	1	5	3	4			1			1	1	2	5	2			1	12	27
26. Szeretet érzése valaki iránt	5		1	3		2	3	1	1			1	2		2	1		5	12	27
27. Első szerelem, partnerkapcs.	1			3	1	7	7	4	1	2	3	5	1	4		5		3	14	47
28. Első szexuális élmény	2							3					1					2	4	8
29. "Nagy" identitás kérdések				2	1	2	3	4	1					5	2			1	9	21
30. Pályav. Terv, próba, váltás	1	3	3	1	1	1	2	3	3	2		1		4	1	1	3	2	16	32
31. Felvételi, egyetem, főiskola	5	2		3				3	2	2		2	3		1			2	10	25
32. Munkavállalás	2		1				3		1	2			1			1	1	3	9	16
33. Anyagi javak, a pénz szerepe		2					3						1	2	2	4		2	7	16
34. Érdeklődés kezdete Isten, Biblia iránt	3	6		3	5	3	7	2	7	2	3	1	6	3	6		1		15	58
35. Megkeresztelkedés	1					2	2			1			1	1			1		6	9
36. Első vallási élm.	2	2	2	2	2	1	1			1	3	1	2	1	2	2	2		15	25
37. Vallási rítusok		1		1			4									1	1	3	6	11
38. Érdeklődés vall. gyűl felé	4	2	2		3	2	1		7	1	3	1	1	9	3		2	7	15	48
39. Büntudat szex miatt stb.	5		3				1		1				1	1					6	12
40. Istenkép, Jézus kép	1						1		1		3		3		1				6	10

A továbbiakban a táblázat egyes sorait nem egyenként, mechanikusan mutatjuk be, hanem onnan a továbbiakban olyan tematikákat emelünk ki, amelyekre a szelf-referencia és tagadás modul megalkotói felhívták a figyelmet, illetve olyan jellegzetes - a valláslélektani szakirodalomból ismert - tartalmakat, amelyek befolyásolhatják, meghatározhatják az Istenhez, valláshoz, hithez való viszonyt, illetve pszichodinamikai háttérét képezhették a megtérésnek. A kiemelés folyamán bizonyos esetben a táblázat több sorát összevontuk, másutt változatlanul hagyva jelöltük meg a tartalmat. Végül lesznek olyan tartalmak, amelyekre nem lesz módunk részletesen kitérni, ám a tájékoztatás hitelessége miatt szerepel az összegző táblázatban.

A fentiek értelmében az alábbi tartalmi blokkokat hoztuk létre, illetve emeltük ki a táblázatból.

- 1. Az anyához, illetve apához fűződő kapcsolat, szeretet megnyilvánulása a családban*
- 2. Félelmek, szorongás gyermekkori tapasztalatai*
- 3. Érdeklődés, a személyiség irányultsága*
- 4. Partnerkapcsolatok, szexualitás*
- 5. Hit, illetve vallás kérdése a családban*
- 6. Megtérést megelőző pszichikus állapot*

Az elemzésnek ezen a pontján tehát rendelkezésünkre állt 6 tematikusan rendezett szövegtörzset, amelyek mindegyike immár a 18 interjú megfelelő paragrafusaiból áll össze. Ezeket a paragrafusgyűjteményeket áttekintve olyan interjúrészleteket emelünk ki majd, amelyek pregnánsak, mondhatni prototipikusak lesznek, s reprezentálják az adott terület a teljes minta vonatkozásában.

7.5.1. Az anyához, illetve apához fűződő kapcsolat, a szeretet megnyilvánulása a családban

A jelen rész elemzéséhez segítségünkre voltak a 12. számú táblázat 2., 5., 7., 8., 9., 13. sorában feltüntetett (gyermekkori negatív élmények, anyával való negatív kapcsolat, apával való negatív kapcsolat, szülői autoritás, szigor, testvérrel való kapcsolat traumatizáló élmény) tartalmak.

Elemzésünkben a hangsúlyt főként a negatív élményekre helyeztük, amelyek nagy valószínűséggel nagyobb szerepet játszhattak a megtérésben, mint azt egyéb szakirodalmi adatok is bizonyítják. Ez alól kivétel a testvérekkelhez fűződő kapcsolat, amely döntően pozitív tartalmakat hordoz.

Az alábbiakban kiválasztott interjúrészletekben egyértelműen tükröződik az érzelmi elhanyagolás, biztonság hiánya, amelyek kötődési problémákra engednek következtetni, melyek természetes kihatással lehetnek majd a későbbi társas kapcsolatokra, felnőttkori kötődésre, stresszel való megküzdésre.

„Én akkor nem tudtam, hogy mi zajlik, úgy 8 éves lehettem, tudtam, hogy veszekednek, hogy probléma van, de igazából nem tudtam, hogy mi ennek az oka. Igen, egy dologra emlékszem, hogy fölfegyverkeztem, volt saját töröm meg ostorom, lemegyek, és rendet rakok, és hagyják abba, ilyenre emlékszem, de azt nem tudtam, hogy konkrétan miről, mi okozta ezt a problémát.”

(21 éves férfi)

„Anyuval mindig közelebb voltunk, bizalmasabb, könnyebb. Egyrészt apuhoz ritkábban is fordultunk. Úgy különösebben nem is vették észre a változásokat. Szerintem azt hiszik, hogy ismernek, de már rég nem ismernek. Már 14 évesen eljöttem, akkor minden hétvégén hazamentem, nem is hívtak fel hétközben, hogy mi van velem, tehát ők törődtek úgymond velem, de a kommunikáció úgy elmaradt.”

(24 éves nő)

Jelen értekezés elméleti fejezetében (3.1.2.2.) részletesen írtunk a kötődés és megtérés összefüggéséről különböző kutatások tükrében. Az ott bemutatott eredmények egy jelentős része a kompenzációs modellt támasztotta alá, mely szerint a gyermekkori kötődési deficit, a negatív kötődés egy űrt hagy maga után, bejósolhatóvá téve, utat nyitva egy későbbi intenzív Istenhez kötődéshez. Ez természetesen nem az egyetlen lehetséges kimenet.

Az alábbi két interjúalany egyértelműen megfogalmazza azt a gyermekkori élményt, amelynek középpontjában az érzelmi elhanyagolás áll.

„Érdekes volt, valahogy nagyon hamar észrevettem azt, ha egy felnőtt, beszéltem hozzá, és nem figyelt. Aztán magamon is észrevettem, hogy egy kisgyerek mondta, hogy figyelj csak,

persze, persze, és közbe nem figyeltem rá. Azt hamar észrevettem, hogy anyám akár játék közben nem figyel, s közben hagytam, és nem mondtam meg neki, hogy rosszul esik.”

(23 éves nő)

„Anyunak ilyen idegrendszeri problémái lettek, így szégyellte is magát, nem járt már így társaságba, rokonok közt is. Ilyen arcüreggyulladásai voltak, többször műtötték. Ebből kifolyólag így kihullott a haja, és később emiatt, tehát inkább így otthon maradt. Ellátta a háztartást, és keveset foglalkozott velem, énszerintem meg bátyámmal is, tehát ilyen játszás meg ilyesmi. Apu pedig dolgozott mindég, tehát ő sem. Így kialakult az, hogy mi így játszottunk magunkban, de úgy nem volt ilyen, elmaradtak kirándulások, nyaralás. Ez úgy hiányzott.”

(22 éves férfi)

A fenti interjúrészletek tartalma egybecseng a szakirodalomban található, eddig nem említett kutatási eredményekkel, amelyek összevetették a megtéréseket a különböző vallásokban (Ullman, 1982, 1989). Négy vallási csoport (zsidó, keresztény, Baha'i és Krisna) 10-10 tagját kérdezték meg, valamint 30 vallási hovatartozásuk szerinti nem hívőt is bevontak a kutatásba. A hívők sokkal traumatikusabb eseményekről számoltak be, és hajlamosabbak voltak úgy érezni, hogy boldogtalan gyerekkoruk volt, ellentétben a nem hívőkkel. Náluk nagyfokú gyermekkori érzelmi zavart, a szülőkkel való rossz kapcsolatot és apahiányt mutattak ki. Kirkpatrick és Shaver (1990) is azt tapasztalta, hogy azok az emberek, akik gyerekkora nem volt kiegyensúlyozott, sokkal hajlamosabbak a felnőttkori váratlan vallási megtérésre.

Számtalan interjúban találkozunk olyan emlékekkel, amely az *érintés, testi közelség* hiányáról szól egyik vagy mindkét szülő részéről. A harmonikus személyiségfejlődés egyik legmeghatározóbb komponense a bizalmas anya-gyermek kapcsolat, amelynek egyik fontos viselkedésszintű megnyilvánulása lehet az érintés, a fesztelen testi kontaktus.

Az életünket átszövő érintés, tapintás - jól tudjuk - már az anyaméhben kezdődik. A magzatvíz ringató, simogató élményét éppúgy érzékeli a magzat, mint az anyai vagy apai kéz simogatását a hasfalon át (Bagdy, 2007, 270. o.). Ennek az élménynek az egyik szimbolikus megfogalmazásával találkozhatunk úgy a szakirodalomban, mint óceánérzés, amelyre később gyakran visszavágyunk, még akkor is, ha saját személyes életünkben ezt nem volt módunk megélni. Mint látni fogjuk, interjúalanyaink gyakran nélkülözni kényszerültek ezt az elementáris érzést, így a vallási rituálék átmeneti terében keresnek majd kompenzációt.

„Igen, zárkózott, és úgy nem ért oda, nem ért hozzám. Mondjuk, én mindig irigyeltem a barátnőmet, mikor úgy bement hozzá az anyukája, és úgy elbeszélgettek, énhozzám így nem jött be. Én mondjuk nyitott voltam, mondtam mindent, de mondjuk úgy azért jó lett volna, ha bejön hozzám, megpuszil, vagy valami.”

(22 éves nő)

Egyszerre vágyakozás és félelem is megjelenik az érintés kapcsán a következő részletben. Az ambivalens kötődés pontos példája.

„Igen, mondjuk apukám bepótolta, mert ő meg nagyon mindig puszilgatott. Az anyukám nehezen mutatta ki az érzéseit, de lehet, hogy az apukám is, mert ő meg nagyon goromba, ilyen nyers modora van, így a főség miatt is, mert úgy elnyomta anyukámat (Főség, férfi, a feje a családnak- magyarázta meg az interjúalany). Szóval nekem végül is olyan idegen, olyan furcsa, ha valaki megérint.”

(23 éves nő)

Az érintés, empátiás készség, intimitás, biztonságos, elfogadó családi milió egymással szorosán kapcsolatban lévő, egymást feltételező tényezők. Amennyiben az anya vagy az apa ezen a területen nem rendelkeznek családi mintával, illetve saját átélt élménnyel, vagy az valamiért gátlás alatt van, elég nagy valószínűséggel ő sem lesz képes a szeretet kifejezésére. A különféle nonverbális csatornákon leadott jelzések szegényesek, az érintés gyakran csak a gyermek fizikai ellátását kíséri.

Az érintés hiánya bizalmatlan légkört teremt, amely egyértelműen gátolja az intimitást, a két ember közti találkozás lehetőségét, amelyet jól kifejez a következő gondolatsor.

„Hát, énszerintem fizikai dolgok, úgy értem, hogy ölelés vagy ilyesmi az nem volt jellemző. Visszagondolva, nem is nagyon emlékszem rá. Szerintem, ez abból adódik, hogy nem alakult ki olyan mély kapcsolat, olyan személyes problémákat nem szívesen beszéltem meg szüleimmel.”

(21 éves férfi)

Kutatásunk szempontjából különösen fontos látnunk az anyával kialakított kontaktus minőségét, hiszen ez később befolyásolja a kialakítandó istenképet. Az érzelmi értékek, melyek az anyaképhez tapadnak, tele vannak jelentéssel, melyek az egyén számára valaha élő valóságok voltak. Az anyai értékek belefónódnak tehát a létbe az affektív alapvonalak egyikeként. Ily módon az istenképben is újra találkozunk velük. (Vergote, 1970). Ilyen vonatkozásban is érdemes újragondolni az előbbi interjúrészleteket.

Az interjúk egy szintén jelentős száma esetén fájdalmas emlékek kerülnek elő a nyílt agresszióval kapcsolatosan. Az alábbi interjúban nyilatkozó leánygyermek anyjával azonosulva éli át annak kiszolgáltatottságát, az autoritással szembeni tehetetlenségét.

„Apán egy negatív példa volt, mert elnyomta anyukámat, megalázta mások előtt is mindig, elhallgattatta, hogy te ehhez nem értesz úgy, legyintett is. Hú, énrám mikor rám szólnak mások előtt, annyira megalázó, meg szerintem mindenkinek.

(22 éves nő)

A következő két részlet valójában egy negatív érintésre, negatív strokingra hívja fel a figyelmet.

„Apámék szétverték rajtam egy fakanalat. Így nagyon erősen megverték, meg így a testvéreimet is. Volt otthon ilyen vessző, és akkor, ha csináltunk valamit, akkor..... sírnom sem volt szabad, tehát volt, hogy mi vittük a fakanalat, odafeküdtünk az ölükbe, és kaptunk 5-öt a fenekünkre.”

(24 éves nő)

„Anyukám? Őtőle nem, de mégis, egyszer kaptam ki anyukámtól, de meg is érdekelttem, meg nem is sírtam, mert abszolút jogosnak láttam, de ő tényleg nem bántott. Anyukámat is bántotta, inkább ez viselt engem meg, amikor láttam kisebb koromban, hogy apukám bántotta.”

(21 éves férfi)

„Annyit tudtam, hogy volt egy időszak apunak, hogy ivott, na most ő szegény abszolút nem bírja. Ivott egy kicsit, és máris hóbörgött, komolyan, 2 sör elég volt neki, hogy ő elkezdjen

hőbörögni. A munkahelyén olyan kollegái voltak, akik szerintem eléggé ilyen irányba vitték őt el.Ebben az időszakban komolyan volt, hogy azt sem tudta apu, hogy én hányadikos vagyok.”

(22 éves férfi)

A gyermekkorban, illetve a serdülőkorban átélt verbális vagy fizikai agresszió felnőttkori következményei szerteágazó mintázatot mutatnak. Gyakran tapasztaljuk, hogy az elszenvedők később maguk is agresszív viselkedéssel reagálnak konfliktushelyzetekre, más csoportjuk egy hatalommal szembeni állandó dependens viselkedést tanul meg és rögzít.

Néhány pszichológiai kutatás felveti annak a lehetőségét, hogy azok, akik nehézségekkel küzdöttek gyermekkorukban, úgymint stressz vagy bántalmazás, sokkal hajlamosabbak a hirtelen megtérésre (Ulman, 1989; Kirkpatrick, 1997, 1998).

Természetesen egy agresszív apa- vagy anyamodell a későbbi istenkép formálódásában is számtalan módon szerepet játszhat, amelyet kutatások is alátámasztanak, kiemelve, hogy a valódi, „földi szülők emlékanyagai” döntően a későbbi istenhit emocionális oldalát befolyásolják majd (Wikström, 1990). Továbbá a negatív apakép gyakran eredményezhet egy dependens kötődést a későbbi választott vallási mozgalom vezetőjéhez, ahol újra átélésre kerül a kiszolgáltatottság. Egy másik megjelenési mód a leválasztott negatív tartalom, mely kivétel a környezetre, valamilyen közösen kikiáltott ellenségre.

Ez utóbbira majd a megtérést követően több példát is találunk.

Az alábbi interjúrészletek jellemző kapcsolati mintázatokat példáznak. Mindhárom részlet pregnáns megjelenése az ambivalens kötésnek, ahol a gyermek egyszerre kapcsol szeretetteli és félelmet tartalmazó élményt az apához.

„Hát gyerekkoromban apukám nagyon agresszív volt, arra emlékszem, rengeteget kikaptunk. Arra emlékszem, hogy hát szeretett minket, meg rengeteget játszott velünk a nagy ágyon. Arra is emlékszem, hogy sokszor jött haza ittasan, és agresszív volt anyával is, minket mindig nadrágszíjjal megvert. Mindig választhattunk, hogy a csatos felét vagy a másik felét kérjük a nadrágszíjnak, és mindig nagy hurkák voltak a lábunkon, ilyen piros. Viszont a másik fele, amikor nem ivott, kenyérre lehetett kenni, imádott minket, szeretett minket nagyon is, és mindig játszott velünk. Én is nagyon szerettem őt.”

(22 éves férfi)

Fel kell hívjuk a figyelmet arra a tényre, hogy a következő két interjúrészlet nőktől származik, amely tovább magyarázza, hogy az életútjuk során az apával való kapcsolat ilyen hangsúlyos. Amiként az anyáról őrzött kép kapcsán leírtuk, úgy most is fontos megfogalmaznunk, hogy az apáról kialakított legális (reális), illetve ideális (vagyott, másutt látott stb.) kép beépül a későbbi istenképbe, alakítja azt. Tehát az istenkép nem csupán a megtapasztalt apakép áttétel nélküli projekciója, mint azt Freud vélte (Vergote, 1970).

„Igen, én őszintén szólva mindig apukámhoz jobban vonzódtam. Én lelki beteg voltam, mikor elvitték őt katonának. Miközben olyan dolgok történtek, hogy agresszív volt, ennek ellenére. Valahogy énnekem, tehát én nagyon tisztelem apukámat, énnekem egy ideál volt egy erős apa. Egy fantasztikus ember volt, mindent tudott, mindenhez értett. Amit ő kitervelt, ő azt megcsinálta, egy fantasztikus tehetséges ember, most már nincs ideje. Föltalált bármit, az édesapjától örökölte, ilyen elektromos hegesztőgépet talált fel, sílécet csinált magának, görkorcsolyát.

(23 éves nő)

„Őszintén, a legönzetlenebb ember, akit valaha is ismertem, az édesapám, még ma is így gondolok rá. Nagyon-nagyon szerettem, azért mondom, hogy szerettem, mert most már nem igazán érzek iránta semmit. Ő egy nagyon jó ember volt, segítőkész, szeretni való és tiszteletteljes, és mondhatnám, hogy dinamikus ember, nem az a lassú fajta. Amikor utoljára beszélgettem vele, akkor ilyen 14 éves voltam, és akkor még engem nem igazán érdekelt ez a dolog. Anyura sem mondanám azt, hogy nem dinamikus, benne van az a pesti dinamikus, erőteljes lény, nem az, ahogy ő mondaná, a szegedi, lassú emberek, kicsit úgy általánosítva, de nem igazán az a határozott egyéniség, sőt a legpesszimistább ember, akit valaha ismertem.”

(18 éves nő)

Azt a legutóbbi 3 idézetben tehát észre kell vennünk, hogy bár az emlékek durva agresszióról szólnak, az apa egyértelműen a kötődés szempontjából a legfontosabb személy, a szelf-tárgy. A vallomások azt példázzák, hogy ezek a személyek együtt hordozzák magukban az apjukról szóló ideális és taszító epizódokat, amely jelenség bizonyos mértékben emlékeztet minket a hasítás énvédő mechanizmusára. A megtérést követően egyértelműen látjuk, hogy ezt a

konfliktust úgy oldja fel a legtöbb megtért, hogy szétválasztja a romlott világot s a „tisztá”, szakrális teret.

A családon belüli kapcsolatokat jellemezve mindenképp szólnunk kell arról, hogy interjúalanyaink közül 12 *elvált* szülők gyermeke, így életútjuk egyik negatív epizódja valamelyik szülő bizonyos értelmű elvesztése, a korábbi egyensúly élményének megbomlása. Gyakran jelenti ez az ideális világba vetett bizalom összeomlásának kezdetét, a gyermekkori paradicsomi állapot összetörését. Majd láthatjuk később, hogy a megtérés mozzanatában jelen van ennek a képnek a visszaállítási kísérlete.

A következő emlékek idéződtek fel a szülők válásával kapcsolatban.

„Igen, hát mondjuk akkor az elég nagy törés volt, apukám elment tőlünk. Semmi képem nem volt erről előtte. Hát igen, anyukám ezt tudta, de mi semmiről nem tudtunk. Számomra ez elképzelhetetlen volt, s amikor én hallottam olyat, hogy válás, és elképzelni sem tudtam, hogy mit jelent. Anyukámmal maradtunk, mert apukám elment, s úgy maradtunk itt hárman.”

(18 éves nő)

Bár a következő részlet bagatellizálni próbálja a válás okozta traumát, valójában nem tudhatjuk a rendelkezésünkre álló anyagból, milyen sérüléseket jelentett az valójában.

„Már ahhoz képest hamar váltak el, hogy elég fiatal voltam, én hároméves voltam akkor. Mondjuk ez így talán szerencsésebb is, ha így ezt talán lehet ezt így mondani, mert lehet, hogy megterhelőbb lett volna egy gyereknek, ha mondjuk serdülőkorban válnak el a szülei, amúgy is érzelmi káosz meg mindenféle identitási problémák is akadnak.”

(23 éves nő)

Az identitás kikristályosodása során nagyon fontos, hogy a serdülő, illetve ifjú egyértelmű vonatkoztatási csoportként azonosíthassa a családját, s ez nem mindig könnyű feladat.

„Jó a kapcsolatom az új apámmal, de azért furcsa is egyben. Hát apai, azért mondom, hogy ez olyan furcsa, ha én is így belegondolok, ilyen kettős apa, de mondjuk ezt hozzá kell tenni, hogy nekünk nem az a klasszikus családmodell, az ideálisnak tartott nekem azért nem volt.

Mert tudtam azért, hogy apukám van, de nem élek vele együtt, meg van itt egy pótapukám, de tudtam, hogy azért az nem a saját apukám.”

(22 éves férfi)

Meg kell jegyezzük, hogy a 12 megkérdezettből, akiknek a szülei elváltak, 11-en maradtak az édesanyjukkal, 1 esetben az édesapánál maradt a gyermek, vagyis a markáns többségnél megszakadt a férfimodell folyamatos jelenléte. Ezekben a családokban gyakori, hogy az anya egyszerre gyakorolja a hagyományosan apai, normatív, szabályzó szerepet és a hagyományosan anyai, emocionális, támaszt, védelmezést nyújtó szerepet is.

Természetesen önmagában nem állíthatjuk, hogy az elvált szülők gyermeke hajlamosabb lenne egy váratlan megtérésre, de az bizonyos, hogy a család mint elsődleges szupportív rendszer másként működik gyermekét egyedül nevelő szülő vagy akár nem vér szerinti szülővel kiegészült helyzetben is. Mindez befolyásolja a gyermek megküzdési stratégiáit, krízishelyzetre adott reakcióit.

Ezidáig nem tettünk említést még a *testvérekre* (lásd a táblázat 9. sora) vonatkozó interjúrészletekről, amelyek gyakorisága meglehetősen magas. Anélkül, hogy részletes idéznénk, áttekintve az ide vonatkozó szövegkorpuszt, azaz tematikusan kiválogatott interjúrészleteket, az mondható el, hogy testvérek szintre rendre támogató, szepet töltöttek be. Elenyésző számban talákoztunk olyan retrospektív emlékekkel, mely a testvér neutrális szerepére utalt volna. A családban tapasztalt pozitív vagy negatív élményeket gyakran közös élményként idézik az alanyok.

A megtérés küszöbén, összesen 5 esetben maga a testvér lesz majd az, aki megtermi a hidat az új vallási közösség felé, mondhatni kimenekít a családból.

Összefoglalóan a szakirodalmi adatok ismeretében tehát feltételezhetjük, hogy az interjúalanyaink által az interjú során megrajzolt ambivalens vagy elkerülő kötődés az anyához, az intimitáshiány, a verbális vagy fizikai agresszió, a gyakran autoriter apa egy magyarázó komponense lehet a későbbi megtérésnek, egy makulátlan „Apa” keresésének, illetve fokozott hiány fogalmazódik meg egy biztonságos, elfogadó csoport, mondhatni egy szeretetteljes anya iránt.

7.5.2. Félelmek, szorongás gyermekkori tapasztalatai

A jelen rész elemzéséhez segítségünkre voltak a 12. számú táblázat 2., 12. sorában feltüntetett (gyermekkori negatív emlékek, a félelem, mint jellegzetes élmény) tartalmak.

Kutatásunkban az interjúkat elemezve a megkérdezettek közül 16-an számoltak be az életük során hosszasan jelenlevő félelmekről, illetve állandósuló szorongásról.

„Nagyon féltem. Az az igazság, hogy a legkorábbi élményem, ami igazából élmény, az a félelem. Az, hogy mennyire féltem akkor attól, hogy mi lesz, ha, konkrétan erre a szavakra emlékszem, hogy mi lesz velem, mert éreztem, hogy megy a világ, megy a világ, a dolgok, tárgyak azok összetörnek, hát elromlanak, megsemmisülnek, meg minden, és én is kicsit úgy éreztem magam, mint egy avarlevél, amely így sodródik a szélben. Igen, és emlékszem, hogy rendkívül rettegek, rettegek. Olyan 10 éves lehettem. Azután ez még sokszor előjött.”

(22 éves férfi)

Az alábbi részletben az állandósuló félelem érzése dominál, amely a 12 éves serdülő minden percét átítatja, s kiszolgáltatottá teszi. A félelem forrása a mostohaanya, akivel a lány kapcsolata igen távolságtartó, olykor gyűlölködő.

„Igen, abszolút szófogadó voltam, és mindent megcsináltam, amit kértek, hogy elkerüljem a konfliktust. Nem jó a mostohaanyámmal veszekedésbe keveredni, nagyon féltem, és úgy mondanám, azt a másfél évet, hogy az csak a félelem időszaka volt. Kiderült, hogy a veszekedések nem olyan átlagosak, mint máshol, inkább verekedéssé fajulnak, és hát ezt nem igazán jó átélni 12 évesen, és én minden egyes veszekedésnél ott voltam, mikor a mostohaanyám egy 5 literes Zepteres fazekat, jó nehéz Zepteres fazekat hozzávágott az apám fejéhez, meg nyitott ollóval rohangál, hogy megöli magát, nem volt teljesen normális.”

(18 éves nő)

Félelmeink, még inkább szorongásaink igen gyakran kötődnek az életünk nagy alapkérdéseire, mint létezés, bűn, halál, amelyeket másként határhelyzeteknek is nevezhetünk. A személyiségfejlődés egy bizonyos pontján mindannyian birtokában leszünk annak a képességnek, amely lehetővé teszi számunkra a múlt, jelen, jövő egységben

szemlélését, az idődimenzió komplex átélését. Ugyanez a képesség döbbsenhet rá létezésünk korlátaira, illetve végességére. Azt is mondhatjuk, hogy az élet tragikuma saját halálunk tudata. Ez a rádöbbenés olykor fájdalmas lehet, ugyanakkor egy nagy kihívás, a felnőtté érés elengedhetetlen láncszeme.

Interjúalanyaink közül több fiatal esetében komoly szorongást indukál a halál gondolatával való találkozás.

„Ezt nem mondtam el, pedig ez is nagyon fontos volt, még tinédzserkoromból nagyon sokszor volt olyan....Úgy 12-13 évesen gondolkoztam a világ nagy dolgairól, és általában este volt, amikor lefeküdtem, lekapcsoltam a villanyt, és sokszor gondolkoztam azon, hogy mi lesz, hogyha meghalok. Végigélek 70-80 évet, és egyszer meghalok, nem fogok látni, hallani, szóval én nem leszek, és ez borzasztó volt, nagyon sokszor ettől sírógörcsöt kaptam, szóval olyan, nem tudom így elmondani, de szó szerint félelmetes volt. Nem tudom milyen állapot volt, de nagyon rossz volt, és nagyon sokáig tartott. Ráadásul nem kaptam segítséget senkitől a környezetemben.”

(23 éves nő)

„Így a halállal kapcsolatban is ezelőtt mindig féltem, hogy elveszítem azt, akit, így anyukámat vagy apukámat, gyerekkoromtól. Nem tudom, így pár éve meséltem anyukámnak, és mondta, hogy nem tudja, hogy mitől alakult ez ki nekem, mert sose nem volt ilyen. Csak annyira tudok ragaszkodni valakihez, hogy így mindig féltem, hogy elveszítem, sírtam, hogyha egy kicsit késtek, és hogy ők meghaltak. És ez nekem, mikor tanulmányoztam, és megtudtam, hogy mi történik, úgymond a halottakkal, vagy mondjuk, ha én attól is féltem, hogy meghalok, és akkor én látni fogom a szüleimet, és ők milyen vígan élnek, én meg már nem.”

(22 éves nő)

„Szorongó érzés volt nekem a halál, de úgy éreztem, hogy ez nagyon reális dolog. Miért ne lenne reális, itt vagyunk, meg minden, tény, hogy meghalnak emberek. Amikor nagyapám meghalt, egyetlen nagyszülőm halt meg még, akkor is az volt, még kicsi voltam, 6-7 éves, akkor azt gondoltam, mi az, hogy meghalt, hogy akkor hogy van ez, hogy nem is gondolunk rá, de egyszer majd elér minket a halál, félelmetes érzés volt, és nagyon sokáig kísért. Folyamatosan szorongással töltött el, még serdülőkoromban is, meg hát tulajdonképpen most is az, és éppen ezért próbáltam valami kiutat találni.”

(24 éves férfi)

A fenti idézetek jól egybecsengenek Argyle megállapításaival, aki valláspszichológiai kérdésekkel foglalkozó empirikus kutatásokat összegző művében úgy foglal állást, hogy a vallás iránti motiváció a népesség számára gyakorlatilag jól megragadható pszichológiai indítékokra épül. Ilyen például a szorongáscsökkentés. Ismeretes, hogy a vallásos szertartások a kényszeres mechanizmusokhoz hasonló módon képesek bizonyos egyéneknél a szorongás csökkentésére (Argyle, 1975; 130-142).

7.5.3. Érdeklődés, a személyiség irányultsága, értékek

A jelen rész elemzéséhez segítségünkre voltak a 12. számú táblázat 17., 25., 29., 30. sorában feltüntetett (iskolai tanulás, univerzális elméletek, életcél, „nagy” identitáskérdések, pályaválasztás) tartalmak.

A hívővé vált emberek számtalan kutatás tanúsága szerint a megtérést megelőzően igen nagy erőfeszítést tesznek annak vonatkozásában, hogy az élet értelmét megtalálják, illetve, hogy találjanak bizonyos koherens rendszert, amelyek segítségével választ kaphatnak az élet alapkérdéseire (Paloutzian, 1982).

Saját kutatásunkban gyakran tapasztalhattuk, hogy az említett életszakaszban szinte kivétel nélkül mindenki igen nyitott és kereső volt. Megállapítható hogy a kortárs csoporthoz viszonyítva még fokozottabb az igazság keresése iránti igény, az élet alapvető kérdéseire válaszoló átfogó elméletek megismerése. A jelenség természetesen összefüggésbe hozható a nagyobb fokú szorongás oldásának igényével, amelyről épp nemrégiben már szóltunk.

Az alábbi részletben pregnánsan fogalmazódik meg a konformitás-individualitás konfliktusa, illetve az abszolút igazság (jelen helyen a választandó vallási közösség hitelvei), amely ebben az életkorban, mint biztos iránytű jelenik meg.

„Egy gimnáziumi osztálytársammal beszélgettem, és csak azt akarom mondani, hogy nekem ez akkor lett egészen nyilvánvaló, amikor elmondta, hogy van egy olyan dolog, hogy igazság, és lehet másképp élni. Én gyakran kezdtem gondolkodni, amikor még kisebb voltam, 12-13 éves, hogy miért van az, hogy mindenki egy irányba megy, ha valaki csinál valamit. Például a

felnőttek, lehet, hogy neki ez nem jó, de hát úgy szokták, ez így megy, amióta a világ világ, akkor azt úgy csináljuk. Kicsit volt bennem ilyen lázadás, inkább az árral szemben. Én nagyon tiszteltem már akkor is és utána is azokat az embereket, akik meg tudnak állni a lábukon. Az osztálytársam nagyon-nagyon szimpatikus volt, aki őszinte volt, igazságszerető, tiszta, nagyon-nagyon vonzott. ”.

(24 éves nő)

„Én mondjuk ilyen ambiciózus egyén voltam, szerettem az ilyen határozott célokat ...most is az vagyok ... mondjuk az iskola nekem sosem volt egy ilyen nagyon mellékes dolog, ez a vallási irányzat nem ennek a pótszere volt, nem az volt, hogy esetleg nem voltak nagyon barátaim, vagy iskolában nem értem el sikereket, és akkor ehelyett volt, hanem fontosnak tartottam az iskolát is, és igyekeztem elég korán valahogy úgy elkötelezni magamat. Szerettem volna ilyen határozott életutat, ami egy biztos mederben zajlik...”

(22 éves férfi)

A nyitott, kereső attitűd mellett, amely gyakran egy-egy tudomány behatóbb tanulmányozásában jelenik meg, ebben az életszakaszban találkozunk először explicit formában is egy olyan szükséglettel, amely a transzcendens keresésére irányul, amely összefüggésre Erikson (1991) és Fowler (1982 ;140-148) is rávilágítanak.

Hangsúlyoznunk kell azt a mindenki által jól ismert, elementáris igényt, amely ebben az életkorban fogalmazódik meg a referenciacsoportok iránt, amelyek személyes biztonságot képesek nyújtani, s ahol a csoport tagjai felé egyéni odafordulás tapasztalható. Amennyiben az aktuális társakkal való együttlét nem hoz kellő személyes bevonódást, mint például egy barátság, egy szerelmi kapcsolat vagy elköteleződés valamilyen sport, művészetek, zene iránt, nos ez esetben az űr betöltetlen marad. A keresés egyértelműen valamilyen totális élmény felé viszi a mintánkban szereplő fiatalokat, amelyeket gyakran motivál a boldogságkeresés. Az új vallási közösségekben majd egyszerre nyerhet kielégülést a személyes odafigyelés, referenciacsoport és a transzcendencia iránti igény.

„Azt tudom, hogy leginkább, ami jellemzett, hogy miért van az ember? Például, ha ilyen transzcendens világban keresi, akkor nyilván valami tehát úgymond az evilági meg az ilyen földi értékrenden túli összekapcsolása, tehát attól egy teljesebb értékrendet keresi, egy boldogságot, szerintem nyilván boldogságra törekszik, ez ilyen ösztönös dolog. Nekem tényleg ilyen átlagos volt, hogy elmentem ilyen helyekre, és ott jól éreztem magam, tényleg

úgy láttam, hogy mindenki ilyen színes meg szép, de én azt tudom, hogy nem, én akkor egy kicsit ilyen serdülőkori dolog is, az ember nyilván ilyen érzelmi zűrzavar állapotában van néha. Tudom, hogy elég ilyen, tehát nem találtam azt, hogy most nekem ettől teljesebb lenne az életem, tehát nem találtam ezeken a helyeken olyat, amire azt mondtam volna, hogy ez lehetne az életem értelme. Szerintem tényleg ilyen öröm- meg boldogságkeresés volt, ami leginkább engem megmozgatott.”

(24 éves férfi)

A vizsgálatunkba bevont korosztály a megtérés előtt az eriksoni elmélet szerint a személyiségfejlődést tekintve a moratórium szakaszában van, ahol az egyénnek módja van kipróbálni szerepeket az élet legkülönbözőbb területén annak érdekében, hogy önmagáról a lehető legtöbbet megtapasztalja. Ebben a keresési fázisban akkor jár legjobban a fiatal, ha nem kell túl korán elköteleződni valamilyen külső vagy belső ok miatt. Az alábbi interjúrészletben egyaránt tetten érhető a keresési vágy s az elköteleződés iránti szükséglet. A kétféle motiváció egyensúlyban tartása nagy feladatot és feszültséget jelent a személyiségnek.

„Egy kicsit vártam is, kicsit bosszús voltam, mindig úgy voltam vele, hogy én nem fogom sehol elkötelezni magam, az embernek általában van egy ilyen. Megnézek mindent, ami jó, azt elfogadom, de elkötelezni nem fogom magam, egy kicsit így is mentem oda, hogy ha valahol ott vagyok, tényleg, akkor már volt bennem egy ilyen törekvés, szeretnék olyan igazi dologgal találkozni, ami megragad. Ez az első élmény ez tényleg olyan volt. Eleve új jelenség volt a gyülekezet.”

(21 éves nő)

Több interjúalanyról is tapasztalhatjuk, hogy a természettudományok iránti felfokozott érdeklődés társul a világ működésének, az élet keletkezésének, az ember létezésének egészére vonatkozó megértési igénnyel.

„Jó. Azt hiszem, hogy két év kivételével kitűnő is voltam, ha meg nem, akkor meg egy-két négyesem volt. Ahogy nézegettem, igazából olyan sokat még nem értettem belőle, a fizikából, és akkor láttam, hogy bonyolult egyenletek, láttam azt, hogy a világ leírása ... hogy atomokkal foglalkoznak, én ezt már hallottam otthon, meg hogy ilyen törvényeket, amik mozognak a testbe, és ez nagyon megfogott akkor, azért, mert úgy éreztem, hogy itt van valami, ami választ ad a kérdéseimre, hogy miért vagyok itt, miért léteznek a dolgok, miért

úgy léteznek ahogy, és mi ez ezeknek a menete, a törvényszerűsége. És akkor ezért elkezdtem fizikát tanulni. Csak úgy önszorgalomból. Úgyhogy elmentem a könyvtárba, és kivettem, még fizika óránk sem volt. Elkezdtem olvasni az ilyen ismeretterjesztő könyveket. Aztán nyilván persze elkezdődött a fizika, azt hiszem ötödikben vagy hatodikban.Végül is jól voltam, elég jól voltam, nagyon tetszett a dolog, és hát akkor elhatároztam, hogy én fizikus leszek, mégpedig elméleti fizikus, aki a világ univerzális törvényeit fogja kutatni. Ez a döntés nagyon megnyugtatót.”

(22 éves férfi)

Egy másik interjúban az érdeklődés fókuszában levő elmélet alkotója is példakép, illetve modell szerepet tölt be, nem csupán az eszme fontos. Tudjuk, hogy a vizsgált korosztálynak milyen nagy igénye van valós mintákra, ideálokra, akikkel azonosulni tud.

„Szóval egyfajta reményt adott a megoldásra, az, hogy nagyon tetszett Einsteinnek ... az atomfizikusoknak az élete, ezekről sokat olvastam, hát minden könyvet, amit föl lehetett kutatni, és az, ahogy ők beszéltek, ahogy Einstein beszélt, hogy ahogy a mai matematikusok, fizikusok ..., ők ... önekik is írtak egy pár dolgot, ami ... kilátszik, és tényleg éreztem azt, hogy valamennyire társakra leltem a kérdésekre. Olyan emberekkel találkoztam, vagy hát a könyveiken keresztül, akik valóban azt kutatják, hogy mi az értelme az életnek, hogyan működik a világ, miért létezőnk, és ez nagyon kedvelt dolog volt számomra.”

(24 éves férfi)

Számtalan interjúban olvashatunk egy felfokozott intellektuális nyitottságról, ugyanakkor egyfajta spirituális keresésről. A tudományos tények és a spirituális élmények eklektikusan keverednek, mintegy versengenek egymással. Azt is mondhatjuk, hogy ez az állapot ekkor még az omnipotenciára emlékeztet.

„Kétszer voltam a gyülekezet evangelizációján, Angliába utána mentem ki. Bocsánat, még ezt megelőzte, a meditációs programot tanultam, és sokat olvastam, szeretek sokáig fõnt lenni, mindig hajnal kettõig olvastam, az volt a szokásom, hogy fõlõsleges az alvás, minimális alvás kell, mert ugye az intelligencia kvóciienst növelni kell, és olvasni, olvasni,

akkoriban ez volt a fölfogásom, nagyon széles körű érdeklődési köröm volt. Többféle tudomány is érdekelt”

(22 éves nő)

Az interjúalanyok közül sokan mély érdeklődést tápláltak az ezoterika irányában a megtérést megelőzően.

„Voltak ismerőseim, aztán csináltunk egy klubot, volt egy lány, aki ... úgynevezett tisztánlátó, ami azt jelenti, hogy ezeket a szellemi, finom energiákat meg is látja, tehát akár az ... is energiát, ami körülveszi, ezt látja, esetleg mondjuk ilyen szellemi lényeket is. Kicsit furcsa erről így beszélni, mondjuk énnekem nem furcsa, szóval ezekkel úgy foglalkoztunk egy kicsit, meg volt baráti kör, aztán ismerősök ... természetgyógyász ... középkorú hölgy, nagyon szeretem, értékeltem a tapasztalatait.”

(21 éves nő)

Ebben a fejezetben érdemes arról szólnunk még, hogy interjúalanyaink jelentős többsége jó vagy kiváló tanuló volt az iskolában, de nem jellemezte őket a hiperversengés vagy a sikerek kergetése. A jó teljesítményt legtöbbször szívós munkával érték el. A táblázatban feltüntetett gyakoriság alapján jól látható, hogy magas azon interjúrészletek száma az összmintát tekintve, amely a tanulásra vonatkozik. Ezekből a részletekből, anélkül, hogy idéznénk, átfogóan ki kell emeljünk, hogy visszatérően megjelenik a szülők figyelmetlen, elhanyagoló attitűdje az iskolai teljesítménnyel kapcsolatban. Az értékelés, a dicséret nagyon lényegesen járul hozzá ahhoz, hogy megjelenhessen a büszkeség érzése. Ez természetesen a személyiségfejlődés során befolyásolja a szelf értékességéről kialakuló belső reprezentációt. Ezt a megállapítást érdemes összevetni Péley (2002, 111. o.) drogos mintára vonatkozó eredményével, ahol szintén megjelenik a *jelentős mások nem gondoskodó funkciója*.

Alanyaink egyetemi, illetve főiskolai tanulmányai már kevésbé voltak kiemelkedőek. Ekkora, mint azt látni fogjuk, a gyülekezeti térben nyújtott teljesítményre helyeződik majd a hangsúly, ahol annak elismerésére kellő figyelem összpontosul majd.

Összességében kiemelném, hogy a megkérdezett fiatalokra jellemző egy felfokozott igazságkeresés, érdeklődés, a világ lényegét megmagyarázó, átfogó elméletek iránt. Ebben a keresésben olykor időtállóbb, máskor silányabb szellemi táplálékra találnak.

7.5.4. Partnerkapcsolatok, szexualitás

A jelen rész elemzéséhez segítségünkre voltak a 12. számú táblázat 27., 28. sorában feltüntetett (első szerelem, partnerkapcsolat, első szexuális élmény) tartalmak.

A terület tárgyalása kapcsán egy igen komplex problémához érkeztünk, hiszen jól ismert a pszichológia, pszichoterápia, illetve a vallás különböző attitűdje a szexualitás megítélésében. Míg a történelmi vallásokban kiemelt szerepe van a morálnak, a pszichoterápia, illetve a pszichológia morálhoz való viszonya meglehetősen tisztázatlan, eklektikus. A pszichológiai és pszichoterápiás elmélet és gyakorlat olykor teljesen kiiktatja a morál kérdését, máskor pedig hangsúlyozottan kritikusan értékeli. Pressing Lajos egy néhány éve elhangzott előadásában felveti a morális dimenziók mellőzésének, illetve kritikájának hatását az egészséges énefejlődésre, vagyis a kérdés szerinte az, maradhat-e a pszichológia „értékmentes”, miközben a vallás egyértelmű értékeket közvetít, többek között a szexuális morállal kapcsolatban (Pressing, 2005).

Már ezen ponton érdemes előrevetíteni, hogy mi vár a megtért fiatalra a szexualitás vonatkozásába. ÚVM kapcsán összességében megállapítható, hogy az egyes közösségek igen szigorú szabályokat fogalmaznak meg a szexuális élet és viselkedés vonatkozásában, beleértve a párválasztást, illetve a házasság előtti nemi élet kérdését is. A szabályok olykor a tiltás irányában mutatnak, más esetekben épp bonyolult rituális szexuális együttléteket foglalnak keretbe.

Saját kutatásunk interjúalanyai a pszichoszexuális fejlődés vonatkozásában a kiteljesedett szakaszban vannak, ha csupán életkorukat tekintjük, ugyanakkor, amiként az látni fogjuk, valójában többen választják az elfojtást, más szavakkal absztinencia útját már a megtérést megelőzően is. Mások éppen parttalan, kontroll nélküli szexuális életet élnek.

A szexuális fejlődésre vonatkozó interjúrészletek mutatnak egymásra rímelő mintázatokat, rokon vonásokat. Az életút felidézése kapcsán igen gyakran találkozunk azzal a jelenséggel, hogy az illető valójában a serdülőkor megfelelő szakaszában valamilyen korai kudarcélmény, gátlás vagy otthonról hozott tilalom miatt el sem indul a szexuális tapasztalatszerzés útján. Személyiségüknek ezen szegmense megreked a fejlődésben, majd a megtérést követően a vallási közösség erkölcsi elvárásai mintegy visszamenőleg is felmentést adnak, sőt értékékként minősítik a partnerkapcsolatoktól való teljes elzárkózást.

„... kapcsolatok lehetnek volna... szexuálisan is értek volna engem benyomások. Inkább az volt, hogy volt a baráti kör, másként gondolta a másik nemmel kapcsolat ... Mondjuk az volt a másik kérdés, hogy ... gimnazista koromban, hogy elkezdték ezt a nemi életet, és nekem nem, nem tudom, hogy honnan eredhet, lehet ez is otthonról, ez is egyfajta ... nekem volt egy ilyen érzésem, hogy még nem, hogy nem vagyok rá még elég érett.”

(24 éves nő)

Érdeemes észrevenni a fenti idézetben a személytelen, kissé távolító fogalmazást, nyelvezetet.

„Igen, szóval nem mondta senki, hogy nem szabad, sőt inkább az volt, hogy édesapám mondta, hogy nincsen barátnőd, és akkor mondom, hogy jól van, jól van apu, majd most még nem akarok. Mert úgy éreztem, hogy először önmagamot szeretném letisztázni, akkor mit csinálok én, hogy csináljam jobban ... meg ki vagyok én meg mi a helyzet velem, és akkor majd ... úgyis alakul a hogy is mondjam, a sorsom valahogy.

(22 éves férfi)

Az előzőekben idézett interjúalany az alábbiakban kifejti, hogy mennyire örül annak a ténynek, hogy nem kezdett partnerkapcsolatba. Ugyanakkor tudnunk kell, hogy E. Erikson pszichoszociális elmélete szerint a fókuszban levő életszakasznak egyik legmarkánsabb szükséglete és küszöbön álló feladata az intimitási iránti szükséglet megoldása. Ellenkező esetben az egyén izolálódik vagy haladéktalanul más módot kell találjon az említett szükséglet kielégítésére. A partnerkapcsolatok kezdeményezésétől való félelem hátterében joggal feltételezhetjük, hogy a családban meg nem tapasztalt szeretet, intimitás, illetve biztonság hiánya áll.

„Úgy érzem, hogy szerencsés vagyok, hogy ezeket a nagy csalódásokat nem éltem át, így ezzel a felállással azért mert, ... ez nagyon rossz lett volna, meg borzasztó meg nem jó, ha ... az ember, akit nagyon szeret, akkor ő úgymond átveri, csalódáson megy keresztül. Sokan mondják azt, hogy kellenek a csalódások, mert ez edzi meg az embert. Szerintem nem szükséges ahhoz, hogy az ember tapasztaljon, csalódnia.”

(22 éves férfi)

Mint látjuk az előző interjúrészletből, egy kognitív síkon zajló rendezési kísérlet védi meg az önkipróbálástól.

Az alábbi rövid részlet pedig már egy csalódott fiatal elbeszéléséből való, aki nem dolgozta fel a veszteséget.

„Az ember egy ideig úgy van vele, hogy megtetszik neki a másik nem, és ez fogja neki a boldogságot nyújtani, és aztán nyilván mindenki ismeri a csalódottságot, így én is, ... és akkor azt mondom, hogy miért voltam ilyen ostoba, miért ... pont evvel, és kiderült, hogy mégsem illünk össze.”

(24 éves férfi)

A következőkben idézett interjúból egyértelműen kitűnik, hogy pusztán a mentális fegyelem vagy stabil értékrend nem elegendő a nemi önmegtartóztatáshoz, más beavatkozásra is szükség van. Idézendő interjúalanyunk szintén nem indult el a partnerkapcsolatok keresése útján, helyette egy technikát tanul meg önmaga szexuális vágyainak kontrollálására.

„A könyvben le volt írva, hogy kell koncentrálni, hogy kell lélegezni, egy drasztikus lézés, nagyon gyorsan lélegezni, és után nagyon hosszú ideig, addig, amíg csak bírja az ember, nem lélegezni, utána egy levegőt vehet, utána megint nem. Biztos van ennek az idegrendszerre valami befolyása, de az tény, hogy a nemi vágyat abszolút képes elnyomni.

Igen, ha az ember ezt minden reggel, délben, este megcsinálja, akkor gyakorlatilag azt merem mondani, hogy a nemi vágygal gyakorlatilag nem szembesül. Nagyon tetszett, mert úgy éreztem, hogy van valami a kezembe, amivel azt a problémámat, ami eddig volt a kapcsolatban, azt most kézbe tudom tartani, és ez nekem nagyon tetszett, és nagyon sokáig csináltam.”

(23 éves férfi)

A megtért egyének személyiségét vizsgáló kutatások tanúsága szerint a megtértek jelentős többsége küzd önértékelési problémával. Énképük negatív, alacsony az önbizalmuk, önbecsülésük (Paloutzian, 1996; Batson, 1993). Természetesen ez jelentős mértékben befolyásolja a másik nem felé való közeledést, nyitást.

Ezt az összefüggést igazolják az alábbi interjúrészletek is.

„Hát igazán én mindig is ilyen kisegérnek gondoltam magam, úgy nem vettek észre a fiúk, nem tudom miért, tehát voltak szebb osztálytársaim is, meg olyan fiús voltam, teljesen rövid volt a hajam. Nyolcadikig hosszú hajam volt, elsős gimnazista koromig, azután rövid....”

(24 éves nő)

„Nem volt kapcsolatom, volt ilyen is, hogy nem volt ilyen szoros barátság, meg nem voltak olyan emberek, akiktől valamilyenfajta pozitív visszajelzést kaptam volna, ezért belső téren is elég mélyen önértékelési problémák jöttek elő, amik egyre csak súlyosbodtak, és akkor megpróbáltam valamit keresni...”

(24 éves nő)

Az interjúalanyaink egy másik csoportjára az jellemző, hogy az ő esetükben elindult egy partnerkapcsolati keresés, egy harsány, olykor kontrollálatlan szexuális élet, majd rövid idővel a megtérést megelőzően egy szembefordulás vagy kiábrándulás, meghasonlás, esetleg büntudat tapasztalható. Mintha az emocionális kontroll hiánya miatt bekövetkező életpizódok s azt kísérő lelkiismeret-furdalás feloldására keresne valamilyen megoldást néhány megkérdezett.

„Volt olyan, hogy azt mondtam, hogy na jó, akkor most már nem, engem most már nem érdekel egyetlen férfi sem, meg sosem többet férfi, és újra és újra ugyanazok a hibák, ugyanazok a csapdák, és pl. ez volt, hogy ...”

(21 éves nő)

„Mert utána mindig olyan rossz érzés volt, ha valamilyen pasival elkezdtem, de ugyanakkor mindig vonzott, tehát nem tudtam ellenállni, ez a lényege az egésznek, és akkor újra és újra és újra. Jártam előtte diszkóba, meg hát olyan helyekre, ahová mindenki más, és azt gondoltam, hogy ez nem rossz, mert hát mindenki ezt csinálja. De mindig volt bennem egy rossz érzés, hogy ezt nem kéne.”

(23 éves nő)

Az új vallási mozgalmakba megtért fiatalok életútját s ezen belül a szexualitáshoz kapcsolódó attitűdjeiket többek között Leo Booth (1986) is vizsgálta. Úgy találta, hogy interjúalanyai gyakran nyilatkoznak úgy a szexről, mint ami mocskos dolog, a fizikai örömök bűnös, megvetendő cselekedetek. Ez az értékrend nincs távol számos történelmi vallás szexualitásról vallott nézetétől, ám az ÚVM tagjai sorában ez felfokozottan van jelen.

A jelenség mögött olykor állhat a tapasztalathiány, kritika nélkül átvett attitűd, máskor pedig összezseng a saját negatív élménnyel, mint az alábbi esetben is.

„Aztán egy idő után továbbra is vágytam erre, de aztán így leálltam. 14 éves koromban kezdtem el discóba járni, egy olyan 2 évig jártam, és ott is ezt tapasztaltam, hogy arra megy mindenki, hogy ki hogy néz ki. Mivel evvel kapcsolatban volt negatív tapasztalatom, így kiábrándultam belőle. Utána jött az, hogy inkább senki se legyen, mint akárki. Erre jött ez a barátnő, aki jött ezzel a vallásos gondolataival.”

(22 éves nő)

Beszámolhatunk olyan életutakról is, ahol egy különös ötvözetét tapasztaltuk a szexuális erkölcs világi és vallási értékeinek. Alábbi válaszadóink érzékelhetően nem identifikálódtak egyértelműen egyetlen szexuális értékrend irányába.

„Én úgy voltam előtte, hogy belefér egy kis intim kapcsolat, de mondjuk az aktus nem, szerettem volna szűz maradni. Mondjuk akkor még egy-két év, így tervezgettem, nehéz volt, de utána meg nyilván az ember tartja magát ehhez az értékhez.”

(18 éves nő)

„Igen, igen, hívogatót, meg sms, meg találkoztunk, meg vett nekem ..., már akkor mondtam, hogy ne számíton semmire tőlem, mindenféleképp én ellenálltam. Nyilván a testem azt mondta, hogy igen, ő az, de tudtam, hogy mit mond Isten igéje, hogy ez nem így működik.”

(23 éves nő)

„Igen, és ezen elcsúszik az ember, mert ki van éhezve a szeretetre, ki van éhezve pl. hogy érintsék, átöleljék, most a nőknek ez a második gyermekkor, ugye ölelj át időszak. Nyilván nem mondom azt, hogy Úristen, néha de jó lenne. Régebben még több volt a csábítás.”

(24 éves nő)

Az előbbi két megnyilatkozásból egyértelműen látszik, hogy a szexualitásra vonatkozó norma mint külső kontroll van jelen, nem mint interiorizált érték. Amint látni fogjuk, ez a konfliktus gyakran még megtérést követően is fennáll.

Összességében tehát erről a területről az interjúk tükrében azt mondhatjuk, hogy a megkérdezettek egy jelentős része a pszichoszexuális fejlődésben megrekedt, gátlásokkal küzd, vagy épp a kontrollfunkciók nem működnek megfelelően a hirtelen manifesztálódó szexuális vágyakkal kapcsolatban. A családban meg nem tapasztalt intimitás, a kötődés

élményének hiánya, a partnerkapcsolatok kialakításának folyamatát is nehezítik. Jelen van a bizalmatlanság, az indokolatlan késleltetés, a kudarcból való félelem, a csalódás feldolgozásának képtelensége. Egy ilyen *üzenettel* van jelen a fiatal a szexualitás vonatkozásában, amikor nem sokkal később találkozik egy vallási közösséggel.

7.5.5. A hit, illetve vallás kérdése a családban

A jelen rész elemzéséhez segítségünkre voltak a 12. számú táblázat 16. sorában feltüntetett (hit, transzcendencia a családban tartalmak.

Interjúalanyaink közül csupán 4-en részesültek a családi szocializáció során vallásos nevelésben. Fontos tudnunk, hogy hazánkban a vizsgálattal közel azonos időpontban a különféle közvélemény-kutatások adatai 13% arányban jelölték a hívő emberek arányát az összlakosságon belül. (MEDIÁN közvélemény-kutató, 2004) Más reprezentatív felmérések tanúsága szerint a ritkán, illetve rendszeresen az egyház keretein belül vallást gyakorlók összaránya 30% (Kopp, Skrabski, 1995). Tehát mintánk nem tér el jelentősen az országos tendenciától, tudniillik a megkérdezett fiatalok szüleinek vallásosságának vonatkozásában.

A valláslélektan számtalan képviselője hangsúlyozza a különféle társadalmi intézmények szerepét és felelősségét a vallási fejlődésben, kiemelve, hogy a gyökereket mindenképpen a családi szocializációban kell keresni (Schweitzer, 1999). Jelen tanulmányunknak nem célja a rendszerváltás előtti politikai berendezkedés vallásellenes értékrendjének elemzése, de ezt mindenképp, mint a kapott eredmények egyik magyarázatát meg kell említenünk.

Továbbá újabb szociológiai vizsgálatok felvetik azt a kérdést, hogy napjainkban a családok vallási hagyományok iránti átadási készsége csökkenő tendenciát mutat.

Saját kutatásunkban még ott is, ahol megjelenik a vallás mint szocializációs tényező, az alanyaink többségénél formális vallásosságot találunk. Számtalan interjúban hallhatunk a formális vallásosság jelenségéről, ami természetesen nem jelenthetett valódi motivációt a hittel kapcsolatos kérdések keresésében, pontosabban egy hitehagyást vagy újfajta keresést implikálhatott.

„Szerintem az a jó átlag család a mienk, tehát az, hogy nálunk nem volt, úgymond nem volt vallásos nevelés, nem volt téma hit.”

(24 éves nő)

„A hit szerintem ez nagyon kevés embert jellemez ma, de azt tudom, hogy nálunk nem volt ilyen templomba járás meg ilyen keresztelő, még a legnagyobb ünnepek alkalmával sem volt. Istenről nem volt szó.”

(21 éves nő)

„Református volt, azt hiszem. Apának meg katolikus. Azt tudom, hogy apának valamilyenfajta csalódásai lehettek így a vallás terén gyerekkorában, vagy olyan dologra kényszeríthették, amit ő nem akart, ami miatt aztán ennyire elhárította magától.”

(21 éves férfi)

Azokban a családokban, ahol a megkérdezettek vallásos neveltetésről számolnak be, gyakran nyer megfogalmazást, hogy a vallásgyakorlás nem elég személyes, így a hit élménye sem közvetítődik kongruensen.

„Karácsony, húsvét megvolt, meg úgy év közben néha-néha, nem minden vasárnap, nem volt ilyen szabályozott rend. Rengeteget dolgoztak egész életükben. Mi voltunk a kórus ketten a húgossal, és volt olyan, hogy néha rosszalkodtunk, unalmas volt a mise, du. 5 órai mise. Volt olyan 10 öreg nénike, nem volt nagyon poén, míg gyerekek voltunk, rendetlenek voltunk ... hogy most már hagyjuk abba, volt ilyen, de jártunk első áldozásra ... inkább lexikális ... próbált minket ott tartani, ...varrtak ilyen maradék ruhaanyagokból, ami tényleg így kedves volt, meg aranyos, meg a pap bácsi tényleg nagyon aranyos volt.”

(24 éves nő)

„Megvolt az első áldozás, előtte kénytelenek voltak megkeresztelni, mert ugye nem tudtak megkeresztelni, amikor születtünk. A szüleim nem voltak vallásosak, csak polgári esküvő volt, annyira nem voltak hithű katolikusok. Többet jártam templomba, mint ők. ... a mamám, hogy ő római katolikus tag, és hogy bérmálkozás, és jártunk ... igazán nem hittünk benne.”

(23 éves nő)

„A vallás? Hát, négy nagyszülőm közül három az korán meghalt, már gyerekkoromban meghaltak. Anyai nagymamám, ő vallásos, ő gyakorolja a katolikus vallást, imádkozik, de

igazából ez engem nem fogott meg, amikor így kapcsolatba kerültem az egyházzal, így elfogadtam, hogy ez van, de nem nagyon beszélgettem erről. Nekem ez a formája a vallásnak kicsit taszított is. Olyan kétszínű, hogy mondjam, olyan visszás dolognak láttam. Jó, ezt meg ezt csináljuk, de hogy mi a gyakorlati haszna az életben, azt nem láttam. Ugyanúgy viselkedett a nagymamám, mint egy másik ember.”

(18 éves nő)

Az előbbieken idézett alany egyértelműen elutasítja a formális, képmutató vallásosságot, illetve megfogalmazza, hogy ez nem segítség az identitás megfogalmazásához.

Összefoglalóan: a megkérdezettek markáns többsége nem részesült vallásos nevelésben, illetve az formális volt. Ott, ahol a család vallásosnak vallotta magát, az interjúalanyok azt nem tartották hitelesnek s kellőképpen személyesnek.

7.5.6. A megtérést megelőző pszichikus állapot jellemzői

A jelen rész elemzéséhez segítségünkre voltak a 12. számú táblázat 15., 19., 20., 25., 29.; 38. sorában feltüntetett (magányérzés megfogalmazása, társas kapcsolatok iskoláskorban, kapcsolat közeli baráttal/barátnővel, univerzális elméletek, életcél, „nagy” identitáskérdések, érdeklődés vallási gyülekezet felé) tartalmak.

A megtérést közvetlenül megelőző időszakban számtalan megkérdezett számolt be depressziós tapasztalatokról.

Az első összefüggő tanulmányban Starbuck (1899) az általa vizsgált egyénekről önéletrajzot írt, hangsúlyt fektetve azok megtérésére és vallásos életére, és azt találta, hogy számos eredmény a jelen vonatkozásban helytálló. Például a csoportban a nők 75%-a és a férfiak 60%-a mondta magáról, hogy a megtérés előtt „depressziót, levertséget és melankóliát” tapasztalt. A legtöbb ember számára a megtérés egy önátalakító élmény volt, ami eredményezte az élet megújulását, örömet, békét, és az élet magasabb színtről való szemlélését, önzetlenségre ébredést. Attól függetlenül, hogy olykor érzelmi válság követi a megtérést, a személyiségváltozás nem biztosított. Tény az is, hogy néhány alany jelezte, hogy még mindig előfordul, hogy nem az elfogadott módon viselkedik, és alkalmanként kétségei merülnek fel.

Saját kutatásunkban a megtérést közvetlenül megelőző időszakban számtalan megkérdezett számol be depressziós tapasztalatokról.

Ez a tény nem jelenti azt, hogy az illetők minden vonatkozásban kimerítették a depressziós állapot összes kritériumát, ugyanakkor mégis jeleznek egy markáns elbizonytalanodást. Az intenzív emocionális hullámváltozás a vizsgált életkorban specifikus jelenség, mintegy természetes kísérője a személyiség mélyén zajló, nagyon intenzív átrendeződési folyamatainak. Optimális körülmények között az állapot dinamikája olykor magányt kíván, máskor pedig intenzív társas együttlétet. A depresszióként verbalizált élmény a legtöbb esetben az elmagányosodást, az élet értelmetlenségének megfogalmazását jelöli az interjúkban, amely a kelleténél hosszabban árasztja el az egyént.

„Azért azt meg kell említenem, hogy baráti kapcsolat nem volt, nem tudtam senkivel kapcsolatot teremteni. Azért a nővérem tudott ezekről a gondokról, és próbált segíteni, de mélyen-mélyen depressziós voltam gimnázium végére.”

(24 éves nő)

„Akkoriban mindennap azzal a depresszióval keltem, de tényleg, hát nem tudom, hogy ez mennyire igaz, hogy szerinte (az anya szerint) nekem akkor pszichológusra lett volna szükségem, annyira mélyen benne voltam, meg negatívan. Most, hogyha szabad ilyet mondani, ilyen menstruációs időszakban szokott előjönni, ugye akkor érzékenyebb, van ilyen premenstruációs szindrómám, akkor kicsit nehezebb, akkor érzem, hogy nem úgy gondolkozom, ahogy kellene. Amit ilyenkor végiggondolok magamban, meg tudatosítok, azok segítenek. Sosem, inkább csak feljön, mert teljesen nem fogom tudni magamból valószínűleg kiirtani, csak később valamikor, de úrrá tudok lenni rajta.”

(23 éves nő)

„Volt egy-két éves időszakom, amikor nagyon kerestem önmagam, és pont az volt a nehéz, hogy hiába vonzottak dolgok, sosem láttam magamban semmihez annyi erőt, hogy én ezt el tudjam végezni, hogy én egyáltalán képes vagyok bármit is.”

(22 éves férfi)

„Akkor nagyon foglalkoztatott, volt egy ilyen érzés bennem, hogy nekem igazán nincs életcélom, nincs, nem tudom a lényegeket, nem nagyon láttam, hogy néztem a házasságokba

vagy a családkba, a tanulásban, de úgy önmagában ezek a dolgokra ránéztem, akkor ez nekem kevés volt, hogy én azt mondjam, hogy ez az életcélom. Láttam, hogy mások miket tűznek ki.”

(24 éves férfi)

Számtalan esetben nyer megfogalmazást, hogy az aktuális barátok már nem képesek biztonságot nyújtani, a velük töltött idő haszontalannak, olykor taszítónak tűnik. A korábbi társak értékrendje nem elfogadható.

„A csoporttársaimmal azért végül is úgy jól kijöttem, csak viszont olyan ellentmondás volt, hogy ők rendszerint így bulizni jártak, na most én is elmentem többször, de én ezzel az életformával nem tudtam azonosulni, tehát kicsit olyan üresnek éreztem az egészet. Azt éreztem, hogy sokan csak azért mennek oda, hogy barátot vagy barátnőt találjanak. Azok a kapcsolatok, amik ott születtek, azok rendszerint ilyen rövid távúak lettek, amiket én úgy láttam. Ez viszont úgy éreztem, hogy ez énnekem nem kell. Tehát úgy mindenáron, hogy nekem most legyen barátom, meg hogy barátokat szerezni, csak azért, hogy legyen. Azt is nehezen fogadtam, hogy csak a külső számít, a kocsit meg a drága cuccok.”

(23 éves férfi)

Mint azt már a partnerkapcsolatokról, illetve szexualitásról szóló részben megfogalmaztuk, a megtérés előtt egy parttalanabb, kicsapongóbb életvitelről számolt be az alanyok egy része, mely életmód gyakran szült csömört, illetve kiábrándulást. Ezzel egyszersmind új közösség és értékek keresése felé vitte a fiatalokat.

„Nekem ennek voltak előzményei is. Mondom, nekem egy kicsit ilyen valamilyen szinten ellenreakció volt, mert ... előtte való 1-2 évben nem azt mondom, hogy pont az ellenkezője volt, de meglehetősen szabados életformát folytattam. ... Nyiladozni kezdett az ilyen tudatteljes lényem. Így a szülőktől való tisztas távolságot leginkább akarja tartani az ember, felnőttnek akar látszani, és akkor, és az ilyen szórakozási igény is ekkor jelentkezik az embernél, a párkapcsolatra való igény, mondjuk bennem talán ez is egy kicsit hatványozottabban jelentkezett, kicsit a baráti köröm is idősebb volt, néha nagyon behúztunk.”

(21 éves nő)

„Nem, abszolút, és akkor mondom, hogy anyukám, nyilván egy szülő ezt hogy reagálja le, szobafogság, jobban odafigyelt rám, hogy most hova megyek, kivel barátkozok meg hol töltöm el a szabadidőmet, és talán nekem, tehát akkor volt egy ilyen dolog, ennek egy kicsit az ellenreakciójaként történ nekem ez, hogy akkor más helyre próbáltam menni, úgy voltam velem, hogy persze utána rá is jöttem, hogy nem ez egy fiatalnak, ami az élete értelmét adhatja, a mit tudom én, ilyen éjszakákig való diszkózáások, hamar egy kicsit így kiábrándultam belőle.”

(23 éves nő)

Azok a kutatók, akik a megtérés előtti faktorokat, okokat boncolgatják, egyetértenek abban, hogy a jelenség több komponens találkozásából jön létre. Így hangsúlyozzák az adott történelmi, társadalmi, kulturális és személyes környezet aktív befolyását, a krízisállapot tapintható jegyeit, illetve a manifeszt keresés motívumát (Rambo, 1999).

Saját kutatásunkban azt tapasztaltuk, hogy a serdülőkori identitáskrízis, melyről egyértelműen tanúskodtak a fenti interjúrészek, gyakran társul bizonyos akcidentális krízissel, mint szeretett személy elvesztése, megerőszkolás élménye, lakóhelyváltás, iskolaváltás. Ezeket a tartalmakat az összefoglaló táblázatban feltüntettük.

7.6. A megtérés utáni életút bemutatása, elemzése

A megtérést követő életút elemzésének célja:

- 1) A tagadás tartalomelemző modul felhasználásával nyert eredmény, amely - mint azt már bemutattuk – mind az *énre utalás, mind pedig a tagadás vonatkozásában szignifikáns csökkenést* mutatott. Törekszünk konkrét interjúrészletekkel bizonyítani, illetve alátámasztani, hogy milyen tartalmakhoz köthető ez a *pregnans* tendencia.
- 2) Továbbá bebizonyítjuk a hipotézisünknek megfelelően, hogy a vallási közösség által szerkesztett tér magán hordozza a liminalitás, a moratórium, illetve az átmeneti tér sajátosságait.
- 3) Elemzésünk során továbbá összehasonlítunk bizonyos tartalmakat a megtérés előtt és azt követően.

7.6.1. A megtérés után előforduló interjútartalmak statisztikai bemutatása

Amiként azt a megtérés előtti interjúrészletek elemzésénél leírtuk, két független elemző segítségével lehetett feltérképezni a megtérés utáni tartalmi egységeket. Módszertani szempontból itt is megjegyezzük, hogy a kódolók minden szervesen összefüggő interjúrészletet lejelöltek. (A kategóriák meghatározását az 5-6. számú mellékletek tartalmazzák.) Egy paragrafus több besorolást is kaphatott, de összesen maximum négyet. A megtérés utáni életútra vonatkozó interjú részletes tartalmát 13. számú táblázat tartalmazza.

13. számú táblázat

A megtérés után előforduló tartalmak összefoglalása

Interjúk tartalmi kategóriái (megtérés után)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	18/ ?	Su m
vallási közösségek	Jeh	Egy	Hit	Egy	Hit	Mor	Hit	Vai	Jeh	Jeh	Hit	Jeh	Vai	Vai	Egy	Mor	Jeh	Mor		
nem / eredeti kód	nő/ 1	nő/ 2	nő/ 3	nő/ 4	nő/ 7	nő/ 8	nő/ 13	nő/ 14	nő/ 15	fé/5	fé/6	fé/9	fé/1 0	fé/1 1	fé/1 2	fé/1 6	fé/1 7	fé/1 8		
1. rítusok	2	3	3	6	2	5	7		3	4	6		2	4	7	8	12	9	16	83
2. beavatás, megtérés	1	2	7		6	5	3	3		3	6		4	3	2				12	45
3. zene és tánc			2		2		2	2		2	3		1			1		1	9	16
4. közösségi esemény	1	1	1	1	2					3	3	1	1			1		1	11	16
5. motiváció, elköteleződés	1	1	5	6	3	1	2	3	1	2	3	1	2	2	2	5	1	1	18	42
6. testvériség	1	1	1	2	2	1	1	5		4	1		2	2	1				13	24
7. boldogság			2		1	1			1		1			2	1	2		1	9	12
8. erkölcs, norma, életcél	5	9	4	8	5	2	8	3	4	5	4	4	4	2		5	12	3	17	87
9. Biblia, szent utasítás	2	2	12	1	4	1	5		4	8	3	1	2			4	15	3	15	67
10. bűntudat	1		1	1	3	1	3				2	1	1	1					10	15
11. hitelvek	1	7		4		1	2	2	1				1	6	5	3	3	1	13	37
12. önfejlődés, korrekció		5	2	13			3	3	2	1	2	1			4	3	1		12	40
13. istenkép	1		2	1	2	1	6	1	2		2		2		3	3	3		13	29
14. személyes kapcsolat Istennel	2		3	2	2		3		3		6		1		3	6	2	1	12	34
15. vezetővel való kapcsolat		3	2	4	2					2	2				4			1	8	20
16. munka és tanulás (belső)	2	2		4	1	1		6	1	4	1	1			1	4	3	1	14	32
17. segítség, altruizmus		2	3	3		1	1	5	1	2	2			2	1	6		2	13	31
18. szervezet, szerepek	1	3		2	5	2			2	4						4	4	3	10	30
19. misszió, toborzás ,térités	2	3		2	2	3			1	3				1		13		2	10	32
20. tanulás, teljesítmény (világ)		4	2	2	4	2	3	3	2	4	1		2	2	3	3	2	3	16	44
21. baráti kapcsolatok világi	2	2	1	1	3	1	1		2	1			1	1	2	1	2	2	15	23
22. pénz, anyagiak	1		1			1	1		1	2					2	2	2		9	13
23. szeretet		2	2	2			2	4	3						3		2	1	9	21
24. szexualitás	3	2	3	2	3	3	4		2	2	3		5	1	3	4	1	2	16	43
25. szerelem	1			2		2			1		1		1			3		1	8	12
26. párválasztás, házasság	8	3	4	10	5	5	7	4	3	4	4		6	2	6	11	9	3	17	96
27. kapcsolat a világgal	6	5	4		2	7	4	1		4	5		1	3	3				12	45
28. kapcsolat a családdal	7	4	3		2	6	5	4	8	3	4	5		2	7	15	5	3	16	83
29. hit a családban	1		1		1	1	1	4		2	1				1	4	7		11	24
30. összevetés más egyházakkal	1	1	1	3	2						1		1	1	2	2			10	15
31. jövő, tervek				2		4	2	1	2	2				3	2				8	20
32. tudomány és hit	2		2					1	1			1		3			1	1	8	12
33. félelem a világtól	2								1									1	3	4
34. veszteség			2	2			1												3	5

A fenti tartalmak áttekintése részben egy mennyiségi tájékoztatást ad számunkra az előforduló témákkal kapcsolatban, valamint kijelöli azt a tartalmi kereteket, amelyek segítségével jellemezhetjük a megtérés utáni életutat.

Minden egyes általunk preferált téma kibontásához rendelkezésünkre áll tehát a két független elemző által lekódolt anyag. Az azonos tartalmi kóddal megjelölt összes paragrafusokból képezhetünk így módon egy olyan szövegcsoportot, amely értelemszerűen ugyanazon

tartalmakra vonatkozik. Az így kapott tematikus idézetgyűjteményt áttekintve a legpregnánsabbak bemutatásával jellemezzük a mintát. A következő elemzésben megjelenő témákat gyakorta a 13. számú táblázat több sorának felhasználásával tudjuk példázni.

7.6.2. A megtérés után előforduló interjútartalmak részletes kibontása, értelmezése

7.6.2.1. A csábulás–csábítás szakasza

A jelen rész elemzéséhez segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 5. sorában feltüntetett (motiváció, elköteleződés) tartalmak.

A megtérés előtti életút befejezésekor bemutattuk, hogy miként jellemezhetőek alanyaink a belépés előtt pszichológiai aspektusból. Ebben az időszakban történik meg az első kapcsolatfelvétel a leendő közösséggel, melynek kivitelezői, megteremtői gyakran családtagok, barátok vagy hiteles misszionáriusok. A vágyakozók alapélménye erről az időszakról, hogy a közvetítők nagyon barátságosak, közvetlenek, szeretetteljesek. Gyakran invitálják őket gyülekezeti alkalmakra, ahol szintén igen családiasnak, befogadónak mutatkozik a közösség. Gyakran élük meg a vágyakozók, hogy alapproblémáik közösek. A gyülekezet már elkötelezett tagjai természetesen - nem véletlenül - előszeretettel idéznek hasonló gyermekkori élményeket, közös nevezőt találván a belépni szándékozóval. A vágyakozó tagok további összecsengő élménye, hogy a gyülekezeti közösség milyen egységesen gondolkodik, milyen jól kiegészítik egymást, milyen nagy köztük az egyetértés. Nem nehéz észrevennünk, hogy itt lerövidítve végig fogjuk majd kísérni a csoportfejlődés stádiumait a betérő aspektusából. A jelen fázisban mindenképp a közös nevező megtalálása a cél.

„Szóval én az egyetemi gólyatáborban ismertem meg a Tibit, akivel elkezdtünk beszélgetni a Bibliáról. Nagyon jólesett, hogy figyel rám, s hogy rengeteg dolgot hasonlóan láttunk. Nagyon érdekes beszélgetés volt, pedig nem nagyon ismertük egymást, csak látásból szinte. Akkor elmondtam neki, hogy hát így a kereszténység érdekel, feljött a szó, azután hát elmondtam azt az imát, meg minden. Pont az a lényeg, hogy semmit nem kell tenned, mondta ő, hogyha befogadtad Jézust, kész. Azt mondta, hogy kegyelemből van ez az üdvösség, nem pedig cselekedetek által, hogy senki se tudjon dicsekedni, mert... ezt sosem lehet elveszíteni,

ezt az üdvösséget. Akkor elkezdtem gondolkodni a dolgon. Elkezdtem járni közösségbe ilyen alkalmakra, ők is nagyon kedvesen fogadtak, és akkor kezdtem így jól érezni magamat.”

(22 éves férfi)

„Amikor először találkoztam a gyülekezet tagjaival, nagyon jó volt, hogy olyan hétköznapi dolgokra is kaptam választ, amire addig nem, s megértettem, miért történnek velem úgy dolgok, ahogy történnek. Tehát logikus dolgot kaptam, igaz, hogy egyfajta ilyen vallási szemszögből, de ez nagyon kellett. S még az is nagyon fontos volt, hogy éreztem, hogy ugyanaz fáj nekik, mint nekem, ugyanakkor örülnek, ugyanúgy látják a világ bajait.”

(24 éves nő)

„Igen egyébként ő is a zenét és a musicaleket nagyon szereti, így egy közös pontot találtunk, és tudom, hogy amikor valamit mondok, akkor valamit nem értek, akkor valami zenével kapcsolatos szemléltető dolgot mondott. S akkor vele nagyon jó volt tanulmányozni a Bibliát, és a mai napig a legjobb barátom lett ez a fiú, tényleg a legtöbb szabadidőt együtt töltöttük, neki egyébként van egy felesége is, és ők ketten voltak a tanulmányozáson, és akkor volt, hogy ők ketten mondták nekem a bibliai dolgokat.”

(23 éves férfi)

7.6.2.2. A megtérés élménye

A jelen rész elemzéséhez segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 2., 3., sorában feltüntetett (beavatás, megtérés, zene, tánc) tartalmak.

Az interjúk tanúsága szerint a közösségbe csábulók vagy igyekvők elköteleződése nagyrészt a gyülekezet kebelén belül történik, de nem minden esetben társas térben. Mint látni fogjuk, találkozunk olyan élményekkel, amelyek magányosak, más esetben pedig az adott közösség liturgiái által facilitáltak.

A „befogadási” rítusról az avatatlanok rendszerint csak elmondásból értesülhetnek, hiszen a beavatás, bemerítkezés csak ritkán nyilvános. Ezen események célja összefoglalóan az, hogy a leendő tag megismerkedjen az alaptanításokkal, ideológiai alaptételekkel, a csoport

jelentésuniverzumával. Valamint a beavatás nagyon lényeges célja, hogy az elköteleződés egy olyan rituális eseményhez kötődjön, amelynek, mint azt látni fogjuk, gazdag emocionális üzenete van. Néhány gyülekezetben itt ismerkedik meg az új belépő a közösség vezetőjével is. Természetesen ki kell emeljük, hogy, mint sok későbbi rítus, a beavatás is egy társas térben zajló esemény, ahol a fogadalmaknak tanúi a korábban belépett hívők. A társas identitás felépítésének ez egy nagyon fontos első építőköve.

Az alábbi interjúrészlet egy istentisztelet keretében zajló megtérésről tájékoztat.

„Az eredeti bibliai szöveg ... hogy extázisba kerül az ember Isten jelenlététől, kvázi önmagán kívül kerül, vagy olyan fizikai megtapasztalások érhetik, van, aki sír, van, aki nevet, van, aki összeesik, valamilyen fizikai módon is megtapasztalja Isten jelenlétét. És akkor hirtelen azt láttam ott, hogy az emberekkel megtörténik, és soha nem láttam ilyet, de az volt bennem hirtelen az első reakció, hogy ez Istentől van.

Tudom, hogy sokan, akik meglátnak ilyeneket istentiszteleten, gyülekezetben, akkor sokaknak ez visszás dolog, vagy úgy vannak, hogy ez megbotránkoztató dolog, de nekem ott, meg lehet, hogy fiatal is voltam, lehet minden, de nekem az fogott, hogy azt a ..! Ha Isten ennyire valóságos, ennyire fantasztikus, akkor ez nekem is kell, ezt én is meg akarom tapasztalni, kvázi megtérként, bár ott is elmondtam a megtérő imát, ott is volt egy ilyen felhívás, hogy aki akar, térjen meg, és akkor elmondtam, bár nem mentem előre, mert elől szokták, már úgy mondtam el, hogy a döntést magamban már meghoztam.”

(24 éves férfi)

Jól érzékelhető, hogy a megtérő ekkora már párbeszédben, megszólítottóságban definiálja önmagát Istennel, s ennek megfelelően a következőképp folytatódik a fenti megtérés felidézése:

„Ez kétirányú dolog, mert úgy gondolom, hogy Istennek van egy vonzása, mint emberre, akkor Isten megérinti az embert, és erre az ember valahogy reagál, és ezt a döntést kvázi előtte, egy vagy két héttel előtte meghoztam. Teljesen úgy vettem ezt akkor, hogy ez Istennek a válasza volt az én elhatározásomra, hogy én ebbe a gyülekezetbe én elkeveredtem, tényleg, akkor nagyon jól éreztem ott magam. Egy istentisztelet elég hosszú, 4-5 órás, de egyáltalán nem találtam akkor hosszúnak. Akkor onnantól kezdve kezdtem el a gyülekezetbe járni, s a korábbi nihilli érzés teljesen megszűnt.”

(22 éves férfi)

A mintában szereplő gyülekezetek között találunk több olyat is, ahol a megkeresztelés bemelegítéssel zajlik.

A következőkben egy részletesebb bemutatását kapjuk egy ilyen liturgiának, amely mindenképpen tükrözi ezen folyamatok pregnáns jegyeit.

„Egy nyitó énekkel kezdődik a keresztelés, utána van egy beszéd a keresztelésről, majd utána kezdődik a keresztelő szertartás. Bemennek egy medencébe, és Jézus Krisztus nevében (...) megkereszteli az illetőt, teljes alámerítéssel. Lehet máshol is, mert mi pl. az egyik kórházban szoktuk csinálni a medencében, mert nincs gyülekezeti házunk, csak ilyen gyülekezeti háznak mondott helység. Vannak az országban gyülekezeti házak, ahol van külön medence pl. Aztán általában szokott lenni a kórusnak a meglepetés éneke, (...) énekeltünk, egyébként meg mindenki elmondhat egy bizonyoságot, utána volt a kórus különleges éneke, utána van egy beszéd a szentlélekről, (...) és utána van a záróének és a záró”

(23 éves nő)

A keresztelés csak úgy történhet, ha a követő visszatekint korábbi életútjára. Valójában ez a belső munka már jóval a keresztelés előtt elkezdődik.

„Előtte, a keresztelő előtt annyi a dolga az illetőnek, idézőjelben csak annyi a dolga, hogy meg kell bánni a bűneit, amit addig elkövetett. Igaz, hogy amit addig elkövetett, nem igazán számított bűnnek, mert nem tudta, hogy az bűn, de meg kell bánni mindent, amit elkövetett. A keresztelés alatt is van egy interjú, hogy megbántad-e bűneidet, hiszel-e Istenben és ehhez hasonló kérdések, és a keresztelés által újjászületünk. Ahogy az embert alámerítik a medencében, olyan, mintha otthagyná a bűneit. Hogyha nekem mesélnék el, nem biztos, hogy elhinném, de átéltem, teljesen éreztem azt, amikor kimentem a medencéből, egyszerűen sokkal könnyebb lettem. Utána én két hétig repültem, úgy kellett visszafogni magamat úgy fizikailag, mert éreztem, hogy valamit otthagytam lent.”

(24 éves férfi)

A fenti s a további beavatási rituálék pszichológiai aspektusú megértésében nagy segítségünkre lehet Winnicott elmélete, aki az átmeneti teret egy olyan helynek nevezi, amely sem nem valóság, sem nem csupán fantázia. Ilyen térnek tekinthetjük többek között a vallási rituálék terét is. A következőkben ezt a speciális teret fogjuk összefoglalóan jellemezni az interjúk alapján. Gyakori, hogy a keresztelés vagy más gyülekezeteknél a bemelegítés során

a gyülekezet vezetője valamilyen formában megéri a megkeresztelendőt. Az interjúk tanúsága szerint bizonyos közösségekben ezalatt a korábban megtértek *nyelveken imádkoznak*. A nyelveken szólás egy gyermeki, naiv állapotnak a visszaidézést is jelentheti, szimbolizálva a hívő tisztaságát s azt a hitét, hogy ez egy valódi nyelv, melyet a Szentlélek sugall. A megéléshez mindenképp szükség van egy regresszív állapotra, ahol a hívő szuggesztibilisebb, befolyásolhatóbb, ahol egy átmeneti térben van mód Isten jelenlétének megtapasztalására. Számtalan olyan további „kellék” van jelen ebben a térben, amely elősegíti a regresszív állapot megszületését, mint az előző és következő idézetünk is példázza. A helyzet eleve új, eddig még nem tapasztalt, így mindenképpen nagyobb a kiszolgáltatottság, a vezetőre, régi tagokra hagyatkozás. Gyakori, hogy a hívő a liturgia szövegét csukott szemmel fogadja, amely további rásegítő tényezője a regresszió létrejöttének.

„Én ezt eddig nem tudtam, én eddig nem olvastam a Bibliában, hogy nekem mit kell csinálni ... eddig ott voltam, nagyon élveztem, dicsértem Urat, ... és akkor elkezdtem nyelveken szólni, olyan természetfeletti dolgokat ... teljesen természetesen ... már úgy természetesen, hogy nem mondták el nekem, hogy ezt meg ezt kell csinálnom, vagy így kell viselkednem ... persze láttam környező embereket, de nem kérdeztem meg, hogy most miért ... hogy kell ezt csinálni. Megint egy istenfélelem, hát képzeld el, amikor megtapasztalod te, mint porember, hogy nem csak ... és én ezt teljesen elfogadtam, ehhez azért kellett egy hit. Megtapasztaltam, hogy ez egy valóságos dolog, tehát ez minden mennyiségben kell nekem ... Istennek az ajándéka ... akkor rögtön nagyon nagy melegség és boldogság, és mindig ilyen hasi tájékon ... hogy onnan jött föl, rendszeres volt, akkor is, ha nem figyeltem rá. Nem figyeltem erre, hogy most mit érzek, elkezdem, és egyből jött, és mindig ilyen ... éreztem, persze nem ... ehhez nagyon kellett az, hogy azzal a közösséggel nekem legyen egy kapcsolat, ez nem úgy megy, hogy valaki odamegy, és rögtön érzi.”

(21 éves nő)

A megtérésélmény olykor magányos élmény, de soha nem elválasztható és független a szentírás tanulmányozásától vagy időben közeli evangelizációktól. Az átélt élmény elhelyezésére az alany egyértelműen olyan értelmezési keretet választ, amely megtérésélménynek definiálja a különös emocionális állapotot. Az alábbi tapasztalást közvetlen megelőzően alanyunk, Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza, hétköznapi nevén Mormon egyház tagjaival folytatott párbeszédet, vagyis a pszichológiai

beállítódás oldaláról elmondható, hogy számtalan megtéréssel kapcsolatos kép, illetve fogalom ált rendelkezésre, amely gyorsan aktiválható volt.

„Az volt az a pillanat, amikor nem nagyon szeretek róla beszélni, mert eléggé csodálatosnak tűnik, hihetetlennek tűnik, de akkor ott, abban a pillanatban a hitem miatt kaptam volna meg... tehát úgy jó voltam én, ám így hit nélkül is, minek nekem ez a hit? Ezt én felejtsem el, ez fölösleges, ez járt egy olyanféle testi fájdalommal is hirtelen, hogy mikor így fölriadtam, le voltam izzadva, kis embrionális pozícióba összehúzódva, és mondom, te jó ég, mi történt? Szétnéztem a szobába, biztos nincs itt senki? Nem volt ott senki, de valami olyan mértékű, tényleg csak azt tudtam magamnak is följegyezni, valami megkísértés volt a kialakuló hitem miatt, hogy az valami döbbenetes. Nagyon-nagyon rossz volt, utána nekik is elmondtam, mármint a misszionáriusoknak. Engem is egy kicsit megrázott, és furán érintett a dolog. A misszionáriusok azonnal javasolták, hogy megkeresztelnek, én még kértem, hogy várjunk.

(24 éves férfi)

Az interjúalanyok gyakran vallanak intenzív testi élményekről, akár közösségi térben, akár egyedül történik a megtérés. Szinte rendre a testi élmény hitelesíti, illetve teszi valódivá az eseményt a hívő szemében is. A következő esetben az élmény egy meghitt, szeretetteli érzést fogalmaz meg, amelyről az anyaöl melegére is asszociálhatunk, s amely a megtéréskor a képzeletbeli szülő figurájához kötődik. E. Erikson nagyon pontosan fogalmazza meg, hogy a vallás minden ideológiák közül az, amely képes számunkra újraidézni a bizalom és remény ősforrását, még akkor is, ha a földi anya erre nem szolgáltat emléket (E. Erikson, 1977). Vagyis képesek vagyunk ébren tartani az ősbizalomra való képességünket, s ebben a vallás rituális tere segíthet a gyógyító regresszió lehetőségével.

„Tizenhat évesen, emlékszem, egy reggel volt, amikor... amikor olvastam a Bibliából, és... és Krisztus életét olvastam, és olyan érzés kezdett úrrá lenni rajtam, amit nem tudok... tehát amire nem volt szavam azelőtt, nem tudtam, hogy az micsoda. És... és egy nagyon megnyugtató, nagyon nyugodt, nagyon boldog érzés, ahhoz tudom hasonlítani, amint amikor mondjuk megölelsz valakit, akit nagyon szeretsz. És én... és én úgy éreztem, mintha Isten megölelné. Szóval ezt nem tudom elmondani, meg... meg hogy... de ez az érzés volt, és innen kezdve... tehát ez annyira valóságos volt, hogy úgy érzem, hogy itt... itt kezdődött ez a tudatosság. Mint mondtam, hogy tényleg olvastam ezt a könyvet, amit Bibliának hívunk, de

tényleg van benne valami, mert... mert ad érzéseket. Tehát éreztem ezt, hogy... hogy ... hogy valaki ott volt, valaki megölelt, és onnan kezdve az imáim nem olyanok voltak, hogy mormoltam egy szöveget, hanem inkább ilyen beszélgetéssel. Ez olyan hülyén hangzik, mert hangot nem hallok visszafele, csak mégis ilyen... ilyen, igen. És ő... tehát ez, konkrétan ez történt, amikor én tudatosan kezdtem a hittemmel foglalkozni.”

(23 éves nő)

Már a megtérés előtti interjúrészek bemutatásánál megmutattuk, hogy sok fiatal életében egy komoly krízis volt tapasztalható közvetlen a gyülekezetbe lépés előtt. A következő részlettel arra hívjuk fel a figyelmet, hogy milyen hirtelen történik meg a változás, nélkülözve az aktuális krízis valódi feldolgozását. A viszonylag rövid idő alatt bekövetkező „gyógyulás” számtalan esetben volt tapasztalható.

„Igen, Lacinak hívták azt a fiút, de közben a barátnőmmel is összeveszttem, ... közben megbuktam egy vizsgán, a srác - egy másik-, aki nekem nagyon tetszett- bejelentette, hogy más lányt vesz el, aki a gyülekezeti srác. Ja volt ez a Laci, én teljesen kész voltam. Mondom, Istenem! Én érzelmileg padlón voltam. Én tényleg nagyon rég voltam így, hogy tényleg... ez képtelenség, Isten ... és így nagyon rég jártam ... egy jó pár évvel ezelőtt voltam így. És akkor úgy odaszántam magam Istennek, és kitártam szívem, lelkem, ilyen nagy bajban voltam, és ott a gyülekezetben... olyan vigasztalás ért, hogy két nap alatt meggyógyultam ... most a legjobb pszichológus sem tudta volna ilyen gyorsan helyreállítani. Isten minden tudományoknak a tudója, tehát úgy megvigasztalt, hogy... a szívemben béke lett.”

(22 éves nő)

További jellemzője ezeknek a gyors változásoknak, hogy a korábbi inkoherencia, konfúzió helyében a rend lép, amint azt a vallomások tükrözik. A megélt koherenciaélmény úgy születhet meg, hogy hívó a megtérést követően az ige szerint igyekszik látni mindent, amivel érintkezik, amivel kapcsolatba kerül. Amennyiben az ige nem ad kielégítő magyarázatot, ahol disszonancia van, azt a hívó félreteresi, vagy nem igaznak minősíti, mintegy megtagadja, amit lát vagy hall. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a tapasztalás igazodik a szentírásokban foglaltakhoz. Csak azt veszi észre a megtért, ami alátámasztja hitelveit.

„És akkor tudod, úgy kezdtek kinyílni a dolgok, kezdted megérteni az ige szerint, hogy működik ez a világ, és nagyon érdekes, nagyon. Így van, és ez is élő volt, és voltak olyan

napok, hogy olvastam a Bibliát, és így kiugrottak a sorok, szóval annyira nem betű volt, hanem megelevenedett. Annyira izgalmas volt, és jó volt érezni azt, hogy új természetem van, ez még, ami nekem nagyon szuper volt, amikor próbáltam jó lenni, ahogy így megtértem, annyira betöltötte az életemet az ige, hogy napok alatt elmúlt a cigaretta, eszembe sem jutott, hogy rágyújtsak, ezek a dolgok úgy tényleg egyik napról a másikra lemaradtak az életemben.”

(22 éves nő)

A megtéréselmények közel harmada szól arról, hogy a megtérés egy lassú, észrevétlen átalakulási folyamat, melynek során óvatos lépésekkel kerül a hívő közel Istenhez.

„Ez folyamat volt végül is, mert szerdai nap volt, amikor elolvastam a mormon-könyvet, és most csak megtört a jég, éreztem valamit, ami egy bizonyoságnak fogható fel arról, hogy Isten létezik, de ez az egész csak erősödött utána. Úgy alakult ki, nem tudnám megmondani mikorra alakult ki, szerintem észre sem vettem, csak már úgy éreztem, hogy Isten létezik.”

(22 éves férfi)

7.6.2.3. A megtérést követő változások

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13 számú táblázat 1., 8., 9., 21. sorában feltüntetett (rítus, erkölcs, normák, életcél, Biblia, szent utasítások, baráti kapcsolatok) tartalmak.

Az újjászületés lényege a megtértek szerint, hogy a „régis természet”, „régis személyiség” elhalványul. Mi úgy is fogalmazhatunk, hogy a megtérés hatására egy új életútnarratíva születik. A hívő közösség rendre abban nyújt segítséget, hogy a belépőnek sikerüljön kívül rekeszteni, illetve önmagáról leválasztani a „romlott”, világi életvitel jegyeit. Természetesen a kívülről szemlélő aspektusából érdemes észrevenni, ez nem jelenti azt, hogy bizonyos traumatikus élmények feldolgozást nyertek, inkább csak letokozódtak.

„Ezekkel a dolgokkal kapcsolatban szerettem volna elmondani... miután megtértem, abszolút úgy éreztem, hogy ezek a dolgok, amik a szívemben voltak, ezek olyan ellenállást adtak a régivel szemben. Az újjászületés azt jelenti, hogy egy új természetet kap az ember... Az emberek, tehát a természet az mindig az új felé törekszik, amíg újra nem születik. Erősnek

éreztem magam, nem éreztem kísértést a felé, hogy azt csináljam, amit előtte, de nem is érdekelt egyáltalán.”

(23 éves nő)

A megtértek gyakran számoltak be arról, hogy korábbi szorongásuk, amely a társas térben való megnyilvánulásukat kísérte, a gyülekezetben megszűnt. Ezt természetesen Isten jótékony jelenlétének tulajdonítja a hívő. Ha pszichoanalitikus kategóriákban gondolkodunk, azt mondhatjuk, hogy a személyes szuperego-funkció szerepe csökkent, ezt a társas identitás születésekor a közösség, illetve annak vezetője veszi át. Az alábbi részlet szépen példázza, hogy miként képes a gyülekezet tere felszabadítani a teljesítményszorongást.

„Előadtam egy pantomindarabot, kifejezetten kicsit elektrobugis mozgás kell hozzá, kicsit ilyen látványos mozgás. Onnantól kezdve a megtérésem után jött, hogy érdekes, hogy előtte soha nem léptem föl, vagy nem mutogattam magam, és most már pedig nem volt bennem a vágy, hogy mutogassam magam, de mégis jó lenne, ha csinálnám, és utána jöttek a lehetőségek. Tudom, annak idején az volt, hogy beválogattak a kórusba, és minden alkalommal izgultam, hogy ki kell állni, pedig hát sokan voltunk, de valahogy úgy nehéz volt. Aztán ráadásul kiállítottak a mikrofonhoz, teljesen új volt, ez a gátlás úgy megszűnt, hogy ha tényleg kiálltam, kiállok 250 ember elé beszélni, akkor egyszerűen nincs. Kell azért, hogy készüljek, mert ha nem készülök, lehet, hogy leböngök, de amikor ez történik, akkor valami olyan plusz megtapasztalás Isten jelenlétéből, hogy egyszerűen kézzelfoghatóvá lesz minden.”

(24 éves férfi)

A következő interjúalanyunk arról számol be, hogy az életének minden szegmensére hat az a változás, ami a megtérés után következik. A megtérő azt is megfogalmazza, hogy a korábbi életstílus nem fér össze az újjászületett természettel, ami szintén tipikus, s jellemző más megkérdezettjeinkre is.

„Úgy érte, hogy hittem, hogy van Isten, de ez az én életemre befolyásoló módon olyan szinten gyakorolt, mint ahogy mondtam is, hogy volt egy lelkiismeret, voltak bizonyos döntések, ami esetleg lelkiismereti kérdést okozott bennem. Tehát egy személyes, olyan, mintha megismertem volna közelebbről Istent, és csomó mind érdeklődési körömben, mind pedig... szóval nekem egy nagy, ilyen hirtelen fordulatot hozott, és ezt a hirtelent igazán a

baráti köröm tapasztalta meg a legjobban. Inkább a környezetemben élők, mert hirtelen nagyon sokat kezdtem el otthon olyan zenéket hallgatni, imádkozni, Bibliát olvasni. Szóval hirtelen nagyon sok ilyen dolog történt, és miközben elkezdtem rosszul érezni magamat, ha elmentünk a discóba, nem találtam a helyem, és amikor beszélgettünk, akkor belőlem mindig ez a téma jött ki, onnantól kezdve, hogy meg lehet az Urat ismerni, hogy meg az ilyen érdekes dolog, hogy vannak démonok meg ilyesmi, hirtelen akkor engem megfogott akkor az első pár hónapban.”

(22 éves nő)

A változás a beszéd szintjén is megjelenik

A csúnya, trágár beszéd a legtöbb közösség értelmezésében a Sátán jelenlétére utal. Ám a megtért fiatal annak uralmát már kívül rekesztette, így nem lehetséges a trágár kommunikáció. Amennyiben ennek ellenére valakinek a szóhasználatában mégis túl sok az utalás a testre, szexualitásra, azt jelzi, hogy az illető nem tud még kellőképp uralkodni saját testén és ösztönvilágán.

„Úgy voltam vele, hogy először az ember naivan vitatkozik vallási vitákba, de aztán rájöttem, hogy nem szabad, mert meglátják, egyszerűen fogják látni az életvitelünkön, a beszédünkön, már meglátják a beszédünkön, ami rengeteget fejlődött, nagyon csúnyán beszéltem, a szüleim is nagyon csúnyán beszéltek, azóta, mióta keresztények vagyunk és ..., azóta így most már, jó, néha elejtenek egyet-egyét, amikor nagyon mérgesek, de így látom, hogy őket is változtatta az Úr.”

(21 éves nő)

Egy gyülekezet, új vallási mozgalom speciális nyelvi jelentésuniverzummal bír, amely jelentős szerepet tölt be az új identitás megszületésében. Az új nyelv, a szimbolikus szóhasználat összeköt a társakkal, s a hívő ezt birtokolván, teljességgel csak hittestvéreivel érti meg magát. Így amikor a térítés zajlik, a két nyelvi univerzum határán meg kell találni a szavak új jelentését, el kell tudni magyarázni a világi szférából való ember számára, mit jelentenek ezek a kifejezések. Ezt az összefüggést erősíti meg Kozma J. gondolatai is. (Kozma, 2005)

„Azt szeretném elmondani, mikor beszélgetek így emberekkel, és úgymond bizonyágot tesznek, hogy bár nem akarom, de egy bizonyos távolságot érzek... vagy vannak

sztereotípiák, vagy mondjuk konkrétan a gyülekezettel kapcsolatban ilyen kifejezések. Szóval szeretem ilyen emberközelivé tenni ezeket a beszélgetéseket. Tehát, hogy ne az legyen a másoknak az elképzelése arról, hogy most én valami furcsa szerzet vagy egy nem a földön járó valaki vagyok. Ha az ember ilyen szakszavakban beszél, mondjuk nekünk ez minden napos szóhasználat, nem csak a megtérés, hanem tényleg olyanok, ami ilyen zsargon, nekem ez már természetes. Van, aki semmit nem ért belőle, ezzel szoktunk is viccelődni, ilyen... betöltött hatalmas nagy örömmel, és akkor szokták ilyenkor megkérdezni, ki az a ... , mi az, hogy betölt, meg ilyenek és akkor erre szeretek figyelni, szeretem elmagyarázni.”

(22 éves nő)

Változások a baráti kapcsolatokban

A változások sorában mindenképp beszélnünk kell a korábbi baráti kapcsolatok változásáról. Bár azok a közösségek, ahová az általunk megkérdezett hívők tartoznak, nem hermetikusan zártak a világi létezés felé, mégis, annak következtében, hogy a gyülekezeti élet sok időt igényel, továbbá gyakori, hogy a fiatal megtért valamilyen fizikai munkát vállal, nem igazán marad idő a korábbi barátokra, illetve csak igen kis felületen zajlik a világi szférával való találkozás. Ténylegesen a közösségnek szándéka is, hogy megóvja a hívőt a romlott világ hatásaitól, információitól, olyan emberekkel való találkozásoktól, akiket a „Gonosz” ereje tart fogságban.

„Az elején többen voltunk egyetemisták a gyülekezetben, és akkor voltak ilyen rendezvények kifejezetten, amit tartottunk. Szóval, mint egyetemi házi csoport, egyetemisták jöttünk össze, illetve voltak ilyen rendezvények, ilyen előadások, de az kiderült külsősöknek nem csak a gyülekezeti tagoknak, ez adott egy egyetemista közösséget úgymond. A világi vagy, hogy úgy mondjam a többi évfolyamtársammal szinte nem voltam. Ráadásul én elkezdtem aztán másodiktól folyamatosan dolgozni ilyen fizikai munkát egyetem mellett. Ezt jó néven vették a gyülekezetben. Tényleg az volt, hogy bent voltam az egyetemen, utána délután mentem dolgozni, tehát szinte ez volt, hogy nem is voltam egyetemista, nem is éreztem magamat egyetemistának, mert más dolgot csináltam.”

(24 éves férfi)

Gyakran tapasztalhatjuk, hogy a megtérés élménye olyan erőteljes, hogy a legjelentősebb barátok is átmenetileg feledésbe merülnek, hiszen az új referenciacsoport veszi át a kontrollt, szervezi a gondolatokat, strukturálja az időt.

„Akkor, mikor viszont megtértem, pont együtt voltunk, együtt laktunk ketten, amikor én így megtértem, és akkor nagyon az volt, hogy nagyon drasztikus volt a megtérés, akkor őt így nagyon elhanyagoltam ... és ezt utólag megkaptam a fejemhez, és ebben teljesen igaza volt, de erre csak egy mentségem volt, én nem akartam ezt így. Isten bocsássa meg nekem, mert olyan ez a megtérés, hogy nagyon felmész, utána beállsz, és érzed azt, hogy nyitnod kell, meg hogy teljesen normális leszel, meg előtte is az vagy. Egy olyan hatás ér, amit neked muszáj valahogy feldolgoznod, ezt kicsit megsínylette, és akkor mondta, hogy ez nem volt szép tőlem. És mondtam, hogy igaza van, tehát én elismertem, de mondtam neki, hogy ezt próbálja megérteni, hogy megtértem, és teljesen megváltoztam, és más lett az életem, és ő ezt látta is rajtam, és ő ezt díjazta is.”

(21 éves férfi)

A gyülekezet által felépített speciális moratórium, lerövidített tanulást, felgyorsított tapasztalást is jelent. Figyelemre méltó, hogy a hívők nem élik meg valójában azt, hogy egy szellemi autoritásnak engedelmeskednek, szubjektív élményük az, hogy ez az ő valódi belső igényük.

„Én úgy érzem, hogyha nincs az Egyesítő Egyház, akkor biztos, hogy ezekre a dolgokra rájövök, de attól tartok, hogy szerintem túl későn jöttem volna rá. És a dolgokhoz való hozzáállásom az nem tudom biztosra, de lehet, hogy ilyen kudarcokat vont volna maga után. Így viszont úgy érzem, hogy jó néhány tapasztalatot beszereztem, és ez lerövidítette az ilyen tanulási időszakot. Felgyorsította, tehát nem úgy értem, hogy most már nekem nem lehet semmit mondani, szóval ez nem így van, mert mindig tanul az ember, csak amikor, hogy is mondjam, szembesül az ember ezzel, hogy akarja ezt csinálni, és szembesül a hibáival, akkor az egy eléggé küzdelmes időszak, és úgy érzem, hogy ennek az időtartamát csökkentette. Az is nagyon sokat segített nekem, hogy beköltöztem egy ilyen központba.”

(24 éves nő)

Nem szabad elfeledkeznünk arról, a szoros barátok közül néhány szinten megtérő lesz, így ezek a kapcsolatok a vallási közösségen belül épülnek tovább, s igen nagy támogató szerepük van az egyén önértékelése, önbecsülése terén, hiszen öngazolásként funkcionál

Változás a környező világ percipiálásában

Emlékszünk, hogy a 6.3. elméleti fejezetben ismertettük Sundén szerepátvételre vonatkozó elgondolását, amely abban próbált segíteni, hogy miként nyújthat a Biblia vagy más szentírás segítséget a követőnek. Szerinte egy hívő ember számára a bibliai jelenetek folyamatosan mint a világ értelmezésének lehetőségei aktívan jelen vannak, mintegy állandó perceptuális készenlétet tartanak fenn. Sundén azt is állítja, hogy minél frekventáltabb a Biblia, illetve más szentírások olvasása, minél többet vesz részt a követő a különböző liturgiákon, annál markánsabb ez a perceptuális készenlét, más szóval erőfeszítés. Az által, hogy a követő mélyen involválódik egy szituációban, miközben felfedezi a párhuzamot a megfelelő bibliai történettel, egyszersmind felveszi az egyik szerepet. A szerepátvétel azt is implikálja, hogy a hívő elvárja, hogy életének ezen epizódja úgy végződjön, amiként a szentírásban áll.

„Olvastam a Bibliában, hogy akik hisznek Jézusban, azok ugyanezt megtehetik. Pont az a lényege az egésznek, hogy ugyanaz a hatalom, hogy ezt megszerezte. Na mindegy, és ez engem nagyon felvillanyozott, hogy én úgy szeretnék úgy élni, hogy az emberekkel tényleg igazából mindig segítségben. Tehát lehet egy darabig segíteni, egyes emberek olyan mélyponton vannak, amiből én úgy gondolom, hogy innen már nincs más kiút. Szóval ilyenkor úgy gondoljuk, hogy jöjjön egy természetfölötti Isten, én, ez szerintem Jézus, hogy így gyógyítson meg, szabadítson meg. Én azt láttam, hogy az én életemben ez már elkezdődött, hogy ez már működik, ez jó, hogy kikerültem ebből a mélypontból, s az is működik, hogy én is tudok segíteni.”

(21 éves nő)

A Biblia mint gondosan megírt forгатókönyv működik a megtértek életében. A hívő úgy éli meg, hogy egy jól kitaposott ösvényen jár, ahol nem érheti meglepetés, sem pedig csalódás.

„Ezt már mondtam egyszer, hogy akkor tudod, úgy kezd kinyílni minden. Megérted, hogy az ige szerint, hogy valójában hogyan működik ez a világ, és ez nagyon különös. Olvastam a Bibliát, és így megelevenedtek a sorok, szóval annyira nem betű volt, hanem valóság.... Számtalan történet a Bibliában, mintha rólam szólna, megtaláltam benne a saját helyemet. Ez nagy biztonsággal töltött el.”

(22 éves nő)

Átfogóan azt mondhatjuk, hogy ezek a megtérésélmények többségében igen rapid változások a szubjektív átélő aspektusából, jelentősen átalakítják az egész életvitelt, a személy önmagához és környezethez való viszonyulását. Nem utolsósorban látványosan hat ez az életepizód a viselkedésre. Az életútinterjúkból egyértelműen kitűnik, hogy kivétel nélkül minden megkérdezett élete legmarkánsabb változásának percipálja ezt az élményt.

7.6.2.4. Rítusok jelentősége

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 1., 3., 4., 6., 7., 8., 9., 12., 14. sorában feltüntetett (rítusok, zene és tánc, közösségi esemény, testvériség, boldogság, erkölcs, norma, életcél, Biblia, szent utasítás, önfejlődés, korrekció, személyes kapcsolat Istennel) tartalmak.

Az új vallási mozgalmakat kutató szakemberek megállapítják, hogy a jelenség térhódítása azzal is magyarázható, hogy a szóban forgó gyülekezetekben valódi, személyes, testközeli élmények tapasztalhatók, szemben a történelmi egyházak kebelén belül átélhető személytelen élményekkel. S azt is hozzá kell tennünk, hogy abban a világban, ahol sok minden az elidegenedésről szól, ahol az emberek gyakran élik át, hogy egy „arc nélküli massa” névtelen alkotóelemei, fokozott igény jelentkezik a személyes élményekre, odafigyelésre. Kultúránk híján van azoknak a tereknek, ahol az emberek spirituális élményeket szerezhetnek, illetve olyan tapasztalásban lehet részük, amely segít megteremteni számukra a kapcsolatot önmaguk lényegével.

Tehát a közösségek, a vallási élmény, az érzelmi szenzációk kerülnek a hitélet középpontjába, amelyek kiválóan alkalmasak arra, hogy elfordítsák a követő figyelmét a valóságtól, s azt a benyomást keltsék, hogy ebben a térben nem mindennapi dolgok történnek. Az alábbi interjúrészletek meggyőzően bizonyítják, hogy milyen fontosak ezek a személyes átélések.

„Ez az, amit nagyon fontosnak tartok így a hitemmel kapcsolatban, hogy nem elvont, nem misztikus, nem fogalmakból áll, teljesen kézzel fogható, gyakorlatias, ez nekem nagyon tetszik, ... tehát tényleg úgy képzem el Istent, mint személyt, mert hogy az is. Elmondtam azt, hogy nem káromkodok, és nagyon örültem neki, meg minden, és ami nekem fantasztikus volt ebben az egészben, hogy kinyitották a Bibliát, és elkezdtek nekem azokat az igéket

mutogatni, hogy persze, Isten ezt nem tiltja, persze nem ez van leírva a Bibliába, hogy nem szabad káromkodni, hanem azt mondja az ige, hogy a szívből beszél az ember. Igazából mikor beszél az ember, akkor a Biblia azt mondja, hogy nem az elméjéből merít, tehát nem abból a tudásanyagból, amit magába szívott 10 vagy 20 éven keresztül, hanem a szívéből.”

(24 éves nő)

A megtértek között találhatunk olyan egyéneket is, bár csupán kis számban, akik rendelkeznek összehasonlítással a történelmi egyházak falain belül tapasztalható vallási élményekről. Az alábbiakban egyik megkérdeztünk ezt az összevetést teszi meg.

„Egy hagyományos katolikus közösségben, ahol korábban jártam nagyon nagy tudással rendelkeznek, ilyen teológiai vitákat le tudnak folytatni, nyilván az emberek, ilyen beszélgetésben alul maradtam volna, olyan érveket tudnak fölmutatni, hogy azért intellektuális módon ők azért helyén vannak, de nem láttam, hogy, tehát nekem teljesen más fogalmam volt arról, hogy milyen az, amikor egy ember kapcsolatban van Istennel. Itt a gyülekezetben ez volt a másik, ami legelőször, amit az emberek keveset hallanak mostanában, és nem is volt olyan általános dolog, az, hogy Istennel személyes kapcsolatba lehet kerülni. Most szerintem kevés dolog lehet, ami ennyire testközelű. Ez egy rendhagyó dolog volt nekem. El kezdett érdekelni, hogy ez hogyan is működik, meg minden. Tényleg, ezek akkora távlatok, mégis emberközelivé lehet hozni.”

(23 éves nő)

Azt a markáns személyiségváltozást, amelyről a megtértek gyakran beszámolnak, nem kis részben segítik elő azok az elementáris, emocionális élmények, amelyek teljesen eltérnek a korábbi hétköznapiak monotonitásától. A történések nem feltétlenül tudatosulnak a követő számára, de nekünk kívülről látni kell, hogy ezek hasonlíthatnak gyermekkori, preverbális vagy akár magzati állapotban átélhető élményekhez. Egy ilyen regresszív állapotban az egyén képlékeny, befolyásolhatóbb. A regresszió létrejöttének számtalan eszköze lehet egy rituáléban, úgy mint tömeghatás, váratlanság, alárendeltség, extrém feszültség. A vallási identitástudat kiesése miatt keletkezett vákuum - mely a rendszerváltoztatás előtt jellemezte társadalmunkat - Süle szerint különösen fogékonyá teszi az új követőt a szuggesztív jelenségek irányában.

„Ezzel kapcsolatban hadd mondjam el, hogy velem megtörtént az, hogy ez a természetfeletti, gyönyörű Isten megérintett úgy, hogy fizikális úton is megtapasztaltam, hogy emlékszem,

az első élményemmel, hogy én vágytam arra, hogy ez a pünkösdi élmény velem is megtörténjen, és az úgy történt, hogy istentiszteleten voltunk Budapesten, és akkor ment a zene, dicséret, közben énekeltem én is, és hirtelen Isten rám szállt, és ez úgy nyilvánult meg bennem, hogy elkezdtem remegni, és minden tagjaim elkezdett remegni, és aztán egyszer nem tudtam megállni a lábamon, és összeestem, aztán föltápázkodtam és összeesetem megint. A következő két órában ez így zajlott. Furcsa volt, mert közben az elmém értelmét, hogy mi történt velem, mert nem én csinálom a dolgokat, és közben viszont belül meg azt éreztem, hogy tiszta vagyok, és azt éreztem, hogy Isten szeret. Azóta egyszerűen folyamatosan vágyom Istennek ilyen érintésére.”

(22 éves nő)

Az előbbi gondolaton keresztül pregnánsan megfogalmazást nyer az assmanni gondolat, hogy a rítus egyszerre jeleníti meg az ismétlés és a megjelenítés sajátosságait. (Jelen disszertáció 4.7. fejezete.) Vagyis, hogy egy ünnep alkalmával nemcsak a korábbi ünnepekre való emlékezés zajlik, nem csupán azok felidézése zajlik, hanem újra meg lehet élni azt, ami egyszer, jelen estben például Jézus korában történt. Ez számunkra azért fontos, mert ennek momentumnak szintén nagy szerepe van a társas identitás megfogalmazásában, abban a szubjektív élményben, hogy „megtaláltam” a gyökereimet.

A rítus számtalan hatása között még nem mutattunk rá arra, miként képes az beágyazódni a hétköznapi cselekvésbe. Gyakran megfigyelhettük, hogy egy-egy rítus, ima hatását a megtértek magyarázatként tüntetik fel egy hétköznapi szituáció kapcsán. A gyógyulás mint okozat az ima következménye, holott valójában kívülről annyit tudunk, hogy a kettő egymást követte.

„Volt olyan, hogy beteg voltam, 40 fokos lázam volt, és én imádkoztam, meggyógyultam pár órán belül, és tudtam menni dolgozni, és nagyon örültem neki.”

(23 éves nő)

„Van olyan, hogy imádkozom, mert őneki nehéz nagyon a helyzete, én úgy érzem, hogy vagyok olyan erős, hogy tudjak érte imádkozni, és akkor mondjuk 1 napig, naponta x, z mennyiséget kénytelen vagyok imádkozni, és akkor sem hagyom el, hogyha rengeteg dolgom van, ha hullafáradt vagyok, ha fejen állva imádkozok, de akkor is imádkozok. S ez mindig segít.”

(21 éves nő)

Mint tudjuk, a rítusoknak nagyon komoly szerepe van az idő strukturálásában is, az állandó keretek, a biztonság kialakításában, amelyre komoly hangsúlyt fektetnek az egyes gyülekezetekben.

„Igen, és akkor vasárnap reggel van még meg, minden hónap első napján 5-kor van úgynevezett fogadalom, az az egyetlen állandó... amit elmondunk, és nekünk még itt Szegeden van egy ilyen hagyományunk, hogy imasétát is szoktunk tartani, ez 40 perc egy meghatározott útvonalon, és akkor mindenki magába tud mélyedni. Ez reggel, főleg tavaszi reggel gyönyörűek... olyankor kimenni, ez a mi imasétánk, bár közben egymással nem beszélgetünk, de mégis együtt tesszük ezt.”

(22 éves nő)

„Fontos, mert úgy van, hogy van egy napi rendszer általában, hagyomány. Az ember, amikor fölkel, akkor próbálja Istennel kezdeni a napját, vagy imádkozik, vagy valami ... ami egyfajta lelki tanítást hoz, mondjuk olvas akár a Bibliából, akár mondjuk a ... a lényeg az, hogy Istennel kezdjem a napot. Egyszer csak megéreztem, hogy ez fontos, hiszen amikor nem csinálta az ember, mert mondjuk hazamentem, és az ember otthon lustább, vagy nem akar fölkelni. Kiesik, elhagyja magát, és akkor úgy és akkor ilyenkor... nem nagyon van meg a rendszer. Akkor éreztem azt, hogy mennyire fontos ez a kapcsolat, fontos a közös ima. Sokkal többet tudok aznap tenni, sokkal türelmesebb vagyok az emberekkel, saját magammal is, akkor, hogyha ezt úgy átbeszéli Istennel, ez egy beszélgetés.”

(24 éves férfi)

Igen figyelemre méltó, hogy számtalan közösség úgy szervezi meg liturgiáit, hogy az szinkronban történjen a világ bármely pontján. Ennek megfelelően, függetlenül attól, hogy a hívő hol tartózkodik a féltekén, biztosítva legyen számára ugyanaz a szellemi táplálék. Ebben megjelenik egy olyan illuzórikus vágy, hogy a körülöttem lévő világ biztonságos és kiszámítható.

„Nekem az egy pozitív dolog volt, hogy pl. Németországba mentünk, és nem értek semmit a brüsszeli összejövetelből, de azt tapasztalni, hogy én elmegyek egy másik gyülekezetbe, és ugyanazt tapasztalom. Teljesen ugyanolyanok az összejövetelek, nekem van egy kis kiadványom, amiből én meg tudom nézni, hogy ez az összejövetel az 52-es énekkel

kezdődik, a közepén ez az ének lesz, és én úgy megyek oda, hogy teljesen vadidegen emberek közt leszek, és mégis tudom előre, hogy mi lesz ott. Az összejövetele tanulmányozáson is úgy tudok ott lenni, hogy viszem én magyarul a kötetet - és tudom, hogy ez a szám lesz, és akkor különböző kérdéseket tesznek fel, és tudom a választ rá, mert ott van magyarul előttem.”

(23 éves férfi)

A rítusok nem csupán egy nap szerkezete vonatkozásában fontosak, de nagy jelentőségük van egy hívő ember számára különböző ünnepek s az arra való készülődés aspektusából.

Az ünnepek a hagyományok őrzésén, illetve a kollektív identitástudat fenntartásán túl azért is fontosak, mert megakadályozzák az unalom érzésének megjelenését.

„Körülbelül... hát attól függ, hogy az ember mennyire készül föl rá. Tehát ezt megelőző körülbelül négy nappal előtte Jézus életének az olvasása, ami főleg ezek köré összpontosul. Van egy naptárunk, abban is benne van, hogy olyankor mit érdemes elolvasni, hogy így föl is készüljön rá az ember, ne csak becsöppenjen.”

(24 éves nő)

Minden új vallási mozgalom holdudvarában megtalálhatjuk azokat a rendezvényeket, ahol olyan társadalmi értékeket hangsúlyoznak, amelyek az adott társadalmi szinten nem jelennek meg, vagy csak részben. Ez egyfajta dialógusnak, illetve kritikának is tekinthető az uralkodó társadalmi struktúrát illetően. Az ilyen ünnepek, különleges események egyúttal kiváló alkalmak az új hívők toborzásához, továbbá arra, hogy esszenciális modellt nyújtsanak az elkötelezettek arról, hogy milyenek is ők.

„Akkor vannak ünnepek, gyerekek napja, Isten napja van pl. az az új év első napja, és akkor együtt vagyunk, igyekszünk országos szinten is együtt lenni, és ... közösen ünnepelni. S persze vannak olyan emberek, akik szívesen csatlakoznak, és az eseményekhez, és akkor rájuk mindig lehet számítani, de egyébként nem hallgatják a teológiát vagy nem érdekli őket. A mozgalom, ezért is hívjuk mozgalomnak, mert egy halom szervezet van benne. Nekünk ebben a városban diákszervezet működik, és ennek kifejezetten az a célja, hogy nyilván mi, akik az eszmében benne vagyunk, mi majdnem mind teológiát meghallgattunk. Például egy gyereknapnak nálunk az a célunk, hogy idősebb testvérként legyünk ott a gyerekekkel, hogy lássák, hogy milyen az, ha valaki fiatal és jó kedve van, de közben nem használ trágár kifejezéseket, nem helyezi magát előtérbe, hogy én segítek neked, nekem köszönheted, hogy jó

napod van, hanem teremt egy olyan szellemiséget, ahol a gyerek otthon érzi magát, és ehhez azért erős alakok kellene. Én ezt most meg tudom tenni, hogy elmondom a gyerekek előtt a laikus segítőknek, hogy nem veszünk föl nagyon testhez tapadó ruhát, mert szépen öltözünk, de ilyen pólót veszünk és akármit, és én különösebben nem magyarázom, de így csinálom, és mi pedig nyilván tudjuk, hogy mit miért.”

(23 éves nő)

A gyülekezeten belüli szokások betartását jelentősen segítheti, ha a hívő a közösség centrumában lakik, ahol állandóan kölcsönösen ellenőrzik egymást, vagy lelki támaszt nyújthatnak egy-egy szigorúbb fogadalom betartásában. A közösségben zajló kommunikáció segít a közösség tagjainak az értékek rögzítésében, a jövőbeni fejlődés tervezésében. A hitelvek tanításának hatásos módja a szuggesztió, illetve az erre támaszkodó önszuggesztió. Itt is észre kell vegyük a társas kontroll, illetve társas támogatás szerepét.

„És ez a centrumélet ez azért is jó, mert ott azért tényleg odafigyelünk arra, hogy az ember annyit egyen, amire tényleg szüksége van, tehát ilyen nincs, hogy nem ehetünk, időnként tartunk böjtöt, ezt elsősorban nem egészségügyi szempontból, hanem így a testi lélekegység megteremtése miatt. Én mondjuk ezt személy szerint hasznosnak éreztem, mert nálam a tanulásnak egy pótcselekvése volt az evés egy időben és itt aztán úgy lassanként lecsiszolódott ez. A ruházkodás az olyan, hogy hát végül is nincs úgy meghatározva, hogy mit hordjunk, hanem, szóval ne legyen ilyen kihívó, amit fölveszünk. Akkor istentiszteletre, ezekre a szerdánként meg vasárnaponkéntire azért úgy hát ne olyan ruhát vegyünk fel, amit hétköznap vennék föl, tehát hogy végül is adjuk meg a tiszteletet, ebben figyelünk egymásra, hogy betartsuk.”

(22 éves férfi)

7.6.2.5. Istenképek formálódása

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 13., 14. sorában feltüntetett (istenkép, személyes kapcsolat Istennel) tartalmak.

Azok a gyülekezeti tagok, akik elköteleződnek a közösségbe, minden esetben egy jól körülhatárolt, jól verbalizálható istenképpel bírnak. Elméleti fejezetünkben már tettünk említést arról, hogy bizonyos pszichoanalitikus és dinamikus terápiát végző pszichológusok az egyéni istenreprezentációt a köztes tér legfontosabb tárgyának tartják, amely szoros kapcsolatban áll a szelfreprezentáció fejlődésével. Természetesen ez az átmeneti térben

fellelhető istenreprezentáció nem tévesztendő össze az adott vallási közösség által formált istenképpel.

Szintén az elméleti rész 6.6.1. fejezet került megemlítésre Rizzuto neve, aki szerint az istenkép alakításában részben a valódi szülőkről őrzött emlékek, részben azokra vonatkozó ideák, illetve az adott vallási hagyomány, kultúra, esetünkben a vallási közösség által sugallt istenábrázolás játszik szerepet.

Az alábbi két személyes istenkép mindegyike egyesíti magában azokat a jegyeket, amelynek valójában voltak a szülők, amely jegyeket ráruházhatunk egy ideális apára, illetve anyára, azokat a sajátságokat, amelyek a gyermek omnipotens énjét jellemezték, továbbá azokat a tulajdonságokat, melyet az adott vallási közösség konzekvensen épít fel az Isten személyéről. Ugyanakkor emlékszünk rá, hogy interjúalanyaink jelentős többségének nem volt módja ilyen pozitív apa-, illetve anyafigurát megtapasztalni.

„Fizikailag így nem tudnám így, hogy így néz ki, amikor Istenre gondolok, hanem inkább nagyon sokat gondolkoztam így a tulajdonságain régen, hogy mit jelentett a szeretet, hatalom, bölcsesség, igazságosság, hogy ezekbe nagyon belegondoltam, hogy tényleg mit jelent ez, és valahogy így, meg hogy a többi tulajdonság is, az irgalom, meg minden, ami Istent jellemzi. Valahogy ezeknek a tulajdonságoknak az összessége. Egy személy, valóságos személyre gondolok, amikor az Istenhez beszélek, aki ugyanúgy egy érző személy, mint mi emberek, tehát ugyanúgy megbánthatom, hogyha olyat teszek, vagy ugyanúgy örömet szerezhetek, de nincsen bennem semmi ilyen, hogy most fizikailag hogyan néz ki.”

(21 éves férfi)

A következő istenképben különösen hangsúlyos az elérhetetlenség, megközelíthetlenség, tökéletesség, amelyen az ember soha nem lesz. Ugyanakkor megjelenik az a kiváltságos érzés, hogy a találkozáson, érintésen keresztül mégiscsak lehetőség van a tökéletességből részesülni. Láthatjuk azt is, hogy miként jelenik meg az istenfigurában az életcél megfogalmazása.

„Tehát mivel úgy mondta, hogy Isten az ő képére teremtett minket, mindenféleképp egy férfi képet képzelek el, de ilyen nagyon erős hatalmat érzek ott. Tehát, hogy mondta, hogyha a közelébe mennénk, akkor megégnénk, annyira fényes és erős. Úgy a fejéig sosem jutok el, csak a lábáig, hogy valahogy úgy letérdeljek, és... leguggoljak a lábához, fénydicsőségben látom, a Nap is úgy vakít, és ha belegondolok, hogy ő teremtette, akkor neki hányszorosa a

hatalma meg az ereje, így inkább ilyenek vannak. Ilyen többször van, akkor ez nagyon jó érzés, hogy odabújok hozzá vagy a lábához. Persze neki szellemi teste van, de így képzelem el, ilyen valóságosnak.”

(23 éves nő)

Azt is észre kell vegyük a pontosság kedvéért, hogy mindkét előző idézet női interjúalanytól származik, akik számára az idealizált apafigurának különösen hangsúlyos szerepe van a személyiség fejlődésében. A megtérés az általunk elemzett esetekben egy megkésett serdülőkori identitásválságra adott válasz, ahol bár tudattalanul, de felerősödhet az Ödipusz-komplexus, amely lányok estében az apa figuráját helyezné a középpontba. A személyiség tehát, védekezve a morálisan elfogadhatatlan készítés ellen, mint látjuk, a családtól való eltávolodást választja, a szeretet szenvedélyes fókuszra például Istenre helyeződik.

Az alábbi interjúalany azon kevesek közé tartozik, aki pozitív emléket őriz anyjáról és apjáról, s ezt integrálja személyes istenképébe.

„Először nem jutottam egyről a kettőre, és Isten lényéhez úgy kerültem közelebb, hogy úgy képzelem el, mint egy szülő, tehát úgy, mint apa meg anya egy személyben, és én az emberi kapcsolatokon keresztül értem, tehát inkább úgy mondom, hogy érteni értettem, mégis volt valami elképzelésem róla, csak hogy személyessé, mármint szívbelivé válni csak személyes kapcsolatokon keresztül lehet.”

(22 éves férfi)

Ebben a fejezetben különösen azt hangsúlyoztuk, hogy a hívők vallási életében milyen jelentős szerepet hordoz az átmeneti térben megjelenő személyes istenkép.

7.6.2.6. A közösség szerepe, társak jelentősége, avagy a társas identitás születése

A jelen rész elemzésében segítségünk re voltak a 13. számú táblázat 1., 3., 4., 6., 12., 17. sorában feltüntetett (rítusok, zene és tánc, közösségi esemény, testvériség, önfejlődés, korrekció, segítség, altruizmus) tartalmak.

A megtértek nem győzik hangsúlyozni, hogy a közös evangelizációknak milyen nagy tömeglélektani hatásuk van. A jelenséget egyébként egy általánosabb síkon V. Turner a *communitas* iránti szükségletnek nevezi. Ilyen helyzetben, mint azt számtalan szociálpszichológiai tanulmányból is tudjuk, az én-határok akár a közösség (gyülekezet)

határáig tágulhatnak, amely megszüli azt az érzést, hogy ebben az összeolvadásban erősebbnek érzik magukat a hívők. Nem az individuum az érték, hanem a közösség, mint az a struktúra és liminalitás összevetésénél is megjelenik. A jelenség ismét kiválóan példázza, hogy az *identitásérzés* magja a *mi* lesz, vagyis a szelfre utalás csökkenése itt is tetten érhető.

„Az általam megfogalmazott s megtalált kereszténység nagyon lendületes volt, nagyon fiatalos, hogy úgymond, és másrészt az, hogy én mindig szerettem így lelkesedni, és engem ez nagyon megmozgatott, hogy láttam egy hatalmas embertömeget, ahogy tényleg lelkesednek. Sőt manapság is így, most ez egy kis kitérő, hogy sokat szoktunk erről beszélgetni. Voltak ugye a választások, és most egy kicsit, vagy nem kicsit sokkal felfokozottabban ment az egész kampány. Sok helyen lehetett látni lelkes tömegeket a Kossuth téren vagy a Testnevelési Főiskolán vagy Egyetemen, és sokat beszélgettünk, hogy mi már a gyülekezetben hozzá vagyunk szokva, hogy lelkesedni, tehát hogy nemcsak a külső kereteire gondolok, hogy tapsvihar meg ujjongás meg ilyen, füttyülés meg ilyesmi. Pont ezt beszélgettük, hogy manapság így annyira ez nincsen jelen a mindennapokban, pedig ez az együttlét, hogy mindenki egyszerre lüktet, ez nagyon kell, ezt nagyon szeretjük.”

(22 éves nő)

Az alábbi idézetek rendre arról fogalmaznak meg gondolatokat, hogy milyen elementáris jellemzője a hétköznapoknak az aktuális gyülekezetben létezés, a hittestvérekkel való kapcsolat. Amint látjuk, egyértelműen megfogalmazást nyer, hogy a vallási közösség a legfőbb referenciacsoport.

„Én úgy érzem, hogy nem tudnék meglenni egyedül, tehát az, hogy ne legyenek túlkapásaim pl., ahhoz azért ők igencsak kellene. Magam pl. úgy szoktam az életemben is a döntéseket meghozni, hogy megkérdezem azokat az embereket, akik nekem nagyon fontosak, és amikor ők elmondták a véleményüket, ahhoz hozzárakom az enyémet, és akkor megvizsgálom, hogy ... és abból összerakok valamit, és azért már felelősséget vállalok, ha az nem jön össze, akkor nem mondom, hogy na, te mondtad. Az, hogy egy állandó visszajelzés van, az szerintem nagyon fontos ... egy József Attila-idézés ... csak másban láthatom saját arcomat. Szerintem is az igaz, hogy én tudjam, hogy én ki vagyok, milyen értékeim vannak, miben változtam. Tehát, hogy tényleg sikerült onnan valahova eljutnom, ahhoz ők kellene, mert otthon nekem nem mondaná senki, mert a szüleim, hogy nem mondanák azt, hogy tudod, azért azt mondtad

félévkor ... nézzük, mit csináltál. Tehát a szüleim nem boncolgatnák, azt mondanák, hogy hát ez a mi lányunk, ilyen természete van, jó van, eddig is megóvtunk, ezután is.”

(24 éves nő)

Az erkölcsi normákat újra és újra fel kell eleveníteni, meg kell erősíteni a hozzájuk fűződő hitet, amelyek különböző fogadalmak keretében a közösség előtt zajlanak, ahol a gyülekezet mintegy jutalmazza a követőket. A hangsúly az azonosságon, a közös meggyőződésen van, amelyet igen gyakran fontos felhangosítani, elismételni. Ennek szintén fontos szerepe van a társas identitás fenntartásában.

„Igen, igen, míg ezek az estiek a szerdai meg a vasárnapi itt viszont van, aki felkészül közülünk egy bizonyos témában, ez inkább ilyen gyakorlatibb jellegű, hogy most mit tudom én, az alázat vagy a megértés, tehát úgy érzem, hogy ezek olyanok, hogy kivesézzük, és akkor úgy az ember tud magába szívni egy nagy csomó mindent a mindennapokhoz. Ami még ilyen napirendi pont, az vasárnap reggelenként van, egy ilyen fogadalom, ahol végül is azokat fogadjuk meg, hogy megerősítjük hitünket Istenben, és igyekszünk fejleszteni önmagunkat, és igyekszünk a külvilág felé nyitottak lenni, és ott próbálni valamilyen téren hasznosnak lenni. Nagyon fontos, ezen mindenki ott van, a fogadalom nem csak magamnak szól.”

(23 éves férfi)

A követők gyakran fogalmazzák meg tökéletlenségüket s természetesen azt a törekvést, hogy mennyire szeretnének megfelelni annak, ami Istennek tetsző, amit a gyülekezet normái elvárnak. A kutatásunkban szereplő gyülekezetek mindegyikében megengedett, hogy a belépés időpontjában a követőnek még nem kell megfelelni minden hitelvnek, ezzel mintegy azt sugallva, hogy még gyermeki létben van, nagyobb a szabadság, de természetesen ez csak egy átmeneti állapot. Például egy vaisnavának nem biztos, hogy minden étkezési szabályt azonnal be kell tartania. A fejlődés eredménye az kell, hogy legyen, hogy az Istentől jövő törvényt a közösség normává teszi, s ezzel az egyén is azonosulni tud, magáénak vallja.

„Ilyen érzést nem nagyon éltem meg más közösségben. Igen, épp ezt akartam, hogy mindig úgy az emberek, tehát itt önmagát adhatja, tehát nem kell félni attól, hogy hú, hát most mit fog mondani a másik. Tisztában van mindenki így, hogy korlátoztak vagyunk, és nem várnak el tőlünk olyan nagy dolgokat. Végül is... nem ítélek így más körökről, mert fontos az, hogy ott milyen céllal vannak, viszont szerintem nagyon befolyásolja, hogyha valaki Istent

próbálja utánozni, vagy pedig saját szabályokat, törvényeket teremt, mert azt annyira könnyen áthágja, meg úgy kibúvókat, kikapukat..., nem tudom, nekem ez a tapasztalatom, hogy ha tényleg ez annyira más törvények, tényleg ez Istentől jön, az pedig, ha emberek szabnak törvényeket, mondjuk most nem ehetek ma, de ha így Isten mondaná, akkor tényleg kibírnám, így meg á, most mi van, ha tényleg eszek. Ez tényleg egy ilyen hülye hasonlat lehet, vagy, hogy kibírjunk dolgokat, vagy, hogy törekedjünk erre, teljesen más szerintem így, hogyha Isten miatt tesszük.”

(21 éves nő)

A közös célok megvalósítását, s benne az egyén biztonságát a rendszeres gyülekezeti alkalmak biztosítják, ahol a megfelelő imák, rituálék keretében meg lehet köszönni, hálát lehet adni a megvalósult dolgokért.

„A gyülekezet erőt ad, érezzük, hogy kötelességünk elmenni a gyülekezetbe, és beszervezni a tagokat, de szerintem úgy vagyunk nagyon sokan, lehet úgy mondani, hogy mindannyian, amikor várjuk azokat az alkalmakat, hogy együtt lehessünk, mint pl. leginkább akkor érdemes, ha nagyon, ha már nagyon lefoglal az egyetem, a vizsgák, és ha olyan lenne a felfogás, hogy na most tanulni kellene, meg miegymás, de nekem leginkább akkor van szükségem a gyülekezetre. Én akkor vagyok a legboldogabb, ha pont úgy jön ki, hogy a vizsga előtti napon van gyülekezet. Számomra ez egy olyan megnyugvás, hogy jó nagyon, mint ahogy Jézus is mondta, hogy »olyan ez, mint egy pohár víz« ..tehát olyan számunkra, amit tanulunk ott a gyülekezetben. Tehát már érdemes a gyülekezetben. Lehet, hogy hallunk ott egy szót a gyülekezetben, ami továbblépésre serkent, vagy hogy ne búsuljunk.”

(24 éves nő)

A megkérdezettek egybehangzóan arról számoltak be, hogy a közösségen belüli tisztelet, megbecsülés annak jár, aki szinte erőn felül vállal a közösségi feladatokból. Valójában a gyülekezetnek tudatos szándéka, hogy minél több olyan teret kínáljon, ahol a követő a gyülekezeti érték ápolásával, a közösséggel találkozik, így potenciálisan kevesebb idő jut a világi szférával való találkozásra, a szociálpszichológia nyelvén a sajátcsoport és más csoport összehasonlítására. Ez gyakran jelenti azt, hogy a világi feladatok vagy munka másodlagos jelentőségű.

„Úgy alakítottam végül is az életemet, és mondjuk így vállaltam ezt a munkát is, hogy csak fél ötig tudok maradni, hogy ezek után tudjam ezt végezni,... vállaltam. Végül is van egy gyülekezet hétfőn, este külön csoport, szerdán ugye szolgálati és iskola két óra vagy másfél, háromnegyed, és szerdán meg vasárnap van egy ilyen nyilvános előadás. De ezen kívül, amit így vállalunk, az embereknek beszélni, ahova mi megyünk így a gyülekezetbe. Hétközben, még akkor is, megbeszélünk időpontot, hogy kivel mikor találkozunk. Hétfőgén gyakori, hogy segítünk valakinek, mondjuk egy költözködésben vagy építkezésben.”

(23 éves nő)

Az alábbi idézet jól példázza, hogy a hívő életében a közösségi kötelék megóv attól, hogy szorongni kelljen a kilátástalanságtól. A közösség látszólag leveszi a követő válláról az egyéni felelősség terhét, s ezzel megváltoztatja gondolkodásmódját, illetve az egész világhoz való viszonyát.

„Igazán nagyon mélyen meghatározza az életemet, hogy én egyháztag vagyok és hiszek Istenben, szóval másképp gondolkodom, másképp fogom fel a világ problémáit, és másképp állok hozzá a dolgokhoz. Valahogy sokkal nyugodtabban. Az embernek vannak olyan pontjai, amikor egyedül érzi magát, akkor eszembe jut, hogy nem vagyok egyedül, sosem vagyok egyedül, mert Isten mindig ott van nekünk a testvérek segítségével.”

(21 éves férfi)

Összességében megfogalmazható, hogy a hívők életében az *átmeneti tér*, vagyis a gyülekezet által szerkesztett tér lesz a preferált. Az átmeneti rítus, melynek valódi dolga az volna, hogy a felnőtt létbe vezessen, mintegy *védelmet nyújtó fészekké* minősül, ahonnan biztonsággal lehet méregetni a világi lét számtalan hibáját. Az aktivitás vagy esetleg tevéteges változtatás, újítás nem jellemzője a világi térben való létezésnek.

Tehát egy megfordított kép áll elő, valójában a megtért fiatalok számára az esszencia a vallási közösség kebelén belül tapintható, a világi tér másodlagos.

7.6.2.7. Az altruizmus szerepe a közösségi létben

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 17., 19. sorában feltüntetett (segítés, altruizmus, misszió, toborzás, térítés) tartalmak.

A segítséssel s altruizmussal kapcsolatban nagyon fontos látnunk, hogy a hívő a tágabb társadalmi környezetbe a gyülekezeten kívüli tevékenységében mindig olyan csoportokat keres, akik elesettek, betegek, s ez kiválóan illeszkedik azzal a kognitív sémával, hogy a világi lét nem egészséges. Az ő szerepe ebben a hozzáértőé, vagyis ő az, aki a kapcsolatban domináns, ő az, aki befolyásol, nem őt befolyásolják. Jelen esetben a kapcsolat semmiképp nem mellérendelt.

„Biblia ismerete tanított meg arra, hogy mennyire fontos ahhoz, hogy boldog legyen az ember, hogy tényleg ne a saját érdekeit helyezze előtérbe, hanem a másikat. Ahogy megismertem Istent, ez egy nagyon vonzó tulajdonsága volt, hogy ő olyan tényleg, hogy az emberek érdekeit tartja szem előtt, meg a másikat is, hogy végül is, ha arra törekszünk, hogy mi is hasonló tulajdonságokat mutassunk fel, akkor az jó példa. De ezt is tudom, hogy ez nagyon fontos a mai napig is. Nekem, ez érdekes, sokszor gondolkodtam rajta, azt írja a Biblia, hogy nagyobb boldogság adni, mint kapni, tényleg sokszor azt érzem, hogy, ha látom, hogy másoknak örömet szerezhetek, mivel ez most itt apró dolgokra, a közvetlen szoros kapcsolatokra, de minden embereknek jó érzés.”

(23 éves nő)

A megtértek gyakran fogalmazzák meg, mint elementáris változást, hogy nem én vagyok a fontos, hanem a másik. Ebben az altruista attitűd megjelenésében is jól tetten érhető a szelf-referencia áttolódása mások felé. Valamint ennek a mozzanatnak a megjelenése jól alátámasztja azt az új vallási mozgalmak létrejöttét magyarázó elméletet, amely azt állítja, hogy azok az individuális értékekkel szembeni tiltakozás egyértelmű megnyilvánulásai.

Az alábbi interjúalany arra tesz kísérletet, hogy még a világi térben zajló tanulási tevékenységét is valamilyen szolgálatnak deklarálja, úgy élhesse meg, mint a közösség, a gyülekezet felé is felmutatható cselekedetet.

„Hát, hogy miként élek, hát most idén kezdtem el az orvosit, első éves vagyok, úgyhogy ez jelentősen meghatározza a napomnak a nagy részét, úgyhogy 42 órám van egy héten, nagyjából ki sem látszok az egyetemről. Úgyhogy az időmnek nagy részét lefoglalja, de hát, ami az egészséget meghatározza, vagy hát szeretném, ha meghatározná, az az, hogy ezt a szolgálatot próbáljam megcsinálni. Ez azt jelenti, hogy amit teszek, az legyen mások javára,

tehát próbáljam meg azt észbe tartani, és így a tanulás is egy meditáció legyen, ami arra irányul, hogy ezzel valahogy másoknak szolgáljak, segítek. No és még ehhez az társul, hogy reggelente szoktam járni az istentiszteletünkre, azért, hogy úgy induljon a nap, próbálok valamennyit meditálni is reggel, mert hogy jobban menjen.”

(22 éves nő)

A segítségnyújtás konzekvens megszervezése a gyülekezeten belül szintén nagyon nagy mértékben erősíti a társas identitást, hiszen csak egymásra kölcsönösen számítva lehet folyamatosan létezni. Ugyanakkor azt is érdemes észrevennünk, ez egyben biztosítéka annak, hogy a világi szférával nem kell kapcsolatban lenni, nincs rászorultság.

„Tehát ilyen segítő dolgok a gyülekezeten belül. Mikor költözködtünk, nekünk onnan jöttek segíteni cipekedni. De ha volt költözködés, akkor nekem szóltak, hogy nem tudnák-e menni. Ilyenek működnek, azt tudom, hogy a gyerekruhák közt mindig megy át emberről emberre, meg vannak így, kifejezetten vannak ilyen... tekézni menjek ide-oda, tehát közösségi szinten ez működik, de nekem ez a része nagyon fontos.”

(21 éves nő)

A missziós szolgálat mint speciális altruizmus

A missziós tevékenység a különféle általunk vizsgált csoportokban mást és mást jelent, de funkcióját tekintve, akár itthon, akár külföldön végzett tevékenységről van szó, azt jelenti, hogy ebben a folyamatban a hívő még inkább elköteleződhet saját hite vallásos identitása mellett. Ugyanis, ha másokat meg szeretne győzni, önmagában nem lehet bizonytalan, s ez természetesen olykor nagyon nagy próba elé állítja a hívőt, amint azt az alábbi idézetből is tapasztalhatjuk. Az is fontos mozzanat számunkra, hogy ez a tevékenység is gyakran közösségben zajlik, de mindenképpen a gyülekezet erős kontrollja mellett. A hívők ezzel minden esetben azt bizonyíthatják, hogy méltók a közösségbeli életre. A következő interjú azt példázza, hogy a misszióban töltött idő az otthonról való távollét egy egészen új szentitív állapotot teremt, s ennek a különleges helyzetnek az átéléséről kaphatunk képet.

„És én ezt ilyen mélyen éltem meg. Van, aki ezen sose megy át, mit tudom én, leéli az életét úgy, hogy ilyen nincs, én éreztem, hogy hálás vagyok az Istennek, hogy én itt élhetek. És hogy... hogy... és... de hogy ez miért a misszió történt, ezt nem tudom. Az tudom, hogy nem

tudtam aludni, és akkor így... így az agyam gondolkozott, nem tudom már min, nem emlékszem, és akkor így egyszerűen csak jött. És akkor minden kiváltó ok nélkül, a hála miatt annyira erősen hatott rám, hogy é... hogy elkezdtem sírni, mert onnan kezdve meg úgy voltam vele, hogy hát azért vagyunk ott, hogy örüljünk, tehát lehet örülni az életnek. Annak ellenére, hogy nagyon nehéz volt idáig, meg nehéz is, nagyon sok örülnivaló van benne. És... tehát azért mondom, hogy... hogy az egy egyszeri alkalom volt, és onnan kezdve az elkezd így tágulni kifele. És... hát nem tudok más hasonlatot, mint ahogy a világegyetem, az ugye örökké tágul, vagy legalábbis ezt tartják róla, ez is ilyesmi. Ez egy... én ezt lelkeségnek hívom, vagy lelki élet, ez egy olyan élet, amit az ember elkezd élni, és az idővel ez... ez mélyebb, és tágul, és meghatározza már a cselekedeteidet. Azt érzed, hogy egyesülsz a világgal, a természet része vagy.”

(24 éves férfi)

Az előbbi interjúrészletből még érdemes felhangosítani azt a határtalan örömezt, amely a más spirituális élmények kapcsán is leírt óceánérzéshez hasonlítható. A kérdés természetesen az, hogy az élmény megtapasztalója mennyire kapcsolja össze ezt egy kizárólagos szituációval vagy például aktuálisan a gyülekezeti identitásával, avagy olyan élményként kezeli, amely bárkivel megtörténhet vallási kontextuson kívül is.

Az interjúk tanúsága szerint a missziós, térítő vagy adománygyűjtő tevékenység mindenképp jelentős hatással van az önfegyelem, önkontroll alakítására. Nem csupán szellemi, de fizikai próbatétel is a gyülekezeti szocializációs folyamatban. Nagyon fontos, hogy ezen speciális szolgálat teljesítése során a hívő megőrizze személyisége koherenciáját, hogy képes legyen hitelesen képviselni gyülekezete céljait.

„Mert, ha mondjuk én kitűzöm azt reggel, hogy márpedig én most 20 képet el akarok adni ma, és én hiszek benne, akkor meglesz az eredménye, és én ezt nagyon hasznosnak tartottam, mert úgy érzem, hogy sokat adhat így kapcsolatteremtés szempontjából meg hit szempontjából is.

És tényleg azt tapasztaltam, hogy amikor már úgy éreztem napközben, hogy már nagyon fáradt vagyok, mert már 5 órája megyek, és én már nem bírom tovább, hogy akkor erőt venni magamon, azt is megtanultam, hogy szóval olyan szerintem, hogy is mondjam, olyan nem nagyon van, hogy én nem bírom tovább, mert ha az ember akarja, akkor még utána is van

tovább. És én úgy érzem, hogy így mond ezzel én élesen, nem kerülök szembe, akkor én ezekre a belső értékeimre nem találok rá.”

(23 éves férfi)

Ugyanakkor a missziós tevékenység számtalan frusztrációt, visszautasítást, kudarcot hordozhat magában. Azoknak a fiataloknak a számára, akik még önmaguk hitében sem szilárdak teljesen, igazi nagy megpróbáltatás mások gyülekezetbe invitálása. Számtalan megaláztatásnak, verbális, esetleg fizikai agresszióknak is ki vannak téve

„A missziós munka nem fenékgig tejfel, nem úgy van, hogy bekopogtatok, és mosolyogva fogadnak, hanem azért nagyon-nagyon sok elutasításban részesül az ember. Akik most odavoltak meg odavannak a mi gyülekezetből misszió, azok írják a leveleket, hogy nehéz, nagyon nehéz, mindig az orruk előtt bevágják az ajtót, nem értenek meg bennünket, elutasítanak minket, és minél több elutasítást kapunk, annál nehezebb. Valamennyire kiábrándító is, és nehéz. Akik meg voltak misszióban, azok meg azt mondják, hogy miért van az, hogy minden misszionárius a missziója alatt jár pszichológushoz? Hát azért, mert nem erre számítanak, mert valóban az egyik konfliktus, így a gyülekezeten belüli konfliktus talán az, hogy a tanok elmondva tényleg nagyon szépek és habosak-babosak és rózsaszínek, csak mikor azokat alkalmazni kell, akkor más a kép.”

(24 éves férfi)

7.6.2.8. A szeretet új tárgyat keres

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 6., 14., 15., 23. sorában feltüntetett (testvériség, személyes kapcsolat Istennel, vezetővel való kapcsolat, szeretet) tartalmak.

A megtérés előtti interjúrészek bemutatásakor elmondtuk, hogy megkérdezetteink jellemzően olyan családban nőttek fel, ahol a kötődés inkább ambivalenciára, bizonytalan kötődésre utal, ahol a szeretet manifeszt megjelenése, az érintés nagyon ritka élmény. Az ilyen családi milió természetesen, jelentős vákuumot teremtve, arra készíteti a fiatalt, hogy találjon maga számára egy új családot, ahol az eddig meg nem tapasztaltakat megélheti. Szokták a szakemberek az új vallási mozgalmakba érkezők első élményeit szeretetbombázásnak is nevezni, ami az ismertek fényében nagyon hatékony eszköz.

Az interjúban a szeretetre vonatkozó paragrafusok jelentős része az Isten iránti szeretetre, illetve az Istentől jövő szeretetre utal. Ezt követi a hittestvérek egymás iránti szeretete, majd csak ez után találkozunk a partner vagy házastárs felé irányuló szeretettel.

„Sok helyen voltam, de úgy nem tapasztaltam azt, hogy mondjuk Isten ott lett volna, vagy mondjuk Istennel valami szoros kapcsolatban lettek volna emberek, tehát mondjuk én nem is voltam ilyen intellektuel típus, hogy nekem... valamit így magyarázni kelljen, tehát én nem intellektuális módon közelítettem ezekhez a dolgokhoz, hanem így tényleg próbáltam így szívből, és bennem így nem is voltak olyanok, hogy mondjuk teológiailag ilyen igazságok vannak, de nekem sok volt a ... részéből, amit mondtam, a lelkesedés ezeken a helyeken nagyon intenzív, ahol előtte voltam, tehát az ilyen keretek azok megvoltak, de nem láttam bennük annyi tartalmat.”

(22 éves nő)

„Nekünk a filozófiánkban van 4 olyan pont, amit úgy nevezünk, hogy bűnbeesett természet, tehát a bűnbeesés után alakult ki, nálunk is ugyanúgy megvan. Azt mondjuk, hogy a bűnbeesés következménye az egyik, az a bűnnek a kialakulása, a másik a bűnbeesett természet, és ezen belül az egyik az, hogy nem tudunk úgy szeretni se mást, se magunkat, ahogyan Isten szeret minket. ...Szóval ez önzés, ami azt jelenti, hogy általában az önzéssel még magamnak is ellene megyek, hogy szeretni tudjak.”

(23 éves férfi)

A szeretet gyakran egy intellektuális kategóriává válik, mely feltételhez van kötve, s amely feltehetően egy jól bevált énvédő mechanizmus.

Az alábbi interjúrészlet egy olyan alanytól származik, aki az adott vallási csoport vezetője egy bentlakásos közösségben, aki felé nagy figyelem irányul, érthető módon a közösség tagjainak elvárásai felé fokozottabbak. Minden bizonnyal potenciálisan betölthetné a hipotetikus anyafigura szerepét a közösség fiatalabb tagjai számára. Mint azt a megtérés előtti interjúrészletek elemzése során megmutattuk, a megtértek gyermekkorából hiányzott, illetve nem jelentett biztonságos kötődést a szülők személye. Így a vallási közösségben fokozott szükség jelenik meg egy biztonságos identifikációs figura felé. Ám jelen esetben az identifikáció tárgyául szolgáló egyén maga is fél az intimitástól, a szeretet feltétel nélküli megjelenítésétől. Az én védelmében inkább intellektuális magyarázatokba fog a szeretet sokféleségéről, távolságot teremtve a felé közeledő közösségi tag s önmaga között.

„Nekünk itt volt olyan problémánk, hogy volt, aki számon kért anyai szeretetet, hogy miért nem adok neki anyai szeretetet? Mondtam, hogy várjál, itt akkor ülünk le, és beszéljük meg, hogy én mit gondolok az anyai szeretetről, meg te mit gondolsz, mert lehet, lehet, hogy úgy gondolom, hogy adok, te meg azt gondolod, hogy nem adok. Lehet, hogy te olyat akarsz tőlem kérni, amit én nem akarok adni, te ezért ezt tőlem nem kapod meg, és akkor ezt ne itt várd, mert itt ezt senkitől sem fogod megkapni, hanem keress olyan közösséget, segíték benne, ahol pont azt az anyai szeretetet adják, amit te annak hívsz.”

(24 éves nő)

A szeretet mindenkit megillet, aki ugyanabba a gyülekezetbe tartozik, úgy működik ilyen szempontból a gyülekezet, mint egy nagy család. Szeretünk, mert hozzánk tartozol, mert elkötelezett vagy - üzeni számunkra az alábbi részlet.

„Amikor személyesen tapasztalja az ember a szeretetet, az fantasztikus. Teljesen más, amikor bemegyek teljesen vadidegen emberek közé, és szeretettel fogadnak, vagy úgy távoztam, hogy meghívtak az otthonukba. Volt ott akkor egy idősebb testvér, akinél, ez Németországban volt, nem is olyan rég, és hogy éppen rögtön nem tudták, hogy jövök, én is úgy tudtam meg, hogy mikor van az összejövetel időpontja és helye, és erről ők nem tudhattak. Ekkor ők gyorsan rögtönöztek egy vacsorát, és pezsgőt bontottak a tiszteletemre, és volt egy olyan tapasztalatom, amit később vettem észre, hogy a testvérnő titokban zsebembe csempészett nem is tudom pontosan valamennyi márkát.”

(22 éves férfi)

A következő idézetben pregnánsan jelenik meg, hogy a szeretet nem pusztán érzelem, hanem valójában cselekedet, mégpedig a másiknak adás, másra való segítség, amely természetesen csak akkor lehetséges, ha valaki nincs gögösen eltelve önmagával.

„Amióta én megkeresztelkedtem, nekem tényleg így ebben adott nagyon sokat az Istennel való kapcsolat, hogy segített abban is, hogy máshogy gondolkodjak magamról is, meg úgy az emberekről is. Legyek pozitívabb egy kicsit, s megtanuljam, olykor miért nem érzem a szeretetet. A szeretetet csak akkor fogom érezni, ha először én próbálok szeretni, vagy én kezdeményezek, és ne csak elvárjam, hogy szeressenek, hanem mindig ez az adakozás, ha adok, akkor érzem, ha én tudok valakinek segíteni.”

(21 éves nő)

A partnerkapcsolatok terén tapasztalható érzésekről a következő fejezett hivatott részletesen szólni.

7.6.2.9. Szexualitás, partnerkapcsolatok, házasság

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 23., 24., 25., 26. sorában feltüntetett (szeretet, sexualitás, szerelem, partnerkapcsolat, házasság) tartalmak.

A sexualitás, partnerkapcsolat, házasságkötés több szempontból kiemelt figyelmet érdemel kutatásunk szempontjából. Könnyen belátható, hogy ezzel egy olyan kérdés kerül terítékre, amely semmilyen vallásban nem megkerülhető. Erre vonatkozólag minden hívő embernek rendelkeznie kell a saját vallási közössége, gyülekezete viselkedéses normáival, írott és íratlan szabályaival, eszmei értékeivel.

A kutatásba bevont fiatal felnőtt korosztály számára tudvalevőleg a legfontosabb kérdések az intimitás, párválasztás, nemi identitás, szexuális szerep tanulása. A felnőtt létre ébredés eredményessége nagyban függ attól, hogy miként birkóznak meg a fiatalok az imént felsorolt problémákkal.

A vallási közösségek aspektusából ugyanakkor ez az a fókusz, amely leginkább elvonhatja a figyelmet a „közös ügyről”, amely leginkább vonzza az individuális megnyilvánulásokat, célokat, s amely ily módon akadály lehet egy nagy kohéziójú közösség hosszú távú fennmaradásának. Ennek ékes bizonyítéka, hogy a liminalitásban, ahogyan ezt V. Turner is hangsúlyozza, igyekeznek minimalizálni a nemi különbségeket, s hangsúlyozni a testvéri kötődést, ahol mindenki egyforma.(V. Turner, 2002).Ilyen tendenciákat mi is megfigyelhetünk az interjúalanyaink beszámolóinak kapcsán.

Több intézmény is van, amely segíti, hogy a párképződés minél kevésbé zavarja meg egy gyülekezet közösségi működését. Ilyen intézmény például a missziós tevékenység a mormonoknál, amelyet csak olyan fiatal (férfi) vállalhat, aki még nem rendelkezik párkapcsolattal. De hasonló célokat szolgál az Egyesítő Egyházban a pártalálást követő szeparációs idő.

Általánosságban tapasztalatainkat úgy foglalhatjuk össze, hogy a szexuális készletések és a Biblia vagy más szentírások elvárása közti ellentét komoly belső diszharmóniát eredményez több interjúalanyunknál is. A személyiség nem képes egyértelműen és megnyugtatóan interiorizálni a vallási normákat. Egy-egy csábító szituációban újra és újra helyére kell rakni az értékek hierarchiáját.

Mindazonáltal gyakran tapasztalunk bizonytalanságot, vívódást ezen a területen, amelyet a most következő idézetek jól példáznak.

„Túl nehéz, tehát mindig imádkoztam ezért, hogy védjen meg az alkalmatlan férfiaktól meg a tisztátalanoktól, elég, ha egy férfi tisztátalanul gondolkodik rólam, tisztátalan gondolatai vannak, Isten azt mondja, mintha el is követte volna. Épp elég az, ha az ember olyan közegbe forog, és ez épp elég, hogy az emberre rátapadjanak ezek a gondolatok. ...Ez a legnehezebb része, általában akik elesnek, ezen csúsznak el, mert az érzékre hat.”

(23 éves nő)

Majd a továbbiakban hallhatjuk, hogy alanyunk felismeri azt, hogy itt egyszerre van szó a szexuális vágyakról, valamint az intimitás és a szeretet iránti szükségletről.

„Igen, és ezen elcsúszik az ember, mert ki van éhezve a szeretetre, ki van éhezve pl. hogy érintsék, átöleljék, most a nőknek ez a második gyermekkor, ugye, ölelj át időszak. Nyilván nem mondom azt, hogy Úristen, néha de jó lenne! Ha lenne egy férjem, mert úgy elképzeltem egy családot. De fontos, hogy a vágyaidat kontroll alatt tartsd!”

(23 éves nő)

Az interjúalanyaink vallomásai emlékeztetnek arra a küzdelemre, amelyet E. Erikson elemez Luther identitáskeresése során. E. Erikson ennek kapcsán megfogalmazza, hogy egy vallási ideológia elfogadása nem azonos a hitbéli kinyilatkoztatással. Hiszen ebben a megújulási folyamatban nagyon fontos, hogy a fiatal libidinózus törekvéseit sikerrel szublimálja (lásd jelen dolgozat 5. fejezete).

Az alábbi interjúrészlet inkább egy konfúzióról, zavarról tanúskodik, ahol az intimitáshoz, partnerkapcsolathoz, szexualitáshoz kötődő értékek és viselkedési szabályok nem alkotnak egy kohezív egészet. A saját testének jelzései s a külső, vallási parancsok, illetve a gyermekorból felbukkanó ideák saját maga számára is áttekinthetetlen szövetet képeznek.

„Tényleg... ez a legnehezebb, és ahogy észrevettem másoknak is. Istentiszteleten mondták, hogy kiül egy nő arcára, ha epekedik, egyszerűen kiül az arcára, hogyha sóvárog, és ezt a férfiak is megérik... nagyon nyomul, egyszerűen tapadnak a férfiakra, és menekülnek az ilyen nőktől a férfiak, így látja az ember, és én nem akarok epekedni. Ne úgy, hogy keress magadnak férjet, nem keresek, engem találjanak meg! Mert úgy írja az ige is, hogy Isten is a férfi elé beteszi a feleséget. Ki kell várni, mert utána annál értékebb, annál szebb

szerintem, ahogy én gondolom. Én világi koromban is arról álmodoztam 16 évesen, mikor Jókait olvastam, hogy lehet, hogy most nincs ilyen, hogy úgy házasodtak meg, hogy csak a kezét fogta, mindennek megvolt a módja, és nem az, hogy mindjárt rögtön ágy. Miért nem lehet úgy, ahogy régen, udvarlással, egy plátói, először az értékekkel, a belső értékek.”

(21 éves nő)

Az alábbiakban egy újabb megfogalmazását találjuk annak küzdelemnek, amely a testi késztetések s a hitelvek között zajlik. E küzdelem valójában a világi és vallásos tér közt feszülő erőket is példázza. Jelen esetben a csábító partner nem tagja a gyülekezetnek.

„Igen, igen, hívogatott, meg sms, meg találkoztunk, meg vett nekem..., már akkor mondtam, hogy ne számíton semmire tőlem, mindenféleképp én ellenálltam. Nyilván a testem azt mondta, hogy igen, ő az, de tudtam, hogy mit mond Isten igéje, hogy ez nem így működik. Utána nagy nehezen, igaz durván váltunk el, mert nem értette meg, hogy miért, közben meg azért volt nehéz, mert nekem nagyon szimpatikus volt ez a fiú.”

(18 éves nő)

Gyakran értelmezik úgy a elkötelezett hívők, hogy valójában ezek a csábítások próbatételek, amelyeket ha kiállnak akkor érdemesek Isten kegyelmére.

„Hát elég ez egy kényes téma, de szívesen válaszolok rá. Főleg a mai világban, mondhatnám, hogy ilyen szexközpontú világban élünk, és én igen diszkóba járó típus voltam és én nagyon szerettem a közösséget. ... Hát és a párválasztás, igen, hát, hogy mondjam ez egy nagyon érzékeny pont, mert ez az oldala, amit könnyen el ... ugye hát a paráznaság, ismerős a parancsolata. És ez azért veszélyes, mert az ember kitart, ha anyagi problémája, ha kapcsolatkonfliktus, bármilyen van, kitart az ember az ige mellett, de utolsó pillanatban az ördög mindig berak valamit. Ez az adu ásza, hogy berak egy paráznaságot, egy olyan férfi személyében. Én voltam így, én bevallom, és hál Istennek, kimásztam belőle, bár érzelmileg belementem ebbe, egy nagyon aranyos srác volt.”

(23 éves nő)

A megtérés előtti életutak elemzése kapcsán elmondtuk, hogy néhány hívő megtérése előtt már rendelkezett partnerkapcsolattal, bizonyos esetekben ez igen gyakori partnerváltásokban jelent meg. Ez a tény valójában nem összeegyeztethető a gyülekezet erkölcsi normáival, s gyakran büntudat megjelenését eredményezte.

„Ezt viszont én megértettem ezt tapasztalatból, hogy én tehát olyan érzelmi megrázkódtatáson mentem keresztül azok után, hogy énnekem ezek után másvalakivel kell majd szexuálisan együtt lennem. Nem tudom, ez nekem nagyon nehéz volt, és végül is ez is úgy erőt adott, hogy tudtam, hogy a házasságba a helye, a legfontosabb az volt, hogy tényleg ne bántsam meg így Jehovát, meg éreztem, hogy nekem is annyira rossz lenne, tehát így akkor elégetném a testemet, most ezt így idézőjelbe téve. Tényleg nagyon rosszul éreztem a bőrömben magam, hogy egyáltalán így volt kapcsolatom más lánnyal korábban.”

(22 éves férfi)

Nem ritka, hogy a hívők a megtérés előtti viselkedéseikre a szentírásán keresztül kapnak magyarázatot. Jelesül egy szexuális téren tanúsított tartózkodó vagy akár elzárkózó magatartás mintegy a későbbi tanítás ösztönös megérzése. A szexualitásra vonatkozó közösségi normák valójában felmentést adnak, legitimizálnak olyan megnyilvánulásokat, amelyek mögött gyakran a pszichoszexuális fejlődés zavarai húzódnak.

„Tehát az, hogy az embernek kell tudni uralkodni a szexuális vágyain pl., hogy ez volt az első hely, ahol a bűnbeesést elmagyarázták. Mindenütt azt mondják, hogy a bűnbeesés az a parancsolat megszegése. És akkor végighallgattam „A rossz eredete” c. előadást, és ott elmondták, hogy a bűnbeesés az maga mi volt. Akkor persze először nehezen tudtam..., hogy akkor maga a kapcsolat az a bűnbeesés, akkor az most bűn, akkor Isten mért teremtette ilyenre az embert, mért nem úgy, hogy ilyenre szaporodjanak, és akkor mondták, hogy nem az a bűn, az a bűn, ha az ember nem úgy, és nem akkor, ahol azt kell. Nekem ez nagyon tetszett, hogy, bár úgy éreztem egyre inkább a súlyát, hogy az ember az ura lehet önmagának, mert én azelőtt így ösztönösen tartózkodtam dolgoktól, de nem tudtam megmagyarázni, nekem tényleg az csak ösztönösen jött, hogy valahogy tisztán kéne élni, mégse úgy.”

(23 éves férfi)

A külső kontrollként jelenlévő elvárás betartása egyben azt eredményezi, hogy a megtért nem fogja önmagát kipróbálni, nem tanul meg testének jeleiből olvasni, nem mer ebben bízni, mert már a megjelenés pillanatában elfojtja azt. Kilép a szituációból, vagy elzárkózik előle. A világi térben a korábbi baráti körben tapasztalható intimitás, gyakran pusztán a testi érintés undort vált ki sok megkérdetttől. Az interjúalanyok közül többen, mint az alábbi két példa is mutatja, hangsúlyozzák, hogy a partner kiválasztásának kérdése Isten kezében van, ők ebben egy békés, várakozó állásponton vannak

„Isten úgy is olyat ad, aki minden területen tökéletes, és nem kell próbálgatni. Isten olyat ad, aki minden területen egyszerűen a másik fele, és ezt valóban Isten tudja, én hiszem. Sokan mondják, hogy milyen férjet képzelnek el melléd? Pl. Katinak a mostani férje, abszolút soha életemben nem gondoltam, hogy ő a férje lesz, mert Katinak egy egész mást képzeltem el, más egyéniségű fiút vagy férfit. Isten tudja, hogy belül milyenek vagyunk, és én sem tudom, lehet, hogy külsőleg passzolna, de Isten tudja, hogy a lelkem kihez passzolna, meg az ő lelke is, ezt Isten látja csak, én nem tudhatom.”

(23 éves nő)

A legtöbb közösségben a párkapcsolatot nem az egymás iránti vonzalom vagy szerelem alapozza meg, hiszen, ha ez így volna, akkor arra a gyülekezet nem volna képes befolyást gyakorolni. Fókuszban inkább egymás kölcsönös és alapos megismerése van, amely természetesen a vallási alapértékekre vonatkozik. Lényeges, hogy a fiatalok kölcsönösen egymás számára is és a közösség előtt is bizonyítsák, hogy tisztességgel követik Isten szavát, jól szolgálják a mozgalom ügyét. Gyakori elvárás, imában is kérni kell Isten jóváhagyását

„Én ezt kértem Istentől, hogy hát vezessen az elé ember elé, akit nekem szánt. Tehát nem úgy történt a dolog, hogy én kezdeményeztem, vagy én most őhöz szeretnék menni feleségül, mert én kinéztem magamnak. Amikor én megtértem, ő odajárt a gyülekezetbe, tehát láttuk egymást, ismertük egymást, néha beszélgettünk, de nem volt semmi olyan kötődés vagy kapcsolat, és azért én úgy a házasság előtti egy-két évben imádkoztam ezért a dologért, nem mondom, hogy nagyon rendszeresen, de úgy kértem, hogyha majd úgy eljön az idő.”

(24 éves nő)

Interjúalanyaink közül hárman az Egyesítő Egyház hívei, ahol a partner kiválasztása Moon tiszteletes kizárólagos joga. Az itteni rítus szerint a pár a társítás vagy matching után még nem kelhet egybe, hanem egy szeparációs idő vár rájuk. Ezalatt csupán nagyon ritkán találkozhatnak, s akkor is valójában csak lelki, szellemi kapcsolatra van lehetőség, a testi érintés szigorúan tilos. Ez az idő korábban igen hosszú, három év volt, most már csak 40 nap.

A legtöbb kisközösségben valójában egyértelmű elvárás, hogy a szexualitás csak a házasságon belül lehetséges, illetve bizonyos közösségekben ekkor is csak gyermeknemzés céljával. Továbbá elvárás, hogy a házasságkötés előtt a közösségbe megtért fiatalok, amennyiben lehetséges, fókuszáljanak a közösségre, Isten szolgálatára s ne a magánéletre. Az

alábbi részlet épp azt igyekszik példázni, miként győzi meg magát a követő a gyülekezet ilyen irányú elvárásáról, miként késlelteti magában a házasság gondolatát.

„Ilyenkor fel kell tenni, hogy oké, hiszem az Istennek, hogy nagyszerű, ennyit vártam rá, akkor Isten egy tök jó embert fog melléd rakni. Inkább azért imádkozom, hogy amíg nem vagyok házas, addig mutasd meg, hogy töltssem az időmet, hogy ne mondhassam, hogy hát még ezt is megtehettem volna, tényleg úgy bölcsen kihasználjuk az időt. Hogy tényleg, amit kell, elvégezzem, hirdessem az igét, most az ember jobban ráér állítólag, mint akkor majd, nyilván más dolgok lekötik az ember idejét. Inkább ebbe bízom, hogy biztos nem véletlen, még érnem kell, vannak területek, amit Istennek még csiszolnia kell, és így abszolút nem aggódom.”

(22 éves férfi)

Összefoglalóan azt kell látnunk, hogy szinte minden közösség kísérletet tesz arra, hogy a gyülekezetbe tartozó fiatalok számára olyan feladatokat adjon, olyan rítusokat kínáljon, amelyek elvben képesek szublimálni a szexuális vágyakat. Továbbá késleltetni igyekezzenek azért is, hogy az épp a nagy buzgalommal berobbanó novíciusok energiájukat ne vigyék azonnal individuális térbe. Ez a törekvés, mint láttuk, csak részben sikerül, olykor áttör a vágy, az individuális motívum.

7.6.2.10. A szülők attitűdváltozása

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 28., 29. sorában feltüntetett (kapcsolat a családdal, hit kérdése a családba) tartalmak.

A szülők gyermekeik megtérésével kapcsolatos attitűdjei változó képet mutatnak. Találunk olyan családokat, akik csak eltűrik azt, hogy gyermekük „szektás” lett, ugyanakkor találkozunk olyan jelenségekkel is, hogy épp a gyermek teremt hidat a spiritualitás felé a család más tagjai számára. Kifejezetten durva elzárkózásról vagy a családból való kirekesztésről nem számoltak be a megkérdezettek. Az alábbi idézetek ezt a sokféleséget példázzák.

„A szüleim ... anyukám úgy eléggé materialista, tehát nem nagyon hisz ebben, de volt egy-két ..., amikor tudtam neki segíteni, és úgy rácsodálkozott, persze kiment a fejéből... mert nem él benne, és nem volt rá szükség, és pillanatnyilag úgy ... ennyi volt a ... Apukám ő inkább

nyitottabb, de ő sem annyira az, hogy van vagy nincsen. ...Viszont úgy veszem észre, hogy apukám jobban értékeli anyukámat, mint korábban.”

(22 éves nő)

Megfigyelhető, hogy a családban a gyermek közvetítésével elindul egy új minőség keresése a hitbéli gyökerekkel, a transzcendenssel kapcsolatban.

„Ja, nem tudom, ők is így, bennük azt érzem, hogy anyukám mondta, hogy így nem lehet élni, meg, hogy mit mond a másik. Én így, amit akartam, nem foglalkoztam, foglalkoztam persze a másik érzésével, de itt úgy éreztem, hogy fontosabb, hogy Isten mit gondol, ők úgy korlátnak érezhetik, anyukám korlátnak, azt mindenképp, ahogy kivettem a szavaiból, apukám meg Isten okozza a szenvedés, hogy magában is hisz, kettős érzések lehetnek benne. Látom, hogy olvasta már ezeket, meg mond néha olyan gondolatokat, hogy így elismeri azt, hogy van erősebb meg hatalmasabb, de nem tudom, olyan érdekes. Pl. a testvérem életében is jelen van, és ő is szokott imádkozni mindig. Nem kötődik egy gyülekezethez sem, de úgy Isten az életében van.”

(21 éves férfi)

„A szülők meg úgy reagáltak le a dolgot, apuék örültek neki, mert hogy inkább azt tapasztalták, hogy amíg nem volt, tehát azt tapasztalták korábban, hogy néha azért elkáromkodtam magam korábban, én nekik még járt istentiszteletra a baptistákhoz, nekik nem volt szimpatikus, ők nem így gondolták a dolgokat, és ők azért nagyon örültek, mert amikor így járni kezdtem a gyülekezetbe, azt látták, ha nem is nálunk, de jó helyen van a gyerek. Itt viszont itthon anya ezt támogatta, a nevelőapám, a férje viszont nagyon ellenségesen viselkedett. Még ma is a gyülekezettel szemben.”

(18 éves nő)

Számos közösség szervez olyan attraktív alkalmakat, ahova azon családtagok, barátok is ellátogathatnak, aki nem hívők. Ezek rendszerint a társadalmi értéket tekintve olyan események, amelyek valamilyen pozitív célt tűznek ki maguk elé, például a társadalmi tolerancia fejlesztése, képzőművészeti alkotások bemutatása. Természetesen ilyen alkalmakkor egy mozgalom olyan szegmensébe nyerhetnek a kívülállók betekintést, amely semmiképp nem megosztó, amely inkább a közös nevező, az együttgondolkodás és szimpátia élményét erősíthetik a látogatóban.

„Igen, és annyira ezt nem is gondoltam, hogy mennyire így gondolkozik anya, tavaly volt egy kiállításJehova tanúinak a kiállítása. Én arra meghívtam anyáékat, és anya tudott csak eljönni, és van ilyen vendégekönyvünk, amibe lehet írni, és megkértem, hogyha van kedve, akkor írjon már bele valamit. Akkor döbbsentem rá, hogy ő hogyan vélekedik végül is rólam, azt írta bele, hogy nagyon örül, hogy a lánya Jehova tanúja, és a barátai is ebből a társaságból kerülnek ki. Pár évvel ezelőtt csak azt mondták, hogy jó, hát nem tudunk mit tenni, és meg most, hogy nagyon örül, és elsírtam magamat, hogy ezt írta bele.”

(22 éves nő)

Találkozhatunk olyan családokkal is, ahol a gyermek megtérése bizonyos nyitást, érdeklődést indít el a szülők életében is.

„Ők még mindig katolikusok, de már nézik az ATV-t titokban, apukám már nézi, most nem azt mondom, hogy áttérnek, de én tudom, hogy ott mi folyik, én abból jöttem ki (tudniillik a katolikus hitből), és úgy érzem, hogy itt világos teret kaptam Istentől, most nem azt mondom, hogy a többi más fekete, a többi más vallás. Szóval szimpatizálnak azzal, amit én csinállok.”

(24 éves nő)

A következő részletből jól érzékelhető, hogy alanyunk mennyivel toleránsabb apja felé, aki korábban vele szemben igen autoriter volt. Természetesen tudjuk, hogy a megengedés mögött nem csupán a szülők valódi pozitív megváltozása állhat, hanem meghúzódhat a közösség által elvárt indulatmentes attitűd, amely nem engedi az ellenséges érzések manifeszt megjelenését.

„Megértőbb, mint gyerekkoromban voltak. Általában anya annak tudja be, hogy már idősebbek vagyunk, apa nem szeretné, ha leégne a gyerekei előtt. Olykor még Istenről is elbeszélgetünk, meg a gyülekezetről. Apa megszelídült, már messze nem olyan agresszív, mint gyerekkoromban. A kishúgomon látom, hogy őt messze nem úgy nevelik... egy-két pofon elszáll, de azt meg is érdekli, de rengeteget változott apu meg anyukám is. Anyukám is határozottabb a fellépése, lehet, hogy apukám is jobban megbeszéli egymással a dolgokat. Szerintem így jobb lett a házasságuk, én úgy látom.”

(23 éves férfi)

Az interjúk gyakran arról tanúskodtak, hogy a megtért fiatalok saját családjukban nehéz sorsfordulók alkalmával támaszt próbálnak nyújtani a hit útján, illetve motiválják a családot.

Kísérletet tesznek számtalan esetben megmutatni a lelki élet értékét és erejét a „hitetlen” szülőknek.

„... de most már ezen, úgy érzem, túlléptem, mert tényleg próbálok anyuval is úgy beszélgetni, hogy ő is ébredjen rá erre, hogy igenis fontosak ezek a dolgok, hogy az ember ne csak dolgozzon, hanem vannak emberi, lelki értékek.”

(24 éves férfi)

Az alábbi interjúrészletben egy lány súlyosan beteg apjához szól, akit szeretne hitével megerősíteni.

„El is mondtam neki, hát így kedves volt, de mondtam neki, hogy apa, az nagyon fontos, hogy higgyél, és szólítsd meg nyugodtan Istent ...tehát próbáltam erre sarkallni, mert az is lehet, ha egy ember a halála előtt egy pillanattal odafordul Istenhez, Isten irgalmas. Mondtam neki, hogy apa, ne legyen kemény a szíved, hogy meg tudjad ezt tenni. Nem tudom, hogy ő megtért-e, vagy sem.”

(21 éves nő)

Megkérdezetteink között természetesen voltak olyan családok is, akik számára a gyermekükkel történt változás nem érték, s a segítő-támogató munka sem, amit a gyülekezet végez. A szülők ilyen esetben kifejezik, hogy csalódtak gyermekükben, mert nem mutattak fel semmi hasznosat számukra.

„Én megértem a családom oldalát is, és azt is, hogy... hogy ők szerették volna, ha... ha nagyon nagyot alkotok az életben, és... igazából megmondom őszintén, hogy hazajöttem, és ezeket az élményeket, például ezt, amit itt megosztok, a családom nem akart hallani. Ők nem hallgatták meg végig ezeket, nem érdekelte őket, hogy embereken tudtam úgy segíteni, hogy akár a drogból kijöttem, akár az alkoholizmusból, vagy csak akár legyőzték a gyűlöletet, meg tudtak bocsátani valakinek, akinek már évek óta nem bocsátottak meg. Szóval ők ezt nem értékelték.”

(23 éves férfi)

Összességében azt láthatjuk, hogy a megtérés előtti relációhoz képest egy békésebb kép rajzolódik ki a megtért és a család kapcsolatáról. Ennek okát több tényezővel magyarázhatjuk. Így például a fókuszban levő gyülekezet egyike sem követelte meg, hogy a hívők szakítsák meg a kapcsolatukat eredeti családjukkal, így a szülők sem táplálnak nyílt ellenszenvet a közösségek felé. Továbbá a megkérdezett fiatalok számára a valódi

referenciacsoport ekkora már a gyülekezet, azaz az esetek jelentős részében a vér szerinti családról sikerült leválni, jelenleg tehát már nem a gyermeki státusból tekint saját családjára.

7.6.2.11. Azonosulás a gyülekezettel, kapcsolódás világi értékekhez

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 27., 32. sorában feltüntetett (kapcsolat a világgal, tudomány és hit) tartalmak.

A megtértek kognitív térképét a gyülekezetek úgy alakítják, hogy a világi léttel mindenképp szembe kell helyezkedni, hiszen ott minden romlott, bűnös, ebben a szférában a gonosz uralkodik. Valójában minden közösségnél tetten érhattük, hogy igyekeznek egy jól tapintható falat kiépíteni a két világ határán, amely saját, nagyon egyértelműen definiált hitelveikből épül fel. A kollektív gondolkodás mechanizmusa szorosan ráépül az egyéni lelki működés dinamikájára, ahol - Jung fogalmával élve - az *árnyékszemélyiség* a világi térre vetül.

A hívő a közösségi normákat magáévá téve elfogadja, hogy ő mentes az ártó gondolatoktól, szándékoktól, ösztönkésztetésektől, destruktív megnyilvánulásoktól.

A következő vallomásból is egyértelműen kiolvasható, hogy a hívő szerint az igazság bent van, a világ pedig valami ezzel szögesen ellentéteset közvetít.

„De viszont én azt mindig magamra vettem, tehát én teljesen azonosultam vele, mármint a gyülekezettel, mert szerintem fontos, mert ez Isten munkája, tehát ez nem azért jött létre, mert emberek ezt kigondolták, hanem az ... teljesen egyértelmű, hogy ha valaki az ige szerint él, és az ige szerint jár, akkor egyértelmű, hogy lesz konfliktusa a világgal. Az már feltűnő lenne, ha minden rendbe lenne és minden okés lenne. Tehát pont ezért megkérdőjelezem, mert ha én azt mondom, hogy én kiállok az igazság mellett, leteszem a voksot, és ez egy ..., akkor elengedhetetlen, hogy ne legyen konfliktusom a világgal.”

(21 éves férfi)

„Teljesen más értékrend szerintem, most ez nyilvánvaló, de én úgy vagyok vele, hogy én nem választom el, meg senki nem is tudja, ha az ember megéli a hitét, akkor az ember nem tudja elválasztani egymástól a gyülekezeti életet meg a mindennapi életet. Tehát mondjuk kicsit, nem is akarom azt mondani, hogy más a gyülekezeti emberekkel, mint akik nem. Nyilván van valami minőségi változás, mert talán oldottabb és közvetlenebb a gyülekezeti emberekkel a

kapcsolat. Tehát ez más, mert ugyanazon az értéken ugyanazon értékeket fogadjuk el, többet is vagyunk együtt, meg hát jobban barátibb a kapcsolat, jobban megbízunk egymásban.”

(21 éves nő)

Az alábbi idézet jól példázza, hogy a lelki béke csak úgy teremthető meg, ha a hívő kizárja a külvilágot, nem vesz róla tudomást, esetleg bagatellizálja az abban történeteket.

„Ezt nem akarom elbagatellizálni, de valóban Isten nem akarja, hogy naivak legyünk, és Isten azt akarja, hogy itt éljünk ebben a világban, nyilván alkalmazkodnunk kell bizonyos dolgokhoz, mert testben vagyunk, így vannak szükségünk, viszont nekem abban változott meg, hogy másként viszonyulok a körülöttem lévő világhoz. Szóval egy idő eltelt, 1-2 év, az ember a mai napig is változik, sokkal céltudatosabb lettem, főleg azért is, mert az ember idősödik, de én egy olyan biztonságérzetet érzek belül, egy olyan nyugalmat, amit szerintem másképp nem tudnék, csak a gyülekezettel. Amik körülvesznek, azokat kizárom, ezer a gond, problémák, anyagi helyzet, körülmények. Az Amerikában lévő terrorcselekménytől kezdve a szexuális erőszakig, minden és abszolút kívül van.”

(24 éves férfi)

Bizonyos értelemben ezt a szétválasztottságot, fekete-fehér gondolkodási mintázatot jeleníti meg a tudomány és hit szembeállítása is. Az elutasítás mögött meghúzódik az a hétköznapi tapasztalat, hogy a tudományos ismeretek mindenhatóságában olykor csalódhat az ember, de félhet is annak kompetenciájától, érvényességétől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a megtért ember hétköznapijaiban a bizalom és hitelesség az élet építőköve, nem a tudás és az igazság. A gondolkodás bázisát egyértelműen az képezi, hogy a világot Isten a lehető legjobban irányítja, nem cél az ellentmondó mozzanatok felismerése.

Amiként azt már másutt is megfogalmaztuk, a hívő azt veszi észre a világból, amire beállítódott, amelyet preconcepciója alapján elvár. Az interjúk idevonatkozó tartalmaiban számtalan téma közül a leggyakrabban az evolúció és a teremtélmélet kerül összeütközésbe.

„Az evolúciót, azt soha nem tudtam elképzelni. Túl sok véletlen, meg olyan túl jó, hogy ez így magától ennyi minden létrejöjjön, ez így sose nem is, tehát egyik se volt, másik se, nem is tudtam elképzelni sosem. Meg úgy elfogadni, hogy most egy majomból legyen egy ember,

meg, hogy ennyire színes legyen a természet, hogy egyből kifejlődni többféle, meg utána, hogy miért nem fejlődik, mert a tudomány fejlődik, és emezek meg inkább visszafejlődik, vagy így.”

(22 éves nő)

A Visnavák gondolataiban egyértelmű megfogalmazást nyer a testi és lelki minőség szétválasztása, amely mögött látnunk kell a túlzottan elanyagiasodott világunkkal szembeni állásfoglalást.

„Igen, és amikor elkezdtem olvasni ezt a könyvet, kb. így kezdődött, hogy ki vagyok én. Utána annyira, először is azt mondta, hogy nézzük meg ezt a testet, változik, akkor ez azt jelenti, hogy mi meg ugyanazok maradunk, akkor nem lehetünk ez a test, és ez kb. olyan volt, amikor az embernek a szájába nyomnak egy kanál pudingot, és hát ez tényleg jó, és hát azt mondtam, hogy igen, ez így van. Olvasom tovább, nem a test vagyok, viszont örök boldogságra vágyom, ugye az ember örök boldogságra vágyik, meg öröklétre, teljes tudatosságra, és igen, azért, mert mi lélek vagyunk, és a léleknek ez a természete, hogy eredeti helyzetében, hogyha az eredeti helyzetét foglalja el, akkor örökké tudatos és boldog. Azt mondja ez a test, ez nem tudatos és nem boldog, nem a test vagyunk, viszont kötődünk az anyagi testhez, az anyagi természet kötőerejével, ez olyan világos volt, mint a nap, nem volt kérdés számomra igazából, hogy megkérdőjelezem.”

(21 éves férfi)

7.6.2.12. Az anyagi javakhoz való viszony

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 17., 19., 22. sorában feltüntetett (segítés, altruizmus; misszió, toborzás; pénz, anyagiak) tartalmak.

A V. Turner által leírt átmeneti rítusok résztvevői, a liminalitás tagjai a minél nagyobb homogenitás megteremtése érdekében semmilyen anyagi értékkel nem rendelkeztek.

Erről ilyen tiszta formában már nem beszélhetünk, de a megkérdozettek rendre a mértékletességről számoltak be az anyagiak vonatkozásában. A szerény öltözködés, felesleges luxuskiadások kerülése szemben áll a világi élet pazarló fogyasztásra, birtoklásra épülő attitűdjével.

A pénzhez való kapcsolat legtöbbször az adománygyűjtés kapcsán jelenik meg, illetve a közösségbe fizetendő „tized” kapcsán fogalmazódik meg. Nem talákoztunk olyan megtérrel, akinek a számára bármilyen ellenérzést okozott volna a rendszeres pénzbefizetés.

„Leadjuk ugye a tizedet, odaadjuk a pénzünket, az Isten azt mondja, adjuk oda a pénzünket, ahol a szellemi táplálék, és akkor nem sajnálom Istentől, mert százszorosan visszajön, olyan anyagi meg bármilyen segítséget kapok, amit tudom, hogy csak Isten adhat meg.”

(23 éves nő)

Vannak olyan vallási csoportok, ahol mindenki a saját belátása szerint támogatja a közösséget.

„A Királyság Teremnél van egy úgynevezett, nem tudom, hogy is hívják persely, így van, persely, egy kialakított hely, ahol lehet adományt elhelyezni. Tehát ez teljesen magánügy, nem lehet tudni, hogy ki mennyit szánt. A szolgálati összejövetelen legfőképpen ezeket beszéljük át, és hát ugye ahhoz, hogy jó tagok lehessünk, ehhez tanácsokat is adunk egymásnak, hogy helyi szükségletek szerint mennyit volna jó adakozni.”

(22 éves férfi)

Az adománygyűjtés, amely nem hívő emberek megszólítását is jelenti, azok közé a tevékenységek közé sorolható, amely minden követő számára egy olyan közösségi cselekedet, amely a mozgalom javára van. Mindenkinek meggyőződése, hogy az adományok a legszegényebbekhez kerülnek, betegeket, elesetteket támogatva.

„A közösségnek a szolgálatában igen, igen, meg volt úgy, hogy menetközben egy pár hétre elmenegtettem ide-oda, tehát úgy mondom, hogy végül is ott laktam, közben, amíg más tevékenység volt, az is végül is, ebből kifolyólag voltam Svájcban. Ott is ugyanezt, hogy végül is ugyanígy képekkel mentünk az embereket, itt Magyarországon is volt egy csoportunk, meg Svájcban is.”

(22 éves nő)

„Mondtam apukámnak, hogy örüljön, hogy nem diszkóba járok, nem drogot fogyasztok, sokszor mondta, hogy de igen, igen, de most már nincs vita. Sokszor veszekedtek, hogy a Németh Sándorra figyelünk, Az adományokat sem sajnálom. Olyan források nyílnak meg embereken keresztül, úgymond befektetek Istennek, és hiszem, az Isten egy jó bank, és ő nem ver át.Sőt, amikor mondják a szüleim, hogy lányok, imádkozzatok, hogy a mi ügyünk is jól menjen, ilyen rejtett módon fejezik ki.”

(23 éves nő)

Összességében tehát az általunk vizsgált közösségekben a mértékletesség, a középút a jellemző, nincs versengés anyagi vonatkozásban, ez azért is fontos, mert nem viszi individuális irányba a hívők cselekedeteit. Az altruizmusról szóló fejezetben említést tettünk arról, hogy a legtöbb gyülekezetben elterjedt egymás támogatása fizikai tevékenységgel, kisebb adományokkal. Meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy az anyagiak elhanyagolhatósága nem jellemző feltétlenül olyan gyülekezeti tagok esetén, akik a szervezeti struktúra magasabb fokán találhatók, valamilyen vezető szerepben. Ennek a kérdésnek a vizsgálata nem tárgya a jelen disszertációnak.

7.6.2.13. Tanulás, munka, jövőre vonatkozó elképzelések

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a 13. számú táblázat 20., 31., sorában feltüntetett (tanulás, világi teljesítmény, jövő, tervek) tartalmak.

A kutatásunkban megkérdezett interjúalanyok többségében egyetemre, főiskolára jártak az interjúkészítés időpontjában, így egyértelműen kitértek a világi térben zajló tanulmányaikra, ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy ez nem foglalt el központi helyet a témák sorában, annak ellenére, hogy két alany kivételével mindenki említi.

A munkáról gyakran csupán olyan vonatkozásban esik szó, hogy miként illeszkedik a gyülekezet értékrendjéhez. Az elvégzett munka kapcsán nem hallunk hivatásról, illetve mélyebb elköteleződésről, inkább megélhetési szerepe van.

Több követő is megfogalmazza, hogy azok az életminták, normák amelyekkel a munkahelyén találkozik, tőle mennyire távoliak, s ezért komoly önfegyelmet igényel a munkaidő letöltése.

„Hát befolyásolja végül is nyilván, mert megpróbálunk a Biblia irányadó mértékei szerint élni, akkor így próbál az ember jobb ember lenni, és nyilván tökéletlen, de mégis törekednie kell erre. Mondjuk, így tényleg kapcsolatba kerül az ember másféle egyéniségekkel. Nekem is van ilyen, nagyon ilyen külsőségekre adó, hogy nézek ki, milyen vagyok, és nagyon sokat vagyok, pont így a kolléganőm, és így nehezebb a munkahelyen 8 órát ebben a más szellemben.”

(23 éves nő)

Elenyésző számban találkoztunk olyan alanyokkal, akik valamilyen továbbtanulási elképzelést, szakirányú ráképzést terveztek. Jellemzően férfiak szándékaként, a tanulás gyakran, mint a gyülekezeten belüli önfejlesztés, belső tanulási program jelent meg.

7.6.2.14. Vezetőkkel való kapcsolat

A jelen rész elemzésében segítségünkre voltak a a táblázat 15. sora,ahely a vezetővel való kapcsolatot tartalmazza.

Ez a tartalom valójában legmarkánsabban az Egyesítő Egyház tagjainál, illetve a Hit gyülekezete esetén jelentkezett, nem volt jellemző minden, általunk megkérdezett interjúalanyra. Itt egyértelműen a vezető iránti alázat, olykor túlzott dicsőítés fogalmazódott meg a követők részéről.

Az alábbi nyilatkozat egyértelműen tükrözi, hogy kétség nem férhet ezen metódus hiteléhez, a tiszteletest egyértelműen szeretet övezi.

„Nagyon sokan vannak olyan párok, akik egyre közelebb vannak egymáshoz, tehát fizikailag is, és ezt meg én úgy értelmezem, ez meg megint egy ilyen spirituális okát látom. Moon tiszteletesnek az egyik célja az, hogy a világban lévő ilyen akár szellemi falak vagy fizikai falak leomoljanak, ezt most úgy értem, a szellemi falat, hogy akár vallások közötti egyet nem értés, amik háborúkhöz vezetnek, politikai vagy kulturális, gazdasági, ilyen ellentéteket segítse feloldani. Ennek egy lehetősége az is, hogy mondjuk különböző kultúrából választ párokat, és akkor azáltal ezek a párok szintén egyfajta ilyen küzdelmen mennek keresztül. De ha legyőzik, akkor ők is segítik, mondjuk a nemzetek közötti kapcsolatokat. Ezért a gondolkodásért is nagyon becsülöm és szeretem én Moon tiszteletest.”

(24 éves nő)

Amint az látható, a mozgalmak alapítói felé minden megtért kivételesen nagy tisztelettel, imádattal, szeretettel fordul. A gyülekezet hitelveire vonatkozó elképzeléseik teljes mértékben elfogadottak s követendők a hívők részéről. Ez még akkor is így van, ha a vallási vezető a gyülekezet életébe olyan rítust igyekszik elültetni, ami nagymértékben eltér az adott kultúra hagyományaitól. A legextrémebb szokásváltoztatást a párválasztás területén az Egyesítő Egyház esetén találtuk, ahol a közösség alapítója, Moon tiszteletes dönt a két igen távoli kultúrából származó fiatal társításáról. Tehát a párok nem szimpátia vagy szerelem alapján találhatnak egymásra. (Lásd 7. számú melléklet, Egyesítő Egyház bemutatása.)

Konklúziók

Az értekezés keretében azt vizsgáltuk, hogy az új vallási mozgalmakba belépett fiatalok életútjában miként értelmezhető a megtérés, támaszkodva a szakirodalom pszichológiai, valláslélektani, kulturális antropológiai, vallásszociológiai elméleteire és kutatásaira. A minél pontosabb fókusz kijelölése érdekében röviden megfogalmaztunk néhány elengedhetetlen valláslélektani kategóriát és területet. Bemutattuk néhány iskolateremtő pszichológus elméletét és állásfoglalását a vallással kapcsolatban. Elméleti fejezetünkben fontosnak véltük röviden leírni az új vallási mozgalmak történetét s az itt folyó kutatások főbb jellemzőit. Külön fejezetet szenteltünk azon kutatások bemutatásának, melyek a személyiség és vallás összefüggéseit vizsgálják. Miután értelmezési mezőnkben az önazonosság központi kategória, így rövid, átfogó képet alkottunk az identitás fogalmának alakulásáról a pszichológián, illetve kulturális antropológián belül. Az elméleti alapok lefektetése során a vallási identitás formálódása szempontjából legmarkánsabb, modell értékű életútelemezést E. Erikson Lutherről írt munkájában találtuk meg, így annak önálló fejezetet szenteltünk.

Végül elméleti fejezetünkben a vallási élményről és a rítusok jelentőségéről értekeztünk.

A vizsgálatban bemutatunk 18 fiatallal készítettünk életútinterjút, akik döntően főiskolások és egyetemisták voltak a megkérdezés időpontjában, majd egy adekvát tartalomelemző programmal feldolgoztuk azokat.

Empirikus fejezetünkben elemeztük az ÚVM-be megtért fiatalok megtérés előtti életútját személyiség- és fejlődéslélektani dimenziók mentén, különös figyelmet fordítva azokra az életepizódokra, mintázatokra, amelyek a szakirodalom alapján nagy valószínűséggel befolyásolják, előre jelezhetik a megtérést. Feltételeztük, hogy szülőkhöz való kötődésben, a szeretet, intimitás kifejeződésében, illetve ennek következtében a pszichoszexuális fejlődésben hasonló mintázatokat találunk. Továbbá feltételeztük, hogy a megkérdezett fiatalok életútjában gyakori élmény a szorongás, illetve félelem.

Valamint feltételeztük, hogy a megtérést nagy valószínűséggel egy mély identitáskriszis előzi meg, melyet további akcidentális krízisek is kísérnek.

Mielőtt összegezzük a fenti kutatási feltevéseinkre kapott válaszainkat, 3 eszenciális tapasztalatot szeretnénk megfogalmazni az interjúk felvételével kapcsolatban:

1. Azt tapasztaltuk az életútinterjú elkészítése során, hogy jelentősen más motiváció sarkallja a nyilatkozó alanyt, mint az interjú készítőjét. Míg az alanyok a vallási közösség melletti

elköteleződésüket igyekeznek bizonyítani, addig a kutató olyan összefüggéseket, tényeket szeretne megtudni, amely segít számára megérteni ezt a vallási döntést. Az alanyoknak nem céljuk az, hogy belássák döntésük pszichológiai vagy társadalomlélektani oldalát. Ezzel a ténnyel feltétlenül számolnunk kell a kutatás lebonyolítása, illetve az adatok értelmezése során is. Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy ez egy merőben más találkozása a két fél motívumainak, szándékaiknak, szemben egy terápiás helyzettel, amikor a kliens maga is azért jön, hogy megértse az életének eddig számára még nem érthető, nem feldolgozott epizódját. A mi interjúalanyaink nem szeretnék önmagukat kívülről látni. Ők épp az elköteleződés fázisában vannak.

2. Ismét megfogalmazzuk azt a tapasztalatunkat, amit már az interjú elemzésben is megtettünk, jelesül, hogy a megtérés egy új, csak az adott új vallási közösség által érthető nyelvezetet szül. Eltűnnek az egyénre jellemző különbségek, s ezáltal gyakran tapasztalhatjuk, hogy az interjúk tartalma igen hasonló, különösen az ugyanabba a mozgalomba tartozók vonatkozásában.

3. A megtérés, mint mindent átható élmény átírja az életutat, vagyis az újjászületett identitásról egy új narratíva születik. Épp ezért az általunk elemzett életútinterjúban csak olyan elemek kerültek bele, amelyek az elbeszélő aspektusából koherens egészet képesek alkotni. Ez még akkor is így van, ha az adott új vallási közösség nem él az agymosás módszerével. Nem ismerhetünk meg minden objektív életútépítődöt, csupán azokat, amit a megtért, *új szemüvegén keresztül* nekünk láttatni enged.

Tehát a megtérés előtti életútra vonatkozó feltevéseinkre választ adva megfogalmazhatjuk, hogy számos egyéni vonáson túl mindenképpen összecsengő mintázatként kell kiemeljük azt a családi miliót, amelyben a megkérdezettek jelentős többsége felnőtt. Ezen családi atmoszférát gyakran jellemezte az apa tekintélyelvű nevelése, az anyához fűződő ambivalens, megzavart vagy elkerülő kötődés, a családon belüli nyílt agresszió megtapasztalása, a gyakori válás. Szintén gyakori jelenség az érzelmek adekvát kifejezésének képtelensége, az intimitás, bizalom, őszinteség hiánya. Továbbá számos interjúalanyunk életében az iskoláskor elejétől, illetve a serdülés kezdetétől állandóan jelen van a félelem majd szorongás, mellyel a fiatal gyakran magára marad.

A megkérdezettek további közös jegyeként elmondható, hogy már serdülőkortól felfokozott szükséglet jelentkezik olyan gondolatok megismerésére, amely komplex választ hordoz az élet alapkérdéseinek magyarázatára (tudomány, vallás, ezoterika.)

A vizsgálatban szereplő fiatalok egy jelentős része számol be arról, hogy a partnerkapcsolatok, szexualitás területén gátlásokkal, bizalmatlansággal küzd, s ezért valójában a megtérés időpontjáig semmilyen saját tapasztalatot nem szerez önmagáról az említett vonatkozásban. A megkérdezettek egy másik csoportja épp a másik végponttal jellemezhető, hiszen kapcsolatait sűrűn változtatja, s nem utasítja el a bódító szerek használatát sem, így a megtérés előtt már a kiábrándultság, csalódottság, büntudat jellemzi a másik nemhez fűződő viszonyát.

A megtért fiatalok családjának csak összesen egyötödét jellemezte vallásos neveltetés, s ott is inkább formális, nem belső, elkötelezett hitre épülő életvezetésről volt szó.

Az elmondottakból pregnánsan érzékelhető, hogy a mintánkban szereplő fiatalok az ifjúkori identitáskrízis kapujába igen jelentős szocializációs mínusszal érkeztek.

A serdülőkorra normál körülmények között jellemző szeparációs-individualizációs folyamat, a mintában bevont fiatalok esetében elhúzódóbb volt, illetve nem töltötte be az identitás érlelésének szerepét. Amiként az az eriksoni pszichoszociális fejlődési modell alapján ismert, a korábban meg nem oldott krízisek (dilemmák) visszaköszönnek egy későbbi életkorban, és kérlelhetetlenül megoldást követelnek. Az identitáskrízis, amit az interjúk tanúsága szerint átmeneti regresszió, szélsőséges önértékelés, énézés bizonytalansága, gyászreakció jellemez, végül is a megtérésben nyer feloldást. Így a megtéréssel átmenetileg elhárul az autonóm identitás kimunkálásának felelősségteljes, küzdelmes, feladata.

A megtérés utáni életút értelmezése kapcsán átfogóan feltételeztük, hogy a *vallási közösség tudatosan érlelő terében* megszülethet egy *társas identitás*. Az új vallási közösségek terét mint a moratórium keretét, mint átmenet rítust, (a liminalitás állapotát) illetve mint átmeneti teret is jellemeztük

Amint azt a kutatás homlokterében lévő LAS VERTICUM tagadás és szelf-referencia tartalomelemző modulja segítségével kapott eredmény fényesen bizonyítja, a megtérés előtti életutat, élményeket, kognitív folyamatokat az *énre centrálódás*, illetve a *negálás, tagadás jellemezte*. A vallási közösségek megtalálása utána, a megtérést követően a *mi, azaz a társas identitás* válik a személyiség integráló erejévé. Természetesen nem gondolhatjuk, hogy az énrre koncentráció, illetve a társas identitás ne kerülhetne egyensúlyba, hogy egymás rovására működnek, de jelen helyzetben ennek vagyunk tanúi.

A korábbi identitáskrízisre jellemző magas gyakoriságú negatív tartalmak eltűnnek, s a helyébe eufórikus közösségi élmények, rituálék, a hittestvérekkel folytatott felemelő beszélgetések lépnek, vagyis az interjútartalmak egyértelműen pozitívak, összehasonlítva

megtérés előtti szakasszal. Az eredményünk összezseng Hargitai R. kutatási eredményével, aki azt találta, hogy olyan történetekben, ahol a személy a félelemről, szorongásról, tárgyvesztésről, kapcsolati kudarcról, krízisről számol be, magas a negatív kód, illetve szelfre utalás gyakorisága. Az ilyen személyekre jellemző a családi kötelékek bizonytalsága, a kiüresedett társas kapcsolatok. Míg az olyan narratívákban, ahol az egyén jó kapcsolattörténetekről számol be, ahol a társak támogatása domináns érzés, ott csökken mind a tagadás, mind pedig a szelfre utalás gyakorisága.

Tehát valójában a megkérdezett fiatalok életútján keresztül tetten érhetjük, hogy egy sok szempontból küzdelmes identitáskeresés és -krízis, egy olyan átalakulóban lévő társadalmi és gazdasági mikrokozmoszban, valamint egy globalizálódó makrokozmoszban miként vezet el az új vallási közösségek túl oltalmazó, védelmező, paternalisztikus terébe.

Amit mindenképp látnunk kell, az az, hogy fiatal hívők új identitásának ára az egyéniség elvesztése, következésképpen a konformitás mint érték dicsőítése lesz. Egy olyan világból menekülnek ki a megtértek, ahol sem a családjuk, sem pedig a tágabb társadalmi környezet nem adja meg számukra a személyes törődést. Az új, *liminális* térben egy illuzórikus világ épül, amely továbbra sem nyújt lehetőséget számukra ahhoz, hogy létezésükbe cselekvően beleszóljanak. Választ adva eredetileg megfogalmazott állításainkra, a Winnicott által megfogalmazott átmeneti tér jegyeit felismerhetjük a hétköznapi liturgiákban, ám az is egyértelmű, hogy a valóság s az átmeneti tér egymáshoz való kapcsolata fordított mintázatot mutat, a valós világ kerül háttérbe, míg az illuzórikus, szakrális tér mint egyetlen lehetséges élhető tér jelenik meg. Az illuzórikus térnek valójában meg lehet a maga egészséges pszichológiai funkciója, mely lehetőség az önkipróbálásra, átlényegülésre, kreatív önkifejezésre, átkötés a fantázia és a valóság között. Ám az interjúk elemzése alapján egyértelműen azt láthatjuk, hogy ez a világ végtelenül leegyszerűsített. A hívő a vallási közösség hétköznapijaiban jól meghatározott forgatókönyv alapján él, pontosan betartva az étkezési, öltözködési, erkölcsi szabályokat. Tehát az egyes szám első személy fokozatosan eltűnik, s az emberi lényeg Istene keresztül fogalmazható meg. A közösség tagjai elhitetik önmagukkal, hogy egy emberibb világot alkottak. Ami természetesen számtalan vonatkozásban igaz is, amiként a törtélelem során számtalan közösségteremtő mozgalom mondhatta el ezt magáról, hogy tagjai egymást kölcsönös segítik, humanitárius cselekedetekkel fordulnak az egyébként *romlott világ* megsegítésére.

Ennek a térnek a megalkotása során fellelhetjük az átmeneti rítusok számtalan jegyét, ami szintén szerepelt disszertációnk alapfeltevései között. Ezek a sajátosságok egyértelműen szolgálják az új, *mi*-tudat megjelenését, szemben az individuális énnel.

Így például az új vallási mozgalmak tagjai számára nagyon jelentős érték a közösségiség, egymás kölcsönös segítése, az altruizmus, a szexualitás és nemiség szigorú szabályok közé szorítása, az anyagi javak és tulajdon iránti igény minimalizálása.

Az interjúk fényében az is egyértelmű, hogy az új vallási közösségek által megszerkesztett tér mint speciális moratórium funkcionál. A kérdés természetesen az, hogy az a fajta tapasztalat, amelyet a fiatal szerez azáltal, hogy itt kipróbálja magát, mire ad jogosítványt. Tudjuk, hogy az átmeneti rítusok egyik legfontosabb funkciója az új életszakaszra, periódusra való felkészítés, ahol szimbolikusan vagy konkrétan megjelennek már az új periódushoz szükséges szerepek, s azok kellékei. Az átmeneti rítus lezárultával az *utazó* egy más minőségét nyer el, egy új státuszba kerül, amellyel kezdetét veszi egy új, eddig még nem ismert életperiódus.

Igazán nagy kérdés számunkra, hogy az interjúkban megnyilatkozó fiatalok képesek lesznek-e - és ha igen, milyen tudással, attitűdökkel, értékekkel - belépni egyszer a felnőtt világ kapuján, avagy mindig lehet találni majd egy *mintha világot*, amely gyógyír a kinti világban szerzett sérülésekre.

MELLÉKLETEK

1. SZÁMÚ MELLÉKLET

A TAGADÁS ÉS A SZELF-REFERENCIA PSZICHOLÓGIAI JELENTÉSE

A tagadásra vonatkozó elméleteket részleteiben nem tudjuk bemutatni, ezzel kapcsolatban Edelstein és munkatársai (1989) monográfiája szolgálhat támpontul, amely a klasszikus megközelítéseken túl a tagadás szempontjából releváns fejlődéslélektani, klinikai pszichológiai és kulturális vonatkozásokról is számot ad. A témát lehatárolva így csak arra vállalkozunk, hogy a tagadás jelenségét a pszichoanalízisre és a sorsanalízisre szűkítve tekintjük át. A tagadás fogalmának értelmezése még a személyiséglélektan mélylélektani irányzatain belül sem egységes. Mi több, a pszichoanalízis elméletén belül sem egységes a tagadás hátterében álló koncepció. S. Freud a *Tagadás* (1925) című írásában a tagadást az ítéletalkotás intellektuális, tudatos funkciójának tekinti, ahol az elítélés az *elfojtás értelmi helyettesítője*. Később (1926) a tagadás a legalapvetőbb, legősibb s a mindennapi életben gyakran előforduló – a szorongás elhárítását szolgáló – védekezési módként kerül meghatározásra. A *tagadás mint elhárító mechanizmus* megjelenésével egyidejűleg a jelenségre vonatkozó pszichoanalitikus szóhasználat is egyre pontosabbá vált. Freud különbséget tesz a Verneinung és a Verleugnung¹ fogalma között: az előbbi arra utal, hogy valaki egy állítást tagadólag mond el, míg az utóbbit akkor használhatjuk, ha nem létezőnek vélünk valamit, aminek voltaképpen a tudatában vagyunk. Ennek egyik példája a betegségek tagadása, a tünetek tudomásul vételének hiánya, illetve azok félreértése², ezáltal utasítva el a helyzet érzelmi implikációit.

Freud meghatározásaival szemben Szondi Lipót (1956) sorsanalízisének én-elmélete egységesebb képet mutat. Eszerint a tagadás – a participáció, az infláció és az introjekció mellett – az ént felépítő négy elemi én-funkció egyike, amelynek célja a saját ösztönszükségleteinkkel szembeni *állásfoglalás*. A tagadás az én részben tudatos, részben tudattalan elemi törekvése, amely az elkerülésben, a gátlásban, a személy önfenntartását veszélyeztető ösztönigények és képzetek elfojtásában, illetve az elidegenítésében érhető tetten. A „nemet mondás” formája és különösen mértéke gyakran meghatározza az egyén és a közösség egymáshoz való viszonyát is, hiszen a tagadás biztosítja a szocializációt, az egészséges ember környezetéhez és morális standardokhoz való alkalmazkodását, ez garantálja a társadalom működőképességét bizonyos ösztöntörekvések elfojtása, gátlása és elidegenítése révén. A „nemet mondás” azonban szélsőséges mértékben is megjelenhet, ilyenkor a tagadás túlsúlya mögött a világ értéktelenedése áll, amely minden esetben negativizmust, valamilyen énes veszélyt, destrukciót sejtet. A tagadás dominanciája utalhat például a preszuicidális szindrómára (Ringel, 1974), illetve az alkoholizmus vagy a narkómánia következtében fellépő önagresszió negativizmusára is.

A tagadás magyar szempontból különösen hangsúlyos szerepére Kézdi (1995) hívja fel a figyelmünket az öngyilkosság diszkurzív elmélete kapcsán: a lélektani krízissel összefüggésbe hozható cselekvési területeket a teljes magyar kultúrában az ún. *negatív kód* uralja, amelynek egyik fontos, ugyanakkor többnyire nem tudatos módon alkalmazott tartalmi eleme a tagadás nyelvi markere. A szerző a negatív kódot – amely egyszerre reprezentál egy világgépet, s lehet ugyanakkor a személyiségdinamika jele is – homológ-metaforikus kódként jellemzi, ezáltal hangsúlyozva használatának nem-tudatos aspektusát.

A szelf-referenciára térve: a modern pszichológiában kitüntetett helyet foglal el az énként létezés meglehetősen összetett kérdésköre. A koncepciók bemutatása előtt terminológiai nehézségbe ütközünk: énről, egoról, szelfről, avagy Selbstről beszéljünk. Az énrre vonatkozó

¹ E kifejezések angol nyelvű megfelelői a negation és a disavowal.

² Nagyszerű szépirodalmi megfogalmazását Karinthy adja közre az *Utazás a koponyám körül* kötetének *A strucc védekezik* című fejezetében.

több mint egy évszázadnyi irodalom alapos, és integrált bemutatása nem feladatunk³. Inkább arra vállalkozunk, hogy azonosítjuk azt a fogalmi mezőt, amelybe az énről vonatkozó elméletek lehorgonyozódnak: birtoklás és én-szűkítés, létezés és én-tágítás, önfenntartás, éntudatosság, én-érzés, önbecsülés, autonómia, kontroll, ágencia, koherencia, önreflexió, énazonosság stb.

Az énről vonatkozó bizonyos pszichés folyamatok ellentételezés nélküli túlsúlya a mentális zavarok sajátos formáihoz is elvezethetnek: például a mindent birtokolni akarás (értékek, képzetek, bel- és külvilági tartalmak) túlzott formája az egoizmusban, az egocentrizmusban jelenhet meg, mi több, utalhat a nárcizmus és az autizmus veszélyes mértékű megnövekedésére is. A saját létezés kiterjesztésének dominanciája szintén veszélyt sejtet: megalomániában, vallási téveszmékben és paranoiában egyaránt megnyilvánulhat; a veszély igazi forrását a realitás határainak átlépése jelenti (Szondi, 1952).

A patológiás és az egészséges működésmód közötti distinkcióban fontos szerepet játszhat a szelfre vonatkozó nyelvi markerek finom arányainak figyelembe vétele, amelynek alapján megkülönböztethetők a birtoklás és a létezés dominanciájával jellemezhető, illetve az énézés rendkívüli csökkenésével, például a deperszonalizációval leírható pszichés állapotok, s voltaképpen az ezeket megjelenítő narratívumok.

Forrás:

Hargitai Rita*, **Naszódi Mátyás****, **Kis Balázs****, **Nagy László***, **Bóna Adrien*****, **LÁSZLÓ JÁNOS***

* Pécsi Tudományegyetem, Személyiség-, Fejlődés és Klinikai Pszichológia Tanszék

** Morphologic Kft, Budapest

*** EEI Gyermek-ideggondozó Intézet, Pécs

A depresszív dinamika nyelvi jegyei az én-Elbeszélésekben

A LAS VERTIKUM tagadás és szelf-referencia modulja⁴

³ A téma iránt érdeklődők tájékozódását több nemzetközi (pl. Snodgrass és Thompson, 1997) és hazai kötet (V. Komlósi és Nagy, 2003) segíti.

⁴ A tanulmány az OTKA T-034 293 és az NKFP 2001/5/27 számú pályázat támogatásával készült.

2. SZÁMÚ MELLÉKLET

Forrás: Hargitai Rita: *A depresszív dinamika nyelvi jegyei az én-elbeszélésekben*
A LAS VERTIKUM tagadás és szelf-referencia modulja című tanulmány

Nyelvi jegyek	TAGADÁS	
	EXPLICIT	IMPLICIT
Létige tagadó alakjai	nincs, nincsenek, sincs, sincsenek	
Tagadó- és tiltószavak	nem, ne, sem, se, dehogy	
Névmások	semmi, senki, sehány, semennyi, semilyen, semelyik, semekkorá	
Határozószavak	sehol, sehova, soha, sose, sehogy, semmire, semminél, semmihez, semmiképp, stb.	
Fosztóképzők	etlen, -talan, tlenül, -talanul, etlenül	-tlan, -tlen, -atlen, - -telen, -tlanul, - -telenül, -atlanul, -
Bizonyos névutós szerkezetek		nélkül, kívül, helyett

3. táblázat

Nyelvi jegyek	SZELF-REFERENCIA
<p>Egyes szám / 1. sz. igék</p> <ul style="list-style-type: none"> - kijelentő mód, jelen idő, általános tárgy - kijelentő mód, jelen idő, 2. sz. határozott tárgy - kijelentő mód, jelen idő, határozott tárgy - kijelentő mód, múlt idő, általános tárgy - kijelentő mód, múlt idő, 2. sz. határozott tárgy - kijelentő mód, múlt idő, határozott tárgy - feltételes mód, általános tárgy - feltételes mód, 2. sz. határozott tárgy - feltételes mód, határozott tárgy - felszólító mód, általános tárgy - felszólító mód, 2. sz. határozott tárgy - felszólító mód, határozott tárgy 	<p>Terminális igei toldalékok</p> <ul style="list-style-type: none"> -ok, -ek, -ök -lak, -lek, -alak, -elek -om, -em, -öm -tam, -tem, -ttam, -ttem, -ottam, -ettem, -öttem -talak, -telek, -ttalak, -ttelek, -ottalak, -öttelek, -tam, -tem, -ttam, -ttem, -ottam, -ettem, -öttem -nék, -nák, - enék, -nám, -ném -nálak, -nélek, - análak, -eném -nám, -ném, -anám, -eném -jak, -jek, -jam, -jem, -jalak, -jelek, -alak, -elek -jam, jem, -am, -em
<p>Tagadó- és tiltószavak</p>	<p>Nem, ne, sem, se, dehogyan</p>
<p>Névmások:</p> <ul style="list-style-type: none"> Személyes- Birtokos- Visszaható- 	<p>Én, engem, tőlem, nekem, velem, általam, rólam</p> <p>Enyém, enyémből, enyémhez, enyémnél, stb.</p> <p>Magam, magamért, magamról, magamhoz, stb.</p>
<p>Birtokos személyraggal ellátott főnevek</p> <ul style="list-style-type: none"> - egy birtok esetén - több birtok esetén 	<p>Nemterminális névszói toldalékok</p> <ul style="list-style-type: none"> -m, -am, -em, -om, -öm -im, -aim, -eim, -jaim, -jeim

3. SZÁMÚ MELLÉKLET

STATISZTIKAI PRÓBÁK

Két páros *t* próba eredményei

A statisztikai táblázatok a tagadás, illetve szelf-referencia tartalomelemző program segítségével kiszűrt szavak abszolút, illetve relatív gyakorisága alapján lefutatott *t* próbák eredményeit foglalják össze.

Paired Samples Statistics

		Mean	N	Std. Deviation	Std. Error Mean
Pair 1	tagrelgy ak1	,0377	18	,00561	,00132
	tagrelgy ak2	,0343	18	,00698	,00165
Pair 2	szelf relgy ak1	,1026	18	,02017	,00475
	szelf relgy ak2	,0925	18	,02303	,00543

Paired Samples Correlations

		N	Correlation	Sig.
Pair 1	tagrelgy ak1 & tagrelgy ak2	18	,709	,001
Pair 2	szelf relgy ak1 & szelf relgy ak2	18	,733	,001

Paired Samples Test

Pairs		Statistics							
		Paired Differences					t	df	Sig. (2-tailed)
		Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean	95% Confidence Interval of the Difference				
					Lower	Upper			
Pair 1	tagrelgy ak1 - tagrelgy ak2	,00332	,00497	,00117	,00085	,00579	2,835	17	,011
Pair 2	szelf relgy ak1 - szelf relgy ak2	,01009	,01599	,00377	,00214	,01805	2,677	17	,016

4. SZÁMÚ MELLÉKLET

Az ATLAS/ti szoftver

A programot Thomas MUHR és munkacsoportja fejlesztette ki a berlini Műszaki Egyetemen a kilencvenes évek elején (MUHR, 1991).

A program képernyője ránézésre hasonlít a Word szövegszerkesztőben látott képhez, azzal a különbséggel, hogy a monitor bal oldalán fut az elemzett szöveg, a jobb oldalán pedig elválasztva láthatóak a kódok. Egy további formai hasonlóság, hogy a program a „Directory-File” analógiára épít. Eszerint a projekt egészét 'Hermeneutikai Egységnek', az ebbe besorolt összes elemzendő szöveget pedig 'Elsődleges dokumentumnak' tekinti.

Képzeljük most el, hogy létrehozunk egy hermeneutikai egységet, amelyben tetszőleges számú életútinterjú található elsődleges dokumentumként, melynek együttes terjedelme kb. ötszáz oldal, azaz mintegy húszezer sor.

Az ATLAS/ti alapvetően kétféle kódolási lehetőséget kínál. Az 'Auto-Coding' funkció lehetővé teszi, hogy az összes dokumentumban néhány másodperc alatt bejelöljük az összes olyan mondatot vagy bekezdést, amelyben valamely szó (és annak ragozott alakjai) vagy szókatégória szerepel. A 'Code-by-List' funkció használatakor arra van szükség, hogy az összes interjúból magunk jelöljük ki az egy témába tartozó előfordulásokat. Ennek hátránya, hogy jóval lassúbb, előnye viszont, hogy kvalitatív és narratív elemzéseket is lehetővé tesz, azaz az adott alkategóriába nem csupán a manifeszt szövegelemek (tehát valamely adott szó), hanem rejtett vagy indirekt előfordulások is besorolhatók.

Ha ezzel végeztünk, akkor újabb és újabb kódokat jelölhetünk ki a szövegekben. A kódok természetesen formalizáltak, a hozzájuk tartozó idézetek azonban szükségszerűen átfedhetik egymást (például egy-egy személy vagy életesemény és a hozzá kapcsolódó érzelmek vagy betegségstünetek konkordanciába kerülhetnek).

A kódolási folyamat befejezésekor mutatkoznak meg a számítógép-használat igazi előnyei. A program ugyanis egy gombnyomásra összegyűjti a különböző fájlokban található kódokat, és ezt egy újabb fájlban elmenthetővé teszi. Például egy ilyen művelet révén ötszáz oldalnyi szövegből sikerül egy olyan fájl kinyernünk, amelyben a bennünket érdeklő kódok/változók mondjuk harmincoldalnyi szöveggé sűrűsödnek be úgy, hogy eközben nem vesznek el az

eredeti származási helyükre utaló adatok sem. Ezt az új fájlt azután – a meglévő tizenhét mellé tizenkilencedikként- visszatölthetjük a hermeneutikai egységbe, és a már azonosított változókon belül újabb változókat azonosíthatunk.

Ez azonban nem az egyetlen lehetőség. A program további előnyei közé tartozik, hogy a kódok közötti viszonyok alapján is képes kikeresni a vonatkozó szövegrészeket, a kódokat absztraktabb elemzési egységekké képes szervezni, táblázatba képes foglalni, és végül az eredményeket SPSS statisztikai programcsomagba exportálhatjuk, azaz nem csupán kvantifikálhatjuk, hanem további statisztikai elemzés tárgyává is tehetjük.

Az MTA Pszichológiai Intézete 1997-ben megvásárolta az ATLAS/ti nevű programot (László et al., 1998; 1999; Ehmann et al., 1999).

Forrás: Ehmann Bea (2000): *A számítógépes tartalomelemzés alkalmazási lehetőségei a pszichológiai kutatásban*. PhD-disszertáció 24. oldal, ELTE, Budapest.

5. SZÁMÚ MELLÉKLET

A megtérés előtt előforduló tartalmak összefoglalása

Interjúk tartalmi kategóriái (megtérés előtt)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	18/?	sum	
vallási közösségek	Je	Egy	Hit	Egy	Hit	Mor	Hit	Vai	Je	Je	Hit	Je	Vai	Vai	Egy	Mor	Je	Mor			
nem/ eredeti kód	nő/1	nő/2	nő/3	nő/4	nő/7	nő/8	nő/13	nő/14	nő/15	fő/5	fő/6	fő/9	fő/10	fő/11	fő/12	fő/16	fő/17	fő/18			
1. Gyermekkori eml. Pozitív					2	3	1		1	1	1		2		3	1		5	10	20	
2. Gyermekkori eml. Negatív	2		1	3		3	1			2	2		2	1	2	4		1	12	24	
3. Fantázia mese kreativitás		1				1	5	3												4	10
4. Anyával pozitív kapcs.	1	1	1	2	2		1		1	1	1		1	2	1	1		1	14	17	
5. Anyával negatív kapcs.	1		5			4	1	1	1						1	1		2	9	17	
6. Apával pozitív kapcs.	2	3		2	1	1	2		2	1	1	1	1	2	3				13	22	
7. Apával negatív kapcs.	6		3	2	2	2	3			2	2	1	1	2	1		1	6	14	34	
8. Szülői autoritás szigor	1				6	2	5					1	1			6			7	22	
9. Testvérrel kapcs.	5	1	1	7	5	9	3	2	1	4	3	4	2		4	7	3	4	17	65	
10. Nagyszülőkkel kapcs	1		3	1	2	4	2	1	5		2	1			5	1	2	1	14	31	
11. A család l vagy ó lakóhelyet vált	2	1	1		1	6	3		3	4	1	2	2		1		2	1	14	30	
12. A félelem mint jellegzetes élm.	1	5	1	2		3	1		1		2		1	5				5	11	27	
13. Traumatizáló élmény	3	1	1	5	2	8	3			3	4	2				4	1	8	13	45	
14. Veszteség élm (szülő,nszülő)			5			1				1				1						4	8
15. Magányérzés megfogalmazása		2			1			3	4				1	1						6	12
16. Hit, transzcendencia a családban	2	1	3	1	3	2	4	1	4	1	6	1	5	3	2	4	5	3	18	51	
17. Iskolai tanulás	2	7		5	2	1	6	2	4	3	5	4	7	8	5	2	2	3	17	68	
18. Óvónő, tanár, stb mint +/- emlék		1		2			1	1			1	1		1		1		1	9	10	
19. Társas kapcsolatok iskolás korban		4	1	1	3	2	2		2	1	2	3	3	3	1	2		8	15	38	
20.Kapcs. közeli barát/barátnővel	2		2	4	2	2	4	1	1	2	1	1		1	1				13	24	
21. Serdülő kor testi lelki probl.	1	1			3	2	3		1		1		2	1	1	2		6	12	24	
22. Önértékelés, önkritika k/b jegyek	2	4		3	2	5	7	2	1	1	2		3	5	1	1	1	3	16	43	
23. Erkölcsi kérdések, önkontroll	5	3	4	3	3						2		3	3			1		9	26	
24. Szabadidő, disco, sport stb.	2		1	3	4	1		4	1	1	2	1	5	1	1	4	4	1	16	36	
25. Univer elméletek, életcél	1	1	5	3	4			1			1	1	2	5	2			1	12	27	
26. Szeretet érzése valaki iránt	5		1	3		2	3	1	1			1	2		2	1		5	12	27	
27. Első szerelem, partnerkapcs.	1			3	1	7	7	4	1	2	3	5	1	4		5		3	14	47	
28. Első szexuális élmény	2							3					1					2	4	8	
29. "Nagy" identitás kérdések				2	1	2	3	4	1					5	2			1	9	21	
30. Pályav. Terv, próba, váltás	1	3	3	1	1	1	2	3	3	2		1		4	1	1	3	2	16	32	
31. Felvételi, egyetem, főiskola	5	2		3				3	2	2		2	3		1			2	10	25	
32. Munkavállalás	2		1				3		1	2			1			1	1	3	9	16	
33. Anyagi javak, a pénz szerepe		2					3						1	2	2	4		2	7	16	
34. Érdeklődés kezdete Isten, Biblia iránt	3	6		3	5	3	7	2	7	2	3	1	6	3	6		1		15	58	
35. Megkeresztelkedés	1					2	2			1			1	1			1		6	9	
36. Első vallási élm.	2	2	2	2	2	1	1			1	3	1	2	1	2	2	2		15	25	
37. Vallási rítusok		1		1			4									1	1	3	6	11	
38. Érdeklődés vall. gyűl felé	4	2	2		3	2	1		7	1	3	1	1	9	3		2	7	15	48	
39. Büntudat szex miatt stb.	5		3				1		1				1	1					6	12	
40. Istenkép, Jézus kép	1						1		1		3		3		1				6	10	

1. Gyermekkori emlék, pozitív

Az alany pozitív érzelmi tartalmú gyermekkori emlékeket idéz.

2. Gyermekkori emlék, negatív

Az alany negatív érzelmi tartalmú gyermekkori emlékeket idéz.

3. Fantázia, mese, kreativitás

Az alany gyermekkori játékról, éber álmodzásairól, kedvenc meséiről beszél.

4. Anyával pozitív kapcsolat

Az alany anyjával kapcsolatos pozitív eseményeket, élményeket idéz.

5. Anyával negatív kapcsolat

Az alany anyjával kapcsolatos, negatív eseményeket, élményeket idéz.

6. Apával pozitív kapcsolat

Az alany, apjával kapcsolatos, pozitív eseményeket, élményeket idéz.

7. Apával negatív kapcsolat

Az alany apjával kapcsolatos, negatív eseményeket, élményeket idéz.

8. Szülői autoritás, szigor

Az alany olyan élményeket, epizódokat idéz, ahol szülők együttesen autoriter, tekintélyelvű attitűddel voltak jelen.

9. Testvérral kapcsolat

Az alany testvéreivel való kapcsolatairól, velük átélt emlékeiről beszél.

10. Nagyszülőkkel kapcsolat

Az alany részletesen bemutatja nagyszüleivel való kapcsolatát.

11. A család vagy ő lakóhelyet vált

Az alany arról beszél, hogy egy lakóhelyváltás a család, illetve az ő életében mit jelentett, milyen változást hozott.

12. A félelem mint jellegzetes élmény

Az alany részletesen számol be arról, hogy életében bizonyos tartalmak félelemteliek.

13. Traumatizáló élmény

Az alany súlyosan traumatizáló élményeket említ. Pl.: betegség, baleset, szexuális erőszak, amelyet sérelmére követtek el.

14. Veszteségélmény (szülő, nagyszülő)

A szülő vagy nagyszülő halála miatt érzett veszteség.

15. Magányérzés megfogalmazása

Az alany az identitáskrizis állapotában jelentkező magány érzéséről beszél.

16. Hit, transzcendencia a családban

Az alany jellemzi családját a hit, a vallás, illetve a transzcendencia vonatkozásában.

17. Iskolai tanulás

Az alany Iskolai teljesítményre, kompetenciára vonatkozó emlékeket idéz, amelyek sikerek és kudarcok is lehetnek.

18. Óvónő, tanár stb. mint +/- emlék

Az alany az intézményes nevelés során pozitív és negatív emlékeket, példaképeket idéz.

19. Társas kapcsolatok iskoláskorban

Az alany általánosságban beszél arról, hogy mit jelentettek neki a társas kapcsolatok iskoláskorban, mit jelentett a közösségi lét.

20. Kapcsolat közeli barát/barátnővel

Az alany a megtérés előtt jól működő baráti kapcsolatait mutatja be.

21. Serdülőkori testi-lelki problémák

Az alany a serdülést kísérő testi-lelki folyamatokat említi.

22. Önértékelés, önkritika, külső/belső jegyek

Az alany önmagához való viszonyulását, kapcsolatát, önképét, önértékelését jellemzi.

23. Erkölcsi kérdések, önkontroll

Az alany megfogalmazza a fontos erkölcsi értékeket, melyek számára kontrollfunkcióval bírnak.

24. Szabadidő, disco, sport stb.

Az alany olyan aktivitásokról beszél, amelyek a szabadidő eltöltését jellemzik.

25. Univerzális elméletek, életcél

Az alany részletesen beszél a számára fontos átfogó, a világ egészét magyarázó elméletekről.

26. Szeretet érzése valaki iránt

Az alany olyan emlékeket fogalmaz meg, ahol a szeretet érzése dominál olyan személy iránt, aki nem barát, nem partner, nem családtag .

27. Első szerelem, partnerkapcsolat

Az alany felidézi első partnerkapcsolati, szerelmi emlékeit.

28. Első szexuális élmény

Az alany első szexuális tapasztalatairól, ahhoz tapadó érzéseiről beszél.

29. „Nagy” identitáskérdések

Az alany általánosságban beszél önmaga kereséséről, a helytalálás dilemmájáról a világban. Ki is vagyok én?

30. Pályaválasztás, terv, próba, váltás

Az alany korábbi pályaválasztási elképzeléseit, próbálkozásait, terveit fogalmazza meg.

31. Felvételi, egyetem, főiskola

Az alany a felsőoktatásba jelentkezés motivációjáról, körülményeiről beszél

32. Munkavállalás

Az alany az első munkavállalás tapasztalatairól számol be.

33. Anyagi javak, a pénz szerepe

Az alany a pénz, a tulajdon, az anyagiak szerepéről beszél saját és környezete vonatkozásában.

34. Érdeklődés kezdete Isten, a Biblia iránt

Az alany arról beszél, hogy mit jelent számára Isten, a Biblia vagy pl. a Védák, illetve más vallási tartalom.

35. Megkeresztelkedés

Az alany az eredeti, család általi keresztelésről beszél. Bizonyos esetben a megtérést megelőzi valamilyen történelmi egyházban való megkeresztelkedés.

36. Első vallási élmény

Az alany olyan élményekről beszél, amelyet önmaga is első vallási élménynek definiál a megtérés előtt.

37. Vallási rítusok

Az alany olyan rítusokról, liturgiákról beszél, amelyeket még mint kívülálló átélt, bármilyen vallási gyülekezetben.

38. Érdeklődés vallási gyülekezet felé

Az alany említést tesz arról a nyitásról, érdeklődésről, amely az ÚVM felé viszi.

39. Büntudat szex miatt

Az alany arról számol be, hogy szexuális viselkedése, például a sűrű partnerváltások miatt, büntudatot érez. Ide soroljuk, ha csupán a szexuális fantáziák miatt büntudat jelenik meg.

40. Istenkép, Jézus-kép

Az alany megfogalmazza, hogy a megtérés előtt milyen képet őriz Istenről, miként találkozott ezzel először.

6. SZÁMÚ MELLÉKLET

A megtérés után előforduló tartalmak összefoglalása

Interjúk tartalmi kategóriái (megtérés után)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	18/ ?	Su m
	vallási közösségek nem / eredeti kód	Jeh nő/ 1	Egy nő/ 2	Hit nő/ 3	Egy nő/ 4	Hit nő/ 5	Mor nő/ 6	Hit nő/ 7	Vai nő/ 8	Jeh nő/ 9	Jeh fé/5	Hit fé/6	Jeh fé/9	Hit fé/0	Vai fé/1	Egy fé/1	Mor fé/1	Jeh fé/1	Mor fé/1	
1. rítusok	2	3	3	6	2	5	7		3	4	6		2	4	7	8	12	9	16	83
2. beavatás, megtérés	1	2	7		6	5	3	3		3	6		4	3	2				12	45
3. zene és tánc			2		2		2	2		2	3		1			1		1	9	16
4. közösségi esemény	1	1	1	1	2					3	3	1	1			1		1	11	16
5. motiváció, elköteleződés	1	1	5	6	3	1	2	3	1	2	3	1	2	2	2	5	1	1	18	42
6. testvériség	1	1	1	2	2	1	1	5		4	1		2	2	1				13	24
7. boldogság			2		1	1			1		1			2	1	2		1	9	12
8. erkölcs, norma, életcél	5	9	4	8	5	2	8	3	4	5	4	4	4	2		5	12	3	17	87
9. Biblia, szent utasítás	2	2	12	1	4	1	5		4	8	3	1	2			4	15	3	15	67
10. bűntudat	1		1	1	3	1	3				2	1	1	1					10	15
11. hitelvek	1	7		4		1	2	2	1				1	6	5	3	3	1	13	37
12. önfejlődés, korrekció		5	2	13			3	3	2	1	2	1			4	3	1		12	40
13. istenkép	1		2	1	2	1	6	1	2		2		2		3	3	3		13	29
14. személyes kapcsolat Istennel	2		3	2	2		3		3		6		1		3	6	2	1	12	34
15. vezetővel való kapcsolat		3	2	4	2					2			2		4			1	8	20
16. munka és tanulás (belső)	2	2		4	1	1		6	1	4	1	1			1	4	3	1	14	32
17. segítség, altruizmus		2	3	3		1	1	5	1	2	2			2	1	6		2	13	31
18. szervezet, szerepek	1	3		2	5	2			2	4						4	4	3	10	30
19. misszió, toborzás ,térités	2	3		2	2	3			1	3			1			13		2	10	32
20. tanulás, teljesítmény (világ)		4	2	2	4	2	3	3	2	4	1		2	2	3	3	2	3	16	44
21. baráti kapcsolatok világi	2	2	1	1	3	1	1		2	1			1	1	2	1	2	2	15	23
22. pénz, anyagiak	1		1			1	1		1	2					2	2	2		9	13
23. szeretet		2	2	2			2	4	3						3		2	1	9	21
24. szexualitás	3	2	3	2	3	3	4		2	2	3		5	1	3	4	1	2	16	43
25. szerelem	1			2		2			1		1		1			3		1	8	12
26. párválasztás, házasság	8	3	4	10	5	5	7	4	3	4	4		6	2	6	11	9	3	17	96
27. kapcsolat a világgal	6	5	4		2	7	4	1		4	5		1	3	3				12	45
28. kapcsolat a családdal	7	4	3		2	6	5	4	8	3	4	5		2	7	15	5	3	16	83
29. hit a családban	1		1		1	1	1	4		2	1				1	4	7		11	24
30. összevetés más egyházakkal	1	1	1	3	2						1		1	1	2	2			10	15
31. jövő, tervek				2		4	2	1	2	2				3	2				8	20
32. tudomány és hit	2		2					1	1			1		3			1	1	8	12
33. félelem a világtól	2								1									1	3	4
34. veszteség			2	2			1												3	5

A megtérés utáni tartalmi kategóriák meghatározása

1. Rítusok leírása

Az alany elmondja, hogy a saját közösségében milyen vallási szokások vannak, milyen egy nap struktúrája. Milyen tartalma van az összejöveteleknek (pl.: mit jelent az ima, a meditáció).

2. Beavatás, keresztelés, megtérés

Az alany elmondja, hogy miként történt a megtérése, milyen érzések kísérték, milyen körülmények között zajlott. Ebbe a kategóriába tartoznak mind az intézményes, rituális mind pedig a szubjektív átéléseket tartalmazó epizódok.

3. A zene és a tánc jelentősége

Az alany a rituálék leírása kapcsán nagy hangsúlyt fektet arra, hogy számára a zene és a tánc milyen fontos, milyen elementáris része a rítusnak, ezeket részletesen taglalja.

4. Közösségi események leírása

Az alany olyan közösségi eseményről számol be, amely nem tartozik szorosan a vallási liturgiákhoz, de a közösségen belüli együttes tevékenységekre utal. Pl.: segítenek egymásnak költözködni, vagy együtt kirándulnak. A hangsúly az *együtt végzett tevékenységen* van.

5. Motiváció, érzelmi involváltság, elköteleződés

Az alany arról beszél, számára egyértelmű és egyetlen pontos döntés a közösséghez való tartozás, kötődését érzelmileg is nyomatékkal alátámasztja.

6. Testvéri közösség, erőforrás, egyenlőség

Az alany hangsúlyozza, hogy közösség számára azt jelenti, hogy együtt lehet a lelki társaival, akiktől erőt kap, és akiknek erőt ad, kölcsönös bizalmat, biztonságot és állandóságot él át. Az alany megfogalmazza, hogy a közösségben a társak azonosak vele, ugyanúgy éreznek, élnek és gondolkodnak.

7. Boldogság

Egyes interjúalanyok azonosulásukat, involváltságukat a közösséggel úgy jellemzik, hogy ez az állapot maga a boldogság. A boldog szót vagy szinonimáját használják.

8. Erkölcsi értékek, normák, élelcél

Az alany azokat az erkölcsi normákat, viselkedésszabályokat hangsúlyozza, amelyek hétköznapijait vezérik, s amely gyakran összefüggnek a közösség vallási értékeivel.

9. A Biblia jelentősége, szent utasítás

Az alany a Bibliában található tartalmakról beszél, illetve minden gyülekezet esetén a megfelelő szent iratokról, esetleg azt szó szerint idézi, kifejezi a szentírás különösen fontos

szerepét, azt, hogy ezek mentén lehet csak élni. Ide soroljuk a szakrális témájú szimbolikus történeteket is.

10. Bűntudat

Az alany egyértelműen megfogalmazza, hogy a jelenben van olyan szegmense az életének, amely nem összeegyeztethető a vallott értékrendjével, pl. nem figyel oda kellően a tanulásra, a szüleire vagy a szexuális normák betartására.

11. A közösség hitelvei

Az alany részletesen fogalmazza meg az adott közösségre speciálisan jellemző hitbeli kérdéseket. Pl. a vaishnava a vegetáriánusságról beszél, Egyesítő Egyházask a tolerancia fejlesztéséről, vagyis a saját közösség különlegességeit hangsúlyozza.

12. Önejlődés, korrekció

Az alany arról beszél, hogy a közösségben létezés önejlődésre, fejlesztésre, illetve önkorrekcióra ad lehetőséget, hogy nincs leállás a lelki fejlődésben, mindig lehet előre lépni.

13. Istenkép

Az alany konkrétan verbalizálja, hogy milyennek képzei el az Istent, milyen fizikai, lelki és szellemi értékeket tulajdonít neki.

14. Személyes kapcsolat Istennel

Az alany azt hangsúlyozza, hogy Isten az ő életében személyes módon van jelen, úgy éli meg, hogy személyesen rá figyel, vele törődik személyes támaszt nyújt neki. Helyenként a kapcsolat kölcsönössége fontos, máskor pedig csak az embertől Isten felé.

15. A gyülekezeti vezetővel való kapcsolat

Az alany arról beszél, hogy milyen kapcsolat fűzi a helyi közösség vezetőjéhez, milyen érzelmi színezete van ennek, milyen fontos számára, mint példakép.

16. Munka és tanulás a gyülekezeten belül

Az alany olyan cselekvésekről, aktivitásokról beszél, amit a gyülekezetben végez, s amely lehet tanulás vagy valamilyen feladat rendszeres elvégzése (pl. takarítás, szervezés, felkészülés egy előadásra). Ebben az esetben nem hangsúlyozódik a közösségiség.

17. Segítés, altruizmus

Az alany olyan tevékenységekről, aktivitásokról számol be, ahol segít, támogat valakit, akár fizikailag, akár mentálisan, a vallási közösségen belül vagy kívül. A hangsúly az önzetlenségen van.

18. Szervezeti felépítés, szerepek

Az alany az új vallási közösség szervezeti felépítéséről beszél, ezen belül a szerepekről, hierarchiáról, benne önmaga helyéről, milyen szereppel, milyen feladat jár.

19. Misszió, toborzás

Néhány megkérdezett, így a mormonok is, a gyülekezeti lét egyik fontos elemeként tartják számon a gyülekezetbe invitálást. Az interjúalany bemutatja ennek részleteit. Ide sorolunk más térítő tevékenységet is.

20. Tanulás, világi teljesítmény

Az alany azokról a tevékenységekről, cselekvésekről beszél, amely a vallási közösségen kívüli tanulását, illetve munkáját jellemzik.

21. Barátság

Az alany azokra a barátságokra utal, amelyekkel a megtérés előtt rendelkezett. Ezeknek a lényegét, illetve változását részletezi.

22. Pénz, anyagiak

A megkérdezett konkrétan pénzről, anyagi javakról beszél a gyülekezeten belül vagy a világi szférában.

23. Szeretet

Az alany a különböző kapcsolataiban megélt szeretetről beszél, közösségen belül és kívül, amely alapvetően meghatározó komponens.

24. Szexualitás

Az alany konkrétan a szexualitásról beszél, vagy úgy, mint amely saját életének része, vagy a vallási közösség értékeit magyarázza a szexualitással kapcsolatban. Gyakran megjelenik a szexualitással kapcsolatban vallott erkölcsi beállítódás.

25. Szerelem

Az alany jelenlegi vagy korábbi partnerkapcsolatairól beszél, ahol szerelmet élt meg, használja is a szerelem szót.

26. Párválasztás, házasság

Az alany a párválasztás fontosságáról beszél, illetve arról, hogy jelenlegi kapcsolata egy végleges elköteleződés, a házasságkötés tervbe van véve. Illetve bizonyos alanyok már házasságban élnek, s azt árnyalják, jellemzik.

27. Kapcsolat a világi környezettel

Az alany arról beszél, hogy milyen kapcsolata van az őt körülvevő világi környezettel, munkatársakkal, osztálytársakkal, világi jelenségekkel, történésekkel, kultúrával.

28. Kapcsolat a szülőkkel, nagyszülőkkel, testvérekkel

Az alany a szűkebb családdal tartott kapcsolatairól, kötődéseiről, az itt jellemző történésekről beszél, illetve arról, hogy miként viszonyultak és viszonyulnak az ő hitéhez, megtéréséhez.

29. A hit kérdése a családban

Az alany arról beszél, hogy szűk családi környezete számára mit jelent a hit és a vallás azóta amióta ő megtért, s ezt ő hogyan értékeli, éli meg.

30. Összevetés történelmi egyházakkal

Az alany kifejti, hogy számára miért épp ez a gyülekezet elfogadhatóbb, mint egy történelmi egyház. Egyező és eltérő pontokat sorol.

31. Jövőre vonatkozó tervek

Az alany arról beszél, hogy a belátható jövőben milyen tevei vannak, mit szeretne megvalósítani, elérni.

32. Tudomány és hit

Az alany összehasonlítja, hogy mit jelent számára a tudomány világa, illetve a hit által megtapasztalható világ.

33. Félelem, negatív érzés a világi szférával kapcsolatban

Az alany arról beszél, hogy a gyülekezeten kívüli világ félelmetes, fenyegető, depresszióra ad okot. Hangsúlyozza, hogy ez rá rossz hatással van.

34. Veszteségélmény a közelmúltban vagy a jelenben

Az alany olyan eseményről számol be, már a megtérést követően, amely valamilyen, számára jelentős dolog, személy elvesztését jelentette.

7. SZÁMÚ MELLÉKLET

Néhány fontosabb új vallási mozgalom leírása

Forrás: Török Péter: *Magyarországi vallási kalauz*, Akadémia kiadó, Bp., 2004

Az egyház pontos neve, egyéb ismert elnevezései:

EGYESÍTŐ EGYHÁZ
UNIFICATION CHURCH
MOONISTÁK

Vezető/képviselő neve, beosztása:

Mina Attila, elnök

Elérhetőségük:

Nemzetközi központ: NY 1000036 New York (USA), 4 West 43rd Street;

telefon: 00-1-212-997-0050; elektronikus levélcím: hsaint1@aol.com

1085 Budapest, Horánszky u. 19. I/1.

Telefon: 06-1-38-4875, fax: 06-1-266-8406

elektronikus levélcím: uchu@mail.datanet.hu

Kiadványok, kapcsolódó intézmények, alapítványok stb.:

Vallási intézmények: Unification Theological Seminary; Világ Vallásainak Tanácsa; Nemzetközi Vallásos Alapítvány (IRF); Világ Vallásainak Közgyűlése; Vallásos Fiatalok Szolgálata (RYS); Diákszervezet az Alapelvek Megismerésére (CARP); Új Ökumenikus Kutató Szövetség (New ERA); Vallásközi és Nemzetközi Szövetség a Világ Békéjéért (IIFWP)

Kulturális szervezetek: Nemzetközi Kulturális Alapítvány (ICF); Nemzetközi Konferencia a Tudomány Egységéért (ICUS); Professzorok Világbéke Akadémiája (PWPA); Nők Világbéke Szövetsége (WFWP); Családok Szövetsége a Világ Békéjéért és Egységéért (FFWPU)

Politikai jellegű szervezetek: Nemzetközi Szövetség a Kommunizmus Feletti Győzelemért (IFVOC); Nemzetközi Biztonsági Tanács (ISC); Csúcsbizottság a Világbékéért (SCWP)

Gazdasági érdekeltségek: Paragon House Kiadó; Washington Times; New York City Tribune; Sekai Nippon; Sege Times (sae Gae Ilbo); Ultimas Noticias

Magyarországi megjelenés éve:

1980-as évek eleje

Vallási tradíció:

kereszténység, de az Egyházak Világtanácsának nem tagja

Sajátos vallási előírások, jelképek:

Logó: áldásgyűrű az egyház jelével: négy fő irány, 12 irányjel (= a Menny 12 kapuja) és 7 félkör (= ég és föld egysége)



Nemzetközi és/vagy hazai történetük rövid összefoglalása, referenciák:

Az egyház alapítója, Sun Myung Moon, 1920. január 6-án született egy falusi család ötödik gyermekeként a mai Észak-Korea területén. Tízéves volt, amikor a családja áttért a kereszténységre presbiteriánusok hatására. Elmondása alapján 1936. húsvét hajnalán, miközben a hegyen imádkozott, megjelent neki Jézus, aki arra kérte, hogy folytassa félbemaradt küldetését, Isten királyságának a felépítését a Földön.

Amikor 1945-ben elkezdte nyilvános működését, nem akart új egyházat alapítani. Azt remélte, hogy a kereszténység majd elfogadja az általa kapott kinyilatkoztatásokat és új tanítást. Nem így történt.

1946-1950 között a kommunista hatóságok a „társadalmi rend” megzavarásának vádjával letartóztatják, börtönbe zárják, majd kényszermunkára ítélik. A hungnami haláltáborból a koreai háború kitörése után az ENSZ csapatok szabadítják ki 1950 októberében. 1954-ben alapítja meg Szöulban a „Szent Lélek Társasága a Világ Kereszténységének Egyesítéséért” nevű szervezetet, amely Egyesítő Egyház néven lett ismert. Moon 1960-ban kötött házasságát Hak Ja Hannal az Egyesítő Egyház a „Bárány menyegzőjének” tekinti, hitük szerint az új frigy létrehozta az Igaz Szülők pozícióját, mert ők az első pár, akik bírják Isten teljes áldását, és képesek eredendő bűn nélküli gyermekeknek életet adni.

Az egyház első misszionáriusai Japánba 1958-ban, az USA-ba 1959-ben érkeznek. Moon tiszteletes 1965-ben 40 országot látogat meg és tart beszédet. - Tanításának összefoglalása, az „Isteni alapelv” 1966-ban jelent meg. - Moon 1972-ben az USA-ba költözik, ahol nagy népszerűsége tesz szert, a Fehér Házba is meghívást kap, az egyház „tömegesküvői” pedig a médiának szolgáltak szenzációforrásként. Politikai befolyása miatt azonban 1984 júliusában adócsalás vádjával 18 hónapra bebörtönzik.

A hetvenes évektől kezdve Moon tiszteletes a gyakorlatban is elkezdte megvalósítani a világbékéről szóló elképzeléseit. 1975-ben 120 országban kezdenek missziós munkát. Rengeteg szervezet alakul a kezdeményezésére, amelyek mind a globális megértést és a világbéke elősegítését szolgálják. 1990-ben Moszkvában szervez médiakonferenciát és nagygyűlést, egy évvel később Észak-Koreába látogat, ahol fogadja őt Kim Ir Szen, akinek uralma alatt megkínózták és haláltáborba küldték.

Magyarországra az 1980-as évek elején érkeztek az első misszionáriusok Ausztriából, akik akkor még csak illegálisan dolgozhattak. Az osztrák egyházban mindenki úgy tudta, hogy kiléptek vallási közösségükből. Évekig egymásról sem tudtak, s így hazánkban a rendszerváltásig csak néhányan ismerhették meg tanításukat. 1990-ben egyesületként, 1992-ben pedig már egyházként jegyzik be őket. 1993-ban a parlament destruktív szektának minősíti az egyházat, a Jehova Tanúival, a Szciantológia Egyházzal és a KRISNA-tudatúak Közösségével együtt. 1993. november 13-án Moon asszony tart előadást a Hiltonban, 1995-ben pedig maga Moon tiszteletes mond beszédet a Vigadóban, amelyet a Magyar Hírlap teljes terjedelmében le is közöl.

Az egyház a közelmúltban jelentős változásokon ment keresztül, s az alapító idős kora az utódlás körüli problémák árnyát is előre vetíti.

(Forrás: az egyház közlése – 2000.)

Hazai elterjedtségük:

Budapest, Pécs, Győr, Szeged, Békéscsaba, Kaposvár

Személyi jövedelemadójuk 1%-át az egyház javára felajánlók száma:

2000-ben: 36 fő, 2001-ben: 54 fő

Interneten elérhető legfontosabb források:

Hivatalos nemzetközi honlap: <http://www.unification.net>

Honlap: (nem hivatalos, magyar nyelvű):

<http://www.ettl.co.at/unification/hungarian/index.html>

A University of Virginia oldala az Egyesítő Egyházzól:

<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/unification2.html>

Unification Theological Seminary: <http://www.uts.edu>

From the Unification Church to the Unification Movement,
1994-1999: Five Years of Dramatic Changes – academic article:

http://www.cesnur.org/testi/moon_1199.htm

Az egyház pontos neve, egyéb ismert elnevezései:

HIT GYÜLEKEZETE

Vezető/képviselő neve, beosztása:

Németh Sándor, vezető lelkész

Elérhetőségük:

1037 Budapest, Nagybányai u. 4.

postacím: 1443 Budapest, Pf. 219.

telefon: 06-1-432-2700, fax: 06-1-260-3717 - az interjút elutasították

Kiadványok, kapcsolódó intézmények, alapítványok stb.:

Szent Pál Akadémia (korábbi nevén: Közép-Kelet-Európai Bibliaiskola és Lelkészképző Intézet); Bornemissza Péter Általános Iskola és Gimnázium; Hetek (hetilap); Új Exodus (folyóirat)

Nemzetközi és/vagy hazai történetük rövid összefoglalása, referenciák:

A Hit Gyülekezete a nemzetközi pünkösdi-karizmatikus mozgalomhoz tartozó egyház, az újkori reformáció egyik magyarországi képviselőjének tartja magát. Történetének 20 éve alatt egy néhány fős imacsoportból hazánk 4. legnépesebb egyházává növekedett. A közösség tagjainak körét jóval meghaladó társadalmi befolyása miatt tevékenysége többször is valláspolitikai viták középpontjába került.

A Hit Gyülekezetét teológushallgatók alapították 1978-ban. Vezetőjük Németh Sándor, a gyülekezet jelenlegi vezető lelkésze. A „budaörsi gyülekezet” néven emlegetett, fiatalokból álló kis közösség pusztán léte is politikai kérdést jelentett a kommunista diktatúra alatt, s a megalakulástól kezdve hatósági atrocitások céltáblája volt. A megtért fiatalok szüleinek hozzáállása, gondolkodása is számos konfliktust eredményezett. Jogi elismertetésükért az 1980-as évek elejétől folytatnak küzdelmet. 1985-ben Hit Gyülekezete néven, minden más szervezettől függetlenül új kérelmet nyújtottak be. Közben a közösség nemzetközi karizmatikus mozgalmakkal is felveszi a kapcsolatot, melyekkel szervezeti függőség nem alakul ki, azonban ez a kapcsolatrendszer biztosítja a nemzetközi fórumokon való fellépés lehetőségét. A legalizálásért folytatott küzdelem során az akkori ún. „demokratikus ellenzék” tagjaival is kapcsolatba kerülnek.

Bár a gyülekezet még mindig jóváhagyás nélkül működik tovább, az 1980-as évek második felében – a szocialista társadalmi rendszer hanyatlásával párhuzamosan – fokozatosan átkerül a „megtúrt” státusba, taglétszáma gyarapszik. A rendszerváltás körüli időkben bekapcsolódnak a politikai életbe is, elsősorban a lelkiismereti és vallásszabadsággal kapcsolatban fogalmaznak meg általános követeléseket. Döntő szerepük volt a Szabad Demokraták Szövetsége párt 1988-as megalakulásában.

A Hit Gyülekezetét végül is 1989 májusában az ÁEH akkori elnöke törvényesen elismert vallásfelekezetté nyilvánítja. Ettől kezdve az egyház intézményesülése is felgyorsult. 1990-ben Közép-Kelet-Európai Bibliaiskola és Lelkészképző Intézet (1999-től Szent Pál Akadémia) néven megalakul a Hit Gyülekezete hittudományi főiskolája; az elesettek és rászorulóknak megsegítésére 1994-ben megalapítják a Hites Adakozók Hálózatát; 1996-ban, Jeruzsálem alapításának 3000. évfordulójára zarándokutatót és konferenciát szerveznek; 1996-tól vesznek részt a Magyar Honvédség táborigyelmeztető lelkészi szolgálatában; 1997-ben nyitja meg kapuit a Bornemissza Péter Általános Iskola és Gimnázium; 1997-ben indul útjára (a gyülekezet belső,

hitéleti jellegű lapja, a Hit Info helyett) a Hetek c. országos közéleti hetilap; 1998 végén veszik birtokba a másfél milliárd forintos beruházással, többcélú felhasználásra készült Hit Parkot és Csarnokot.

Az 1998 elején kiéleződő belső, javarészt személyes, kisebbrészt teológiai-hitéleti konfliktusok eredményeképpen távozik a gyülekezet több vezetője az őket követő helyi gyülekezetekkel együtt. Egy 1999 nyarán megjelent, a „leleplezés” szándékával íródott könyv (Bartus László: Fesz van - a Hit Gyülekezete másik arca) heves indulatokat vált ki, hatására a Hit Gyülekezete újfent a sajtó érdeklődésének középpontjába kerül.

(Forrás: *Szemelvények a Hit Gyülekezete történetéből. Az első 20 év. Összeállította a Hit Gyülekezete Sajtóosztálya, 1999.*)

Személyi jövedelemadójuk 1%-át az egyház javára felajánlók száma:

2000-ben: 8209 fő, 2001-ben: 9991 fő

Interneten elérhető legfontosabb források:

Honlap: <http://www.hit.hu>

Szent Pál Akadémia: <http://www.szpa.hu>

Hetek: <http://www.hetek.hu>

A University of Virginia karizmatikus oldala:

<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/charis.html>

Hanegraaff, Hendrik H.: What's wrong With the Faith Movement? Part One: E. W. Kenyon and the Twelve Apostles of Another Gospel. Christian Research Journal, Winter 1993, p. 16.:

<http://www.iclnet.org/pub/resources/text/cri/cri-jrnl/web/crj0118a.html>

Hanegraaff, Hendrik H. - Castro, Erwin M. de: What's wrong With the Faith Movement? Part Two: The Teachings of Kenneth Copeland. Christian Research Journal, Spring 1993, p. 16.:

<http://www.iclnet.org/pub/resources/text/cri/cri-jrnl/web/crj0119a.html>

Relinfo (evangelische Informationsstelle): Charismatische und Pfingstbewegung: <http://www.relinfo.ch/index/charismatic.html>

Az egyház pontos neve, egyéb ismert elnevezései:

MAGYARORSZÁGI JEHOVA TANÚI EGYHÁZ
JEHOVAH'S WITNESSES

Vezető/képviselő neve, beosztása:

Pethő László, az Általános Információs Szolgálat igazgatója

Elérhetőségük:

1163 Budapest, Kövirózsa u. 1.; postacím: 1631 Budapest, Pf. 20. Telefon:
06-1-401-1100, fax: 06-1-401-1101

Kiadványok, kapcsolódó intézmények, alapítványok stb.:

Ébredjetek! (folyóirat); Az Órtony (folyóirat); Watch Tower Bible and Tract Society; orvosi szolgálat; KOISZ (Kórházi Információs Szolgálat); KÖB (Kórházi Összekötő Bizottság)

Magyarországi megjelenés éve:

1898, egy magyar származású professzor útnak indul szülőföldjére

Vallási tradíció:

kereszténység, de az Egyházak Világtanácsának nem tagja

Sajátos vallási előírások, jelképek:

Étkezési előírások: a vértől való tartózkodás
Ruházkodási szabályok. Erkölcsös öltözködés
Logó:



Nemzetközi és/vagy hazai történetük rövid összefoglalása, referenciák:

A Jehova Tanúi (Bibliakutatók Társasága) mozgalma C. T. Russel alapította Amerikában. Magyarországi történetük mintegy száz évvel ezelőtt kezdődött. A Zion's Watch Tower 1898. május 15-i számának tanúsága szerint egy magyar származású professzor hazaindult szülőföldjére. A bibliakutatók kis csoportjainak száma gyarapodni kezd. Az 1910-es évek elején kiadványaik terjesztésére nyomdával felszerelt irodát hoznak létre. 1913-ban „Az Órtony” c. folyóirat már magyar nyelven is megjelenik. Összejöveteleket, kongresszusokat tartanak. Központjuk az 1920-as évektől Kolozsvár lett, erre az időszakra tehető első fellendülésük is Magyarországon.

Antimilitarista tanai miatt az 1939. december 2-án kelt belügyminiszteri rendelet a Jehova Tanúinak tevékenységét is „vallás- és társadalomellenesnek” bélyegezte. A II. világháború sötét napjaiban zajló üldöztetések alatt sokukat kivégezték vallási nézeteik miatt. A háború után rövid ideig (1949-ig) szabadon tevékenykedhettek, a kommunista hatalomátvétel után azonban a vallásszabadság ígéretének minden reménye szertefoszlott. Jehova Tanúinak - „szélsőségesen államellenes tanai” miatt való – üldözése és az ellenük folyó propagandatevékenység különösen az 1950-es években erősödött fel. Ez a hozzáállás az 1960-as évek közepétől kezdett enyhülni. 1978-ban már a törvényes elismerés megadását is kilátásba helyezték, amit végül is csak a rendszerváltás után, 1989. június 27-én kaptak meg. Magyarországon 1991 júliusában tartották meg első nemzetközi kongresszusukat.

(Forrás: Jehova Tanúi Magyarországon – az egyház saját kiadványa; dr. Fodor József: Vallási kisközösségek Magyarországon, hely és év nélkül)

Hazai elterjedtségük:

országos elterjedtség

Személyi jövedelemadójuk 1%-át az egyház javára felajánlók száma:

2000-ben: 5459 fő, 2001-ben: 5776 fő

Interneten elérhető legfontosabb források:

Hivatalos nemzetközi honlap:

<http://www.watchtower.org>; <http://www.jw-media.org>

Kapcsolódó oldalak:

Jehovah's Witnesses United (nem hivatalos információs oldal): <http://jehovah.to>

„Igaz Hitű Jehova Tanúi” Társulata (megújulási mozgalom): <http://the-true-jw.oltenia.ro/index-mag.html>

A CESNUR tanulmányai a Jehova Tanúiról:

http://www.cesnur.org/testi/se_geova.htm

A University of Virginia oldala a Jehova Tanúiról:

<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/Jwitnesshtml>

Az egyház pontos neve, egyéb ismert elnevezései:

MAGYAR VAISNAVA HINDU MISSZIÓ
VAISNAVA, VAISNAVÁK

Vezető/képviselő neve. Beosztása:

Rácz Géza, egyházképviselő, a misszió titkára

Elérhetőségük:

7634 Pécs, Ércbányász u. 30. I/3.

Telefon: 06-30-959-7450

elektronikus levélcím: acsd@dravanet.hu

Kiadványok, kapcsolódó intézmények, alapítványok stb.:

Kagylókört (folyóirat); Hindu-Magyar Kulturális Alapítvány; Napkelet
Védaiskola

Magyarországi megjelenés éve:

1970-es évek vége, misszionáriusok által

Vallási tradíció:

hinduizmus

Sajátos vallási előírások, jelképek:

Étkezési előírások: vegetáriánus étrend, havi két böjt

Ruházkodási szabályok: szent öltözet a felavatáshoz;

házasok: fehér ruha, nők: szári

Jelképek: Visnu szimbólumai: kagylókört, lótuszvirág, csakra, buzogány,
tilak (homokjel)

Nemzetközi és/vagy hazai történetük rövid összefoglalása, referenciák:

A vaisnavizmus a hinduizmus egyik legerősebb ága, hagyományai évezredekre nyúlnak vissza. A hindu filozófia és kultúra alkotásai Európában először India brit gyarmatosításával váltak ismertté. Gondolataik termékenyen hatottak az európai kultúra alkotóira.

1966-ban egy idős indiai vaisnava szerzetes, Bhatkivédanta Szvámi (1896-1977) azzal a szándékkal érkezett Amerikába, hogy a nyugati világgal megismertesse a vaisnava eszméket. 1977-ben bekövetkezett haláláig a védikus irodalom jelentős részét lefordította angolra, számos előadást tartott. Tanítványai a világ szinte minden országában hoztak létre templomokat, közösségeket, farmokat.

Vida Dénes Bhatkivédanta Szvámi tanítványaival az 1970-es évek elején találkozott Stockholmban, majd maga is tanítványává szegődött. Mesterétől azt a feladatot kapta, hogy a vasfüggöny mögötti szocialista országokban prédikáljon. 1976-tól kezdődően rendszeresen járt haza Magyarországra, az első magyar vaisnavák az ő irányításával szervezték meg tevékenységüket. A kezdeti időkben illegálisan működtek. A közösség 1979-ben Szeged mellett vásárolt meg egy tanyát, hogy ott lelki központot hozzanak létre. Vida Dénes 1985-ben lépett be a vaisnava szerzetesrendbe. 1993-ban bekövetkezett haláláig számos vaisnava könyvet fordított magyarra, útjára indította a mai napig létező „Gangesz” és „Kagylókört” c. folyóiratokat.

A közösség élete nem igényelte intézményi keretek megalkotását. A külvilág felé azonban szükségessé vált működésük hivatalos megfogalmazása, így 1998-ban egyházként bejegyeztették magukat. Jelenleg számos nagyvárosban működnek központjaik, a közösség életének eddigi legnagyobb eseménye azonban a nandafalvai templom felépítése volt, az alföldi tanyavilágban, Balástya mellett. A vaisnava tradíció és

életszemlélet bemutatása érdekében kezdték meg a „Hindu Kultúra Házai” hálózat kialakítását. A Napkelet Védaiskolát (korábban: Vaisnava Akadémia) 1996 őszén indították útjára Budapesten, szabadegyetemi előadások formájában. A közösség alapító tagja a Vaisnava Világszövetségnek (WVA).

(Forrás: Bhakti Kamala Titha (Rácz Géza): Magyar Vaisnava Hindu Misszió. Kultúra és Közösség V-VI. Évf. 2001 IV – 2002 I. szám; az egyház közlése az interjú alkalmával – 2002.)

Hazai elterjedtségük:

Pécs, Hásságy, Győr, Debrecen, Szeged, Budapest, Kecskemét, Ludastó stb.

Személyi jövedelemadójuk 1%-át az egyház javára felajánlók száma:

2000-ben: 105 fő, 2001-ben: 102 fő

Interneten elérhető legfontosabb források:

Hindu-Magyar Kulturális Alapítvány:

<http://www.mandala.civilport.hu>

Kapcsolódó oldalak:

World Vaisnava Association: <http://www.wva-vvrs.org>

Vaisnava Network: <http://www.vaisnava.net>

TÁBLÁZATOK, ÁBRÁK JEGYZÉKE

1. sz. táblázat: <i>Kategorizálás a csoport és a társadalom viszonya, valamint a csoport saját legitimációs képe alapján</i> (Forrás: Török, 2006)	26
2. sz. táblázat: <i>Csoportosítás a vallási beállítottság vagy orientáció szerint</i> (Forrás: Török, 2006)	27
3. számú táblázat: <i>A pszichoszociális fejlődés Erikson nyomán</i>	84
4. számú ábra: <i>Az átmeneti rítus sémája</i> (Forrás: Péley Bernadette: <i>Rítus és történet</i> , 2002, Budapest)	113
5. számú táblázat: <i>A misztikus egység kialakulásának összefoglalása</i>	124
6. számú táblázat: <i>A mintában szereplő új vallási közösségek</i>	132
7. számú táblázat: <i>A megkérdezettek foglalkozásának megoszlása</i>	133
8. számú táblázat: <i>Össz-szószám interjúként megtérés előtt s azt követően</i>	134
9. számú táblázat: <i>Tagadás és szelf-referencia abszolút és relatív gyakorisága megtérés előtt</i>	135
10. számú táblázat: <i>Tagadás és szelf-referencia gyakorisága megtérés után</i>	136
11. számú táblázat: <i>Statisztikai próbák</i>	136
12. számú táblázat: <i>A megtérés előtt előforduló tartalmak összefoglalása</i>	138
13. számú táblázat: <i>A megtérés után előforduló tartalmak összefoglalása</i>	167

Irodalomjegyzék

1. Ainsworth, M. D. S. – Blehar, M. C. – Waters, E. – Wall, T. (1978): *Patterns of attachment*. Hillsdale, NJ, Erlbaum.
2. Allport, G. W. (1980): *A személyiség alakulása*. Bp., Gondolat.
3. Anthony, D. – Robbins, T. (1978): *The Effect of Détente on the Growth of New Religions: Reverend Moon and the Unification Church*. In: Jacob L. Needleman – George Baker (eds.): *Understanding the New Religions*. Seabury, New York, 80–100. p.
4. Anthony, D. – Robbins, T. (1982): Spiritual innovation and the crisis of American civil religion. In: Douglas, M. – Tipton, S. M.: *Religion and America Spirituality in a Secular Age*. Beacon Press, Boston, 215–234. p.
5. Antonie, Vergote. (2001): *Valláslélektan*. HÍD Alapítvány, Bp.
6. Argyle, M. – Beit-Hallami, B. (1975): *The social psychology of religion*. Routledge and Kegan Paul, London and Boston.
7. Assmann, J. (1999): *A kulturális emlékezet*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
8. Babbie E. (2003): *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Balassi Kiadó, Bp.
9. Barker E.(2000): *Facible deprogramming* In: *New Religious Movements*.
10. Barker, E. (1995): *New Religious movements. A practical introduction*. HMSO, London.
11. Batson, C. D. (1993): *Religion and the Individual: A social-psychological perspective*. Oxford University Press, New York.
12. Baumeister, R. F.(1987): *Hogyan lett probléma az „én”?* . In: V. Komlósi Annamária és Nagy János (szerk.): *Énelméletek*. Bp., ELTE, 147-175.
13. Baumgartner I. (2003): *Pasztorálpszichológia*. Interdiszciplináris szakkönyvtár 4., Bp.
14. Beit-Hallami, B. – Argyle, M. (1976): *Changing beliefs and identities*. Herper&Row, New York.
15. Bellah, R. N. (1976): *New Religious Consciousness and Crisis of Modernity*. In: Beit-Hallami, B. – Argyle, M. *Changing beliefs and identities*. Herper&Row, New York, 333–352. p.
16. Benkő Antal (1983): *Bevezetés a valláslélektanba*. Megjelent: Alszeghy Zoltán – Nagy Ferenc – Szabó Ferenc- Weissmahr Béla (szerk.): *Teológiai Vázlatok II*. Szent István Társulat, Budapest.
17. B. Erdős Márta (2004) *A nyelvben élő kapcsolat* Ph.D értekezés Pécs
18. Bohannon, Paul-Glazer, Mark(1997): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panen kft, Bp., Hungary.
19. Booth, L. (1986): *When God becomes a Drug?* Penguin Books, New York.

20. Bowlby, J. (1969): *Attachment and loss. Vol. I. Attachment.* Basic, New York.
21. Bögre Zs. (2004). *Vallásosság és identitás. Élettörténetek a diktatúrában (1948-1964).* Bp.-Pécs, Dialóg Campus.
22. Breakwell, Glynis M. (1986): *Coping with threatened identities.* Methuen, London, 77–178. p., IDÉZI: Albert Judit: *A fenyegetett identitással való megküzdés.*
23. Bruner ,J (2001) *A gondolkodás két formája* In: László J. - Thomka (2001): *Narratívák* 5. Narratív pszichológia. Kijárat Kiadó
24. Carver, Ch. S. – Scheier, M. F. (1998): *Személyiségpszichológia.* Osiris Kiadó, Budapest.
25. Csikszentmihályi M.(1997): *Flow Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája.* Akadémia Kiadó, Bp.
26. Deconchy, J.- P. (1980): *Orthodoxie religieuse et sciences humaines* (Religious orthodoxy, rationality, and scientific knowledge). Mouton, Hague.
27. Durkheim E. (2003): *A vallási élet elemi formái.* L'Harmattan Kiadó, 33-55., 55-89. p.
28. Durkheim, E.(1982): *Az öngyilkosság.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
29. Ehmman Bea (2000): *A számítógépes tartalomelemzés alkalmazási lehetőségei a pszichológiai kutatásban.* (PhD disszertáció) ELTE, Budapest.
30. Ehmman Bea (2002): *A szöveg mélyén.* ÚMK, Budapest.
31. Eimeth Helmuth Kurt (1999): *A szektások gyermekei.* Heroler Eccleria/Kairon, Bp.
32. Eliade, M. (1988): *Symbolism, the Sacred, and the Arts, New York, 1986.* Eliade,M : *Mythos und Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1988.*
33. Eliade, M. (1997): *Vallási hiedelmek és eszmék története,* Osiris, Bp.
34. Eliade, M. (1997): *Képek és jelképek* Európa Könyvkiadó, Bp.
35. Eliade, M. (1996): *Szent és Profán* Európa Könyvkiadó, Bp.
36. Elkind, D. (1971): *The role of attachments in female adolescent development.* In: *Child and Adolescent Social Work Journal, Volume 6, Number 2.* Publisher Springer, Netherlands.
37. Emmons, R. A.(1998): *Vallás és személyiség.* In: Koenig, H. G.: *Hanbook of Religion and Mental Health.* Academic Press, 65-76. p.
38. Erikson, E. H. (1991): *Az életciklus: Az identitás epigenézise.* In: *A fiatal Luther és más írások.* Gondolat kiadó, Budapest.
39. Erikson, E. H. (1968): *Identity-Youth and Crisis.* W. W. Norton, New York.
40. Erikson, E. H (1950): *Childhood and society.* Norton, New York.
41. Erős Ferenc (2001): *Az identitás labirintusai.* Janus/Osiris Kiadó, Bp.
42. Erős Ferenc (2004): *Az elbeszélés az élmények kulturális és klinikai elemzésében.* Akadémiai Kiadó, Budapest.

43. Fiske, S. T. (2006): *Társas alapmotívumok*. Bp., Osiris.
44. Forgas, Joseph P. (2006): *A társas én*. Kairosz Kiadó, Pécs.
45. Fraas H. J.: *Die Religiösität der Menschen*. Göttingen, 225-243 p.
46. Fraas, H. J.(1990): *Das lebensgeschichtliche Entfaltung der Persönlichkeit*.
47. Frankl V. E. (1988): *...mégis mondj Igent az Életre!* Pszichoteam, Bp.
48. Frankl, V. E. (1996): *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*
49. Frankl, V. E. (1997): *Orvosi lelkigondozás*.
50. Frankl, V. E. (2006): *Értelem és egzisztencia*. Jel Kiadó, Bp.
51. Freud, S. (1995): *Totem és Tabu* In: *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. V. kötet. Thalassa, Budapest.
52. Freud, S. (1991) *Egy illúzió jövője*. Párbeszéd Kiadó.
53. Freud, S. (1982): *Rossz közérzet a kultúrában*. In: *Esszék*. Gondolat Kiadó, Budapest
54. Freud, S (1993): *A lélekelemzés legújabb eredményei* Könyvjelző Kiadó, Bp.
55. Freud, S (1995): *Tömegpszichológia*. Cserépfalvi kiadó, Bp.
56. Fromm, E. (1993): *Menekülés a szabadság elől*. Akadémiai Kiadó, Bp.
57. Fromm, E. (1994): *Birtokolni vagy létezni*. Akadémiai Kiadó, Bp.
58. Fromm, E. (1995): *Pszichoanalízis és vallás*. Akadémiai Kiadó, Bp.
59. Fromm, E. (1996a): *Férfi és nő*. Akadémiai Kiadó, Bp.
60. Fromm, E. (1996b): „*Olyanok lesztek, mint az Isten*”, Akadémiai Kiadó, Bp.
61. Glock, C. – R. N. Bellah: *The consciousness Reformation*. University of California Press, Berkely.
62. Goffman, E. (1959): *Az én bemutatása a mindennapi életben*. Pólya Kiadó.
63. Gordon, D. F. (1974): „*The Jesus People; An identity synthesis*.” *Urban Life and Culture*, 3 (2). 65–82. p.
64. Geertz, C.(1973): *The Interpretation of Cultures*. New York..
65. Geertz, C.(1994): *Az értelmezés hatalma*. Századvég Kiadó, Bp., 22-104 p..
66. Geertz, C (1988) *Works and Lives*. The Anthropologist as Author. Stanford.
67. Grom, B.: *Religiosität in den Variationen veränderter Bewusstseinszustände*, In: Grom, B.: *Religionspsychologie*, München, 314-337 p.
68. Grotstein, J. (1996): *The Generation of Psychoanalytic Knowledge*. *British Journal of Psychotherapy*, 112–135. p.
69. Guisinger, S. és Blatt, S. J. (1994): *Individualitás és kapcsolódás*. In: V. Komlósi Annamária és Nagy János (szerk.): *Énelméletek*. Bp., ELTE, 176-194 p.
70. Hall, C. S. és Lindzey, G. (1957/1970): *Néhány korai énelmélet*. In: V. Komlósi Annamária és Nagy János (szerk.): *Énelméletek*. Bp., ELTE, 38-47. p.

71. Hall, G. S. (1904): *Adolescence: Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*. In *Classics in the History of Psychology*. An Electronic Resource Developed by Christopher D. Green. York University, Toronto, Ontario.
72. Hamilton, B. M. (1998): *Vallás, ember, társadalom*. Aduprint, Budapest.
73. Hargitai Rita (2007): *Sors és történet Szondi Lipót sorsanalízise a narratív pszichológia tükrében*. PhD értekezés, Pécs.
74. Heights, Ma. Paloutzian, R. F. – Richardson, J. T. – Rambo, L. R. (1999): Religious Conversion and Personality Change. *Journal of Personality*, December, 1047–1079. p.
75. Heimbrock, H.G. et. all. (1990): Current studies on rituals. Perspectives for the psychology of religion. Rodopi, Amszterdam-Atlanta.
76. Horney, K. (1945): *Our inner conflicts*. Norton, New York.
77. Horváth-Szabó Katalin (2003): *Valláspszichológiai tanulmányok*. In: Pszichológiai Szemle Könyvtár 6., Akadémia K., Bp.
78. Idler (1987): *Religious involment an the health of the elderly: some hypothesis and an initial test*. Socila Forces, 66, 226-238. p.
79. Inhelder, B. – Piaget, J. (1958): *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence*. Basic Books, New York.
80. James, W. (1958): *The varieties of Religious Experience*. Mentor Books, New York.
81. Jelenits István és Tomcsányi Teodóra (1990): *Egymás közt egymásért*. HÍD
82. Jung, C. G.(1993): *Mélysegeink ösvényein*. Gondolat Kiadó, Budapest.
83. Jung, C. G. (1996): *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
84. Kállai János, Varga József, Oláh Atilla (2007): *Egészségpszichológia a gyakorlatban*. Medicina Könyvkiadó Zrt., Bp.
85. Kapitány Á., Kapitány G. (2000): *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón* ÚMK, Budapest.
86. Kapitány Á. - Kapitány G. (2002): *„Jelbeszéd az életünk” 2*. Orisis-Századvég Kiadó, Bp.
87. Kapitány Á. – Kapitány G. (1995): *„Jelbeszéd az életünk”*. Osiris—Századvég Kiadó, Budapest.
88. Karterud S., Monsen J. T.(1999): *Szelfpszichológia a Kohut utáni fejlődés*. Animula, Bp.
89. Kernberg, O. (1997): *Internal World and external Reality*. Janson Aronson, New York.
90. Kézdi B.(1990): *Módszerkombinációk krízis-paradigmában*. Medicina, Budapest In: Füredi-Buda (szerk.): *A pszichoterápia műhelyei*.
91. Kézdi Balázs (2000): *Az integráció beszéd módjai*. In: *A vallások és az európai integráció II.*, szerk. Glózer Rita, Hamp Gábor, Horányi Özséb - Bp., Balassi K., Magyar Pax Romana, Országos Főrabbi Hivatala, 2000, 153-155. p.

92. Kézdi Balázs (2001): *Identitás és kultúra*. Magyar Mentálhigiénés Szövetség Konferencia 2001. márc. Kézirat
93. Kierkegaard, S. (1986): *Félelem és reszketés*. Göncöl Kiadó, Budapest.
94. Kirkpatrick, L. A. – Shaver, P. R. (1990): *Religion conceptualized as an attachment process: another deficiency approach to the psychology of religion?* In: International Journal for the Psychology of Religion, Volume 9, Number 4.
95. Kirkpatrick, L. A. (1997): *A longitudinal study of changes in religious belief and behavior as a function of individual differences in adult attachment style*. Journal for the Scientific Study of Religion, 36 (2). 207–217. p.
96. Kohut, H. (2001): *A self analízise*. Animula Kiadó, Budapest.
97. Kopp M. – Skrabski Á. (1995) : *Alkalmazott magatartástudomány. A megbirkózás egyéni és társadalmi stratégiái*. Corvinus Kiadó, Budapest.
98. Kopp M. – Skrabski Á. (2003): *Vallásosság és lelki egészség*. Confessio, Magyar Református Egyház Figyelője, 2003/3. 6-15. p.
99. Kopp Mária – Székely András – Skrabski Árpád (2001): *Vallásosság és életminőség az átalakuló társadalomban*. Végeken Alapítvány, Budapest.
100. Kopp Mária - Kovács Mónika Erika (2006): *A magyar népesség életminősége az ezredfordulón*. Semmelweis Kiadó, Bp.
101. Kopp Mária - Skrabski Á. (1995): *Magyar lelkiállapot*. Végeken Alapítvány, Bp.
102. Kopp Mária - Skrabski Á. (1995): *Alkalmazott magatartástudomány*. Végeken alapítvány, Bp.
103. Kozma J. (2005) *Láttelel a megváltásról* Kézirat
104. László J. - Thomka (2001): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Kijárat Kiadó.
105. László János (1997): *Élettörténet és megismerés*. (Pszichológia) Scientia Humana, Budapest.
106. László János (1998): *Szerep, forgatókönyv, narratívum*.(Pszichológia) Scientia Humana, Budapest.
107. László János (1999): *Társas tudás, elbeszélés, identitás*. A társas tudás modern szociálpszichológiai modelljei. Kairon- Scientia Humana, Bp.
108. Laurencelle R. M. Abell, S.c (2002): *The relation between intrinsic religious faith and psychological well being*In: The International Journal for Psychology of Religiob, 12 (2) 109-123 p.
109. Linville, P. W. és Carlston, D. E. (1994). *Az én és a szociális megismerés*. In: V. Komlósi Annamária és Nagy János (szerk.) *Énelméletek*. Bp., ELTE, 94-146. p.
110. Loewenthal (2000): *The psychology of religion*. Oneword, Oxford.
111. Lugosi Ágnes-Lugosi Győző (1998): *Szekták. Új vallási jelenségek*. Pannonoca Kiadó, Budapest.

112. Lugosi Gy. (2006): *Szekták, kultuszok, új vallási mozgalmak*. Eszmélet folyóirat, 2006. október.
113. Main, M. – Casidy, J. (1988): *Categories of response to reunion with the parent at age 6; Predictable from infant attachment classifications and stable over a 1-month*. *Developmental Psychology*, 24., 415–426. p.
114. Markus, H. és Cross, S. (1990). *A személyközi én*. In: V. Komlósi Annamária és Nagy János (szerk.) *Énelméletek*. Bp., ELTE, 46-93. p.
115. Máté-Tóth András, Nagy Gábor Dániel (2008): *Vallásosság / változatok. Vallási sokféleség Magyarországon*. JATEPress, Szeged.
116. Mauss, M. (2000). *Szociológia és antropológia*. Osiris, Bp.
117. McAdams, D. P. (1988): *Power, Intimacy, and the Life Story*. The Guilford Press, New York, London.
118. McAdams, D. P. (1992): *The five-factor model in personality: A critical appraisal* [A személyiség ötösszetevős modellje: Kritikus felbecsülés] *Journal of Personality* [A személyiség folyóirata], 60, 329-361. p.
119. McAdams, D. P. (1995): What do we know when we know a person? [Mit ismerünk akkor, ha ismerünk egy személyt?] *Journal of Personality* [A személyiség folyóirata], 63, 365-396. p.
120. McAdams, D. P. (1996a): *Alternative futures for the study of human individuality* [Az emberi egyéniség tanulmányozásának jövőbeli lehetőségei] *Journal of Research in Personality* [A személyiség kutatásának folyóirata], 30, 374-388. p.
121. McAdams, D. P. (1996b): *Personality, modernity and the storied self: A contemporary framework for studying persons* [Személyiség, modernitás és az én meséje: Kortárs keret a személyek tanulmányozására] *Psychological Inquiry* [Pszichológiai Érdeklődő], 7, 295-321. p.
122. McAdams, D. P. (1993): *The stories we live by: Personal myths and the making of the self* [Történetek, amelyek mellett élünk: Személyes mitológiák és az én létrehozása]. New York, Morrow.
123. Mead (1973) *Pszicikum, én és a társadalom*. Gondolat, Bp.
124. Midling A. (2002): *Mentálhigiéné és pszichoszomatika* 5. Semmeweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet, 227-243. p
125. Moscovici Serge (2002): *Társadalomlélektan*. Osiris Kiadó, Bp., 417 p.
126. Nagy László (2005) *A temperamentum és a karakter összefüggései a felnőtt kötődéssel* Ph. D értekezés Pécs
127. Otto, R. (1997): *A szent*. Osiris Kiadó, Budapest.
128. Ormay Antal Pál (1981) *A társas én helye a személyiség struktúrájában* Thalassa
129. P. Tóth Béla (1996): *A valláslélektan szempontjai*. In: *Pszichoterápia V./4.* 261-277.
130. Paloutzian, R. F. (1996): *Invitation To The Psychology of religion* (2nd ed). Needham Heights, Ma, Allyn and Bacon.
131. Paloutzian, R. F. (Westmont College), James, T. Richardson. (University of Nevada, Reno), Lewis, R. Rambo. (San Francisco Theological Seminary. (1999): *Religious Conversion and Personality Change*. In: *Journal of Personality* 1999 december, Oxford 1047-1079 p.

132. Paloutzian, R.F. Westmont College Richardson, J. T University of Nevada, Reno.
133. Pargament, K. I.(2002): *Spiritual conversion: A study of religious change among collage students.*
134. Pargament, K. I. (1997): *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice,* New York, 163-187. p.
135. Pargament, K. I – Brant, C. R. (1998): „*Religion and coping*”. In: H. G. Koenig (ed.) *Handbook of religion and mental health.* Academic Press, New York, 111–128. p.
136. Pataki F.(2000): *Életesemények és identitásképzés.* Pszichológia (20) 4, 331-366. p.
137. Pataki F. (2001): *Élettörténet és identitás.* Osiris, Bp.
138. Pataki F. (1982) *Az én és a társadalmi azonosságtudat.* Kossuth Kiadó, Bp.
139. Péley Bernadette (2002): *Rítus és történet. Beavatás és kábitószerez létezmód /Pél Bp., Új Mandátum, 2002., 129 p. - (Szöveg és lélek; 3.).*
140. Péley Bernadette (2002): *Történetváltozatok - családtörténetek* In: A Magyar Pszichológiai Társaság XV. nagygyűlése. Szeged, 2002. máj. 30.-jún. 2. /Bankó Ágnes, 2002.
141. Peterson, D. W. – Amuses, A. L. (1973): *The cross and the commune: an interpretation of the Jesus Movement.* In: Glock, C. Y.: *Religion in sociological Perspective.* Wadsworth, Belmont, Ca., 397–426. p.
142. Pikó Bettina (2002): *A vallás és egészség kapcsolatának szociológiai értelmezése.* In: *Egészségpszichológia Új Mandátum Kiadó*
143. Pratkains és Aronson (1992): *A rábeszélőgéj.* AB OVO, Budapest.
144. Pressing L. (2005): *Pszichoterápia és vallás – az én-erősítés morális dimenziója.* Előadás, kézirat. II. Integratív Pszichoterápiás Konferencia, 2005. szeptember 24–25.
145. Rambo, L. (1999): *Conversion and Personality Change.* In: *Journal of Personality, Number 4.*
146. Schweitzer, F. (1999): *Vallás és életút.* Kálvin Kiadó, Budapest.
147. Smith E. R.-Mackie D. M. (2004): *Szociálpszichológia.* Osiris, Bp. 4, 5, 6, 9, 10 fejezetek.
148. Sundén, H.(1970) *BarnochReligion.* Verburn, Stockholm.
149. Starbuck, E. D. (1899): *Religious Experience Amongst a Group of Post-Graduate Students: A Qualitative Study.* In: *Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 18, No. 2. (Jun. 1979.), 164–182. p.*
150. Starbuck, E. D. (1899): *The psychology of religion.* Walter Scott, London.
151. Süle F. (1991): *Vallás vagy pszihoterápia?* Animula Kiadó, Budapest.
152. Süle F. (1996): *A Jungi mélylélektan napjainkban.* GyuRó Art –Press, Szokolya.
153. Süle F. (1997): *Valláspatológia.* GyuRó Art –Press, Szokolya.
154. Szabó Lajos, Tomka Miklós, Horváth Pál (2000): *...és akik mást hisznek?* Balassi Kiadó Bp.

155. Szenes Márta (2007): *Új vallási mozgalmakba belépett fiatalok életútjellemezői a megtérést megelőzően*. In: Puskás - Vajda Zsuzsa: *Felsőoktatásban tanuló fiatalok problémái, útkeresése, pályafejlődése a 21. század kezdetén, Magyarországon*. FETE Könyvek 2., Budapest. 23-48 p.
156. Szenes Márta (2008.): *Új vallási mozgalmakba belépett fiatalok életútjellemezői a megtérést megelőzően*. In: Máté-Tóth András-Nagy Gábor *Vallásosság változatok* JATE Press Szeged. 189-219.p
157. Szentmártoni Mihály – Benkő Antal (1984): *A lelkiélet lélektanához*. Prugg Verlag, Eisenstadt.
158. Szokolszky Ágnes (2004): *Kutatómunka a pszichológiában*. Osiris Kiadó, Budapest.
159. Tengelyi László (1998) *Élettörténet és sorseseemény* Atlantisz Kiadó Budapest
160. Török Péter (2004): *Magyarországi vallási kalauz 2004*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
161. Török Péter (2007): *És (a)mikor destruktívak?* Interdiszciplináris szakkönyvtár 5. Budapest.
162. Turner Victor (2002): *A rituális folyamat*. Osiris Kiadó, Budapest
163. Ullman, C. (1982): *Cognitiv and emotional antecedents of religious conversion*, Journal of Personality and Social Psychology, 43. 183–192. p.
164. Ullman, C. (1989): *The transformed self. The psychology of religious conversion*. Plenum Press, New York.
165. Vergote, A. (2001): *Valláslélektan*. HÍD Alapítvány, Budapest.
166. Vikár György (1980): *Az ifjúság válságai*. Gondolat, Budapest.
167. Wikström, O. (2000): *A kifürkészhetetlen ember*. Animula Kiadó, Budapest.
168. Wikström, O. *Rituálék tanulmányozása a vallások történetében*
169. Winnicott D. W. (2004): *A kapcsolatban bontakozó lélek*. ÚMK, Bp.
170. Wulff, D. M. (1997): *The Biological Foundations of Religion*, In: Psychology of Religion, Classic & Contemporary, New York.
171. Zajonc, R. (2003): *Érzelmek a társkapcsolatokban és megismerésben*. Osiris Kiadó, Budapest.