

Károli Gáspár Református Egyetem  
Hittudományi Doktori Iskola

# **A fowleri hitfejlődés-elmélet értékelése és lehetséges implikációi a homiletika, a poimenika és a missziológia területein**

Doktori értekezés

**A dolgozatot készítette:** Sitku Tibor  
Hittudományi Doktori Iskola  
Gyakorlati teológiai alprogram

**A doktori iskola vezetője:** Dr. habil. Balla Péter

**Témavezető:** Dr. habil. Siba Balázs  
egyetemi docens  
Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszék

Budapest

2022

## Tartalom

Bevezetés.....	5
1. A fejlődés gondolatától Fowler elméletéig: egy teória születése és keretei .....	9
1.1 Általános közelítések a fejlődés kérdéséhez.....	9
1.2 A hitfejlődési elmélet megszületésének körülményei .....	12
1.3 A hitfogalom Fowler értelmezésében.....	16
2. A hit fejlődésének lépcsőfokai .....	29
2.1 Dióhéjban a hitfázisok strukturális szemléletmódjának gyökereiről és jellemzőiről .....	29
2.2 A differenciálatlan vagy alapvető hit .....	33
2.3 Az intuitív-projektív hit.....	37
2.4 A mitikus-szó szerinti hit .....	44
2.5 A szintetikus-konvencionális hit .....	49
2.6 Szükséges közjáték: a negyedik fázis „eleje”? .....	55
2.7 Az individuális-reflektív hit .....	59
2.8 A konjunktív-összekötő hit .....	64
2.9 Az univerzáló hit.....	69
3. A hitfejlődési elmélet fontosabb pontjait érintő kritikák.....	75
3.1 A fowleri hitfejlődés hitfogalmával kapcsolatos kritikai reflexiók .....	76
3.1.1 A hitfogalom diverzitása és pontatlansága .....	76
3.1.2 A fowleri hitfogalom teológiai elégtelensége.....	80
3.1.3 Fowler hitfogalma a kritikák fényében.....	85
3.2 A hitfejlődés kutatásának tudományos módszertana.....	90
3.2.1 A hitfejlődési interjú mintavételi eredményeinek fontosabb aspektusai .....	90
3.2.2 A hitfejlődési elmélet kutatási módszerei kapcsán megfogalmazott kritikai észrevételek... ..	93
3.2.3 A hitfejlődési elmélet kutatási módszerei a kritikák fényében .....	97
3.3 A hitfejlődés strukturalista nézőpontjával kapcsolatos kritikák .....	100
3.3.1. Röviden a strukturalista nézőpontról.....	100
3.3.2. A hitfejlődési elmélet szerkezetét érintő kritikák .....	103
3.3.3 A hitfejlődési elmélet strukturális szemlélete a kritikák fényében.....	106
3.4 A fowleri elmélet kritikáinak összegzése .....	107
3.5 Exkurzus: a hitfogalom teológiai meghatározása és annak fejlődésben játszott lehetséges szerepe .....	109
3.5.1 A hit kifejezései és alapvető szemléletmódja az Ószövetségben és az Újszövetségben ....	109
3.5.2 A bibliai hit teológiai megközelítése és kapcsolata az emberi fejlődéssel .....	112
4. Oponens hitfejlődési teóriák.....	118

4.1 Sam Keen és a bizalomról szóló elmélet.....	118
4.2 Heinz Streib hitstílusai .....	123
4.3. James Loder: spirituális formálódás az isteni és a kontingens találkozásánál.....	127
4.4 Exkurzus: dióhéjban az Oser-Gmünder elméletről .....	130
4.5 Fowler és alternatívái – az összevetés tanulságai.....	133
5. Fowler a gyakorlati teológiában .....	137
5.1 A gyakorlati teológia mint a fowleri paradigma alkalmazási kontextusa.....	137
5.1.1 A gyakorlati teológia és az ember, mint annak érdeklődési középpontja.....	137
5.1.2 A gyakorlati teológia feladatainak megragadása.....	138
5.1.3 Milyen értelemben normatív a fowleri elmélet?.....	143
5.2 Fowler lehetséges helye a homiletikában .....	147
5.2.1 A homiletikai helyzet: a prédikátor, az igehallgatók és a befogadás aktusa.....	148
5.2.2 Motívumok az igehirdetésben a hitfejlődési elmélet alapján .....	154
5.2 Fowler lehetséges helye a poimenikában .....	157
5.2.1 A lelkigondozás általános szerepétől egy lehetséges fejlődési értelmezésig.....	158
5.2.2 Fowler helye egy lehetséges fejlesztő lelkigondozás kereteiben.....	163
5.3 Fowler lehetséges helye a misszióban .....	168
5.3.1 A Missio Dei és a tanúságtétel, mint a missziós tevékenység perspektívája.....	169
5.3.2 A fowleri hitfejlődési elméletből adódó lehetséges következtetések a posztmodern vallásos kontextusban a tanúskodás keretében.....	173
5.4 Fowler és a gyakorlati teológia normativitása: merre haladunk? .....	178
Konklúzió .....	182
Conclusion.....	186
Felhasznált irodalom .....	190
1. Függelék: a hitfejlődési interjú kérdéssora.....	205
2. Függelék: Az interjú feldolgozásának módszere.....	208
A szempontok megértése.....	208
Az aspektusok rövid leírása.....	210
„A” aspektus: Logikai gondolkodás .....	210
„B” aspektus: Szociális perspektíva .....	211
„C” aspektus: A morális ítéletalkotás.....	212
„D” aspektus: A társadalmi tudatosság határai.....	213
„E” aspektus: Az autoritás helye .....	214
„F” aspektus: A világ koherenciájáról alkotott kép alakítása .....	214
„G” aspektus: Szimbolikus funkció.....	215
A témák és aspektusok táblázata .....	215
A kódolási eljárás lépései .....	216
A válaszok kódolása.....	217

A fázis-aspektus térkép kiegészítése és értelmezése .....	218
Az átlagos pontszám kiszámítása .....	219
Az interjúértékelés megbízhatósága .....	219

## Bevezetés

Nem szükséges tudományos színvonalon szemlélődnünk ahhoz, hogy felfedezzük aényt: állandó átmenetben élő lények vagyunk. Magzati korunktól halálunk napjáig testileg-lelkileg szakadatlanul változunk, ezt a szüntelen mozgást pedig bizonyos folyamatok, természeti törvények, biológiai, szociológiai és pszichológiai erőhatások szabályozzák. Nem meglepő, hogy az ember állandóan megkísérelte megérteni és leírni ezt a dinamikát – azaz megragadni önmaga átmeneteit, tisztázni a változás lényegét, mibenlétét, megmagyarázni a folyamat milyenségét, illetve választ keresni a fejlődéssel kapcsolatos kérdésekre.

Mindez jól mutatja, hogy az emberi fejlődés témája önmagában bonyolult, a megértés érdekében számos ösvényen el lehet indulni. Ezek az ösvények ráadásul gyakran összefutnak, bizonyos kérdésekben találkoznak egymással – szakszerűbben kifejezve a téma inter- és multidiszciplináris, mely akár még olyan egymástól távol eső területek kölcsönhatását is feltételezheti, mint a biológia és a vallásszociológia.

Az én érdeklődésem azonban a fejlődés kérdése kapcsán jóval szűkebb és behatároltabb ennél. Dolgozatomban csupán egyetlen ösvényt választottam, mégpedig az ember hitfejlődésével kapcsolatos kérdés vizsgálatát, ám még ez a szükségeszerű leszűkítés is komplex megközelítésekhez vezetett. Hitünk az életünk része, és ahogy életünk egésze, úgy a hitünk is velünk együtt folyamatosan változik. Ezt az időbeli alakulást megpróbálhatjuk megragadni a fejlődépszichológia, a valláspszichológia vagy éppen a teológia, ezen belül például a poimenika vagy a pasztorálszichológia eszközeivel. Jól látható ebből, hogy amennyiben partikuláris szemlélettel közelítünk, még abban az esetben sem nélkülözhetjük a szélesebb perspektívát – egyszerűbben megfogalmazva, ha az emberi fejlődést érintő kérdések közül csakis a hitfejlődés vizsgálatára vállalkozunk, az is komplex szemléletmódot igényel.

Azért, hogy a kérdés kezelhetőbb és megragadhatóbb legyen, a hitfejlődés átgondolásához a talán legismertebb elméletet, vagyis *James W. Fowler (1940-2015)* stádiumokkal kapcsolatos elképzelését választottam. Úgy vélem a választást nem szükséges különösebben indokolni, még akkor sem, ha a hit fejlődésével más elméletalkotók is foglalkoztak (akik munkásságáról természetesen szó esik a későbbiekben). A fowleri hitfejlődés-elmélet horderejét jól mutatja, hogy a keresztény teológiában és a vallástudomány számos diszciplínájában generált hatásokat: szakmai eszmecserékhez és vitákhoz vezetett, legalább kétszáz kutatási projektet ösztönzött, amelyek újabb dimenzióit kívánták feltárni az elmélet által megfogalmazott lehetőségeknek.<sup>1</sup> Mindemellett igen szembetűnő az is, hogy Fowler munkássága milyen publikációdömpinget

---

<sup>1</sup> Parker, 2006, 337.

eredményezett: számosan írtak a hitfejlődési elméletet megalapozó kutatási program kérdőívezési technikájáról, vitatták és továbbgondolták az elmélet kiindulópontját képező hitfogalmat, vagy éppen az egyes hitfázisokat leíró elvek validitását. A témához hozzászóltak olyanok is, akik a hitfejlődés gyakorlati következményeit tartották szem előtt a pasztoráció, a gyülekezeti élet, esetleg az egyetemi közeg vagy idősgondozás kontextusai tekintetében. Fowler hitfejlődési elképzelésére annyiféle reakció érkezett, hogy azokat mennyiségük miatt is nagyon nehéz áttekinteni: nem véletlen, hogy a szisztematikusság jegyében több olyan gyűjteményes kötet látott napvilágot, melyek szakterületekre és kérdéskörökre bontva, olvasmányosabb formában igyekeztek publikálni a felhalmozott reflexiókat, illetve Fowler ezekre nyújtott válaszait is. A két talán legismertebb ilyen kötet a *Faith Development and Fowler* és a *Christian Perspectives on Faith Development* című munkák. Mindehhez még tegyük hozzá, hogy a fowleri elméletet leginkább bemutató kötet, a *Stages of Faith* eddig negyvenkét alkalommal került utánn nyomásra két kiadásban, és fél utcat nyelvre le is fordították.<sup>2</sup> Sajnos Fowler fő műve magyarul nem elérhető, ám az elmélet gerincét képező fázisok leírásainak összefoglalásai több munkában is megtalálhatók.<sup>3</sup>

Jelen dolgozatomban tehát Fowler hitfejlődési paradigmáját tekintem alapnak. A dolgozat szerkezetét úgy építettem fel, hogy a mondanivalómat öt fő fejezetre osztottam.

Az első fejezetben a témánkhöz távolról közelítve a fejlődés és növekedés alapvető kérdéseivel szeretnék foglalkozni, majd ezután – mértéktartó módon – három olyan elméletalkotó teóriájának bemutatása következik, akik a fowleri elmélet számára alapvető kontextust nyújtottak – még Fowler szerint is. Ahogy a későbbiekben látni fogjuk, a hitfejlődési elmélet gyakorlatilag Piaget, Kohlberg és Erikson fejlődéssel kapcsolatos elveinek „háromszögében” született, sőt a stádiumokban szerveződő logika maga is ezekből származik. Ugyancsak ebben a felvezető szakaszban kívánom tárgyalni, hogy Fowler egyáltalán mit ért a hit fogalma alatt – azaz tulajdonképpen mi az, ami fejlődik, amikor a hit fejlődéséről beszélünk.

A második fejezetben a hitfejlődési fázisokat kívánom leírni. Ebben a részben még nem célom, hogy az egyes stádiumokra érkezett reakciókat is feldolgozzam, sokkal inkább magát a folyamatot akarom bemutatni. A leírásban azt tartottam a leginkább célravezetőnek, ha hagyom magát az elméletalkotót szóhoz jutni: azaz többnyire Fowler munkái alapján végzem a hitstádiumok ismertetését, a megfelelő mértékű kiegészítésekkel. Így praktikusnak találtam, hogy ebben az első körben kerüljön sor *Sharon D. Parks* Fowler egyik fázisát kibővítő

<sup>2</sup> Brelsford, 2016, 5.

<sup>3</sup> A teljesség igénye nélkül érdemes lehet megnézni az alábbi könyvajánlót, amely röviden foglalja össze a fowleri fázisokat: <http://rpi.reformatus.hu/hatteranyagok/konyvespolc/fowler.pdf>, letöltés ideje: 2021.09.28

elképzelésének leírására is, mely a szintetikus-konvencionális és az individuális-reflektív fázisok közé próbál mintegy „beékelni” egy lehetséges új szakaszt. A bemutatásban utalni fogok *Robert Kegan* szelf elméletére, melyet maga Fowler is felhasznált az egyes hitfázisok ismertetésekor. Abban bízok, hogy a bemutatás által olvasóim is tiszta képet kaphatnak a hitfejlődés lépcsőfokainak egymásra épüléséről, a folyamat szerkezetéről és logikájáról, mely minden egyéb kérdésnek a bázisát képezi.

A dolgozat harmadik fejezetében már a kritikai észrevételeké, reflexióké és javaslatoké, valamint – ahol ez lehetséges volt – Fowler válaszáé a főszerep. Ahogy az előbb említettem, Fowler munkái meglehetősen sok reflexiót váltottak ki különféle szakterületek képviselőiből. Úgy gondolom az ezek közti eligazodásban az a célravezető, ha a kritikai megjegyzéseket három külön kategóriába soroljuk. Az elsőben a fowleri hitfogalommal kapcsolatos bírálatokat vizsgálom, hiszen sokak számára nem volt egyértelmű az egész vizsgálat tárgyát képező hit mibenléte az elméletalkotó megközelítése szerint. Egyszerűbben fogalmazva úgy tűnik, Fowler rendkívül diverz módon, illetve túlságosan általánosan kezeli a hit fogalmát, ezért nehezen megragadható minek a fejlődésére is gondol tulajdonképpen. A fowleri hitfogalmat kifejezetten támadták a teológia szemszögéből is – főképpen azért, mert az elméletalkotó meglehetősen kevés hangsúlyt fordított annak specifikálására, hogy a *keresztény hit* szemszögéből hogyan kell tekintenünk ezt a fejlődést. És egyáltalán: ha a hit Isten ajándéka az ember számára, akkor miként viszonyul mindehhez az a gondolat, hogy a hitet emberi jelenségként értelmezzük? A kritikai észrevételek másik csoportja az elmélet *kutatási metodikájára* vonatkozik, hiszen az elmélet háttérét biztosító felmérések gyakorlatilag csak keresztény felekezeti háttérrel rendelkezők interjúin nyugszanak – így jogosan merülhet fel a kérdés, hogyan lehet akkor egy általános hitfejlődési elméletről beszélni, mely a hitet nem szűkíti le egyetlen vallási környezetre? Ugyancsak sok kritikát kapott a fázisokról szóló elmélet struktúrája: ahogy hamarosan látni fogjuk, Fowler az emberi hit fejlődését stádium-szerűen, egymást váltó lépésekben írja le, amiből számos problematikus kérdés következik. A felvetődő problémák nemcsak kritikák megfogalmazására vezették az azokat artikuláló kutatókat, hanem az elmélet továbbcsiszolására, mondhatni fejlesztésére is.

Munkámnak ehhez a szakaszához szervesen kapcsolódik a következő rész, melyben az *opponens elméletekről* esik szó. Véleményem szerint nagyon tanulságos ezekkel a megközelítésekkel foglalkozni, nemcsak azért, mert sok elemükben világosabbá teszik, esetleg helyesbítik vagy finomítják a fowleri szemléletmód egy-egy elemét, hanem azért is, mert Fowler mellé helyezve és azzal együtt értelmezve még általánosabb képet nyújtanak az emberi hitfejlődésről. Ennek a fejezetnek tehát nagyobb léptékű célja van annál, mintsem egyszerűen

bemutassa a fowleri teóriával párhuzamosan felvetett elméleteket – azzal is foglalkozni szeretne, hogy vajon a legfontosabb hitfejlődési elméletek mely ponton találkoznak, hol érzékelhető bizonyos „összecsengés” közöttük, és ennek alapján hogyan fest az az általános kép, amit a hitfejlődésről látunk?

Munkám utolsó, ötödik fejezete veheti fel talán a legtöbb kérdést az olvasóban, melyben a fowleri hitfejlődési elmélet gyakorlati alkalmazását illetően fogalmazok meg lehetséges utakat. Kézenfekvőnek tűnt, hogy a szakasz felvezetéseként a gyakorlati teológia mibenlétét próbáljam meg értelmezni, melyhez *Richard Osmer* modelljét vettem alapul. Ezt követően három kiválasztott gyakorlati teológiai szakterület – a homiletika, a poimenika és a missziológia – kínált keretet a megfogalmazott felvetések számára, melyeket igyekeztem elhelyezni az osmeri rendszerben. Már itt fontosnak érzem hangsúlyozni, hogy a fejezetnek semmiképpen nem célja, hogy kimerítően tárgyalja a hitfejlődési elmélet és az említett három terület viszonyát, valamint az összes lehetséges problémát, mely a kapcsolódásból következhet. Szándékom inkább az volt, hogy az attitűdök szintjén mutassam meg, hogyan lehet integratívan hozzárendelni Fowler elméletét ezekhez a diszciplínákhoz – mégpedig úgy, hogy a normativitás szempontját is szem előtt tartjuk.

Reménykedem abban, hogy ez a munka olyasféle perspektívát kínál az olvasónak, ami hozzásegíti Fowler elméletének, valamint a hitfejlődés izgalmas kérdésének az áttekintéséhez, a végére érve pedig saját kérdések megfogalmazására, továbbgondolásra, továbblépésre ösztönöz. Dolgozatom maga is sokféle úton-módon ment át fejlődésen, amelyben elévülhetetlen segítséget nyújtott számomra témavezetőm, dr. Siba Balázs és tanárom, dr. Németh Dávid állandó támogatása – úgy érzem, nem vagyok képes eléggé megköszönni az általuk nyújtott segítséget! A szöveget dr. Krasznay Mónika és dr. Németh Dávid útmutatásai alapján több ponton is átgondoltam, javítottam, bővítettem (itt különösen is a hit teológiai megközelítéséről szóló exkurzusra, a normativitás fowleri megközelítésére, valamint a konklúziós részre gondolok), volt azonban olyan téma is (például a társadalomtudományok hermeneutikája és a gyakorlati teológia viszonya, a kétség fejlődésének kérdései), melyet úgy ítélt meg, hogy hatalmas új területeket nyitna a dolgozatban. Nem vonom kétségbe ezek fontosságát, mindazonáltal egy folytatólagos kutatás részét képezhetnék. Ettől függetlenül rendkívül hálás vagyok mindkét opponensi bírálatért, melyek feltétlenül egy kerekesebb és teljesebb disszertációhoz vezettek. Végül, de nem utolsó sorban hálásan köszönöm feleségem és gyermekeim segítségét és türelmét is, amit a megírás hosszú munkája alatt tanúsítottak.



## 1. A fejlődés gondolatától Fowler elméletéig: egy teória születése és keretei

Mielőtt Fowler hitfejlődési elméletének vizsgálatára vállalkoznánk, fontosnak tartom, hogy az ehhez szükséges tudnivalókból kereteket építsünk a téma köré. A keretépítés részeként elengedhetetlen megértenünk, hogyan merült fel egyáltalán Fowlerben a hit fejlődésével kapcsolatos gondolat, milyen körülmények között született meg maga az elmélet, valamint hogyan írhatjuk le a teória hitfogalmát, mely tulajdonképpen vizsgálatunk tárgyát képezi. Anélkül, hogy túl messzire kalandoznék a munkámban szemügyre vett témától, röviden a *fejlődés* kérdéséről is fontosnak tartok néhány gondolatot megemlíteni – még akkor is, ha a köznapi gondolkodásban ez a kifejezés magától értetődőnek tűnik.

### 1.1 Általános közelítések a fejlődés kérdéséhez

A fejlődés kifejezést megszámlálhatatlanul sok értelemben és kontextusban használjuk úgy, hogy talán nem is gondoljuk végig, mi állhat a fogalom háttérében. A legegyszerűbb megközelítésben a fejlődés egy olyan folyamat, melyben valami vagy valaki változásokon és növekedésen megy keresztül, melynek köszönhetően egyre fejlettebbé válik.<sup>4</sup> A meghatározásból a *folyamat* kifejezést érdemes kiemelni: a fejlődés mindig az időben történő változásról szól, ezért megérthetőségének alapvető feltétele, hogy vizsgálatának tárgyával – jelen esetben az emberrel – minél átfogóbb időkereteket szem előtt tartva foglalkozzon.

Úgy vélem általános értelemben erre talán a *fejlődéslélektan* az egyik legalkalmasabb pszichológiai szakterület, mely a fogantatástól az élet végéig próbálja leírni azokat a jellegzetességeket, melyek egy emberi lény fejlődését meghatározzák. Miller megjegyzi<sup>5</sup>, hogy a fejlődéslélektan olyan fogalmakkal is dolgozik, melyek bár szoros értelemben nem kapcsolódnak a fejlődés témaköréhez (ilyenek például az ego, a mentális reprezentációk vagy a neurális hálózatok), ám ezek is új megvilágítást kapnak, amikor az időbeli változás távlatában értelmezzük őket. Álláspontja szerint a fejlődéslélektan alapvetően három feladat megoldására összpontosít:

1. Leírja a viselkedés vagy pszichológiai aktivitás bizonyos, kiválasztott területeinek időbeli változásait. Itt gondolhatunk például a gondolkodás, a nyelvhasználat, az

<sup>4</sup> <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/development>, letöltés ideje: 2019.02.11.

<sup>5</sup> Miller, 2011, 8-10.

észlelés vagy a szociális viselkedés kérdéseire, melyek állandó változását egy általunk meghatározott időintervallum keretei között vizsgáljuk.

2. Ugyancsak vizsgálat tárgyát képezhetik bizonyos területek egymással való kapcsolatának változásai. Így a fentebb megnevezett területeket összevetve a fejlődéslélektan elemezheti például, hogyan hat egymásra egy meghatározott időperiódusban a gondolkodás és a nyelvhasználat.
3. Végül a fejlődéslélektannak meg kell kísérelnie azt is meghatározni, milyen mechanizmusok hatására zajlik *maga a fejlődés*: olyan szükséges és elégséges változók definiálásáról van szó, melyek az egymás utáni változások természetét, köznapibb szóhasználatban „menetrendjét” irányítják.

Millertől némileg eltérően Michael és Sheila Cole a fejlődés vizsgálatának módszere mögött három alapkérdés megválaszolásának vágyát látják.<sup>6</sup> Véleményük szerint a kutatás egyrészt a fejlődés *folyamatosságára* kíváncsi, azaz megpróbálja meghatározni, hogy az új tulajdonságok lassú és fokozatos, vagy inkább gyors változások egymásutánjaként jelennek meg az emberi fejlődésben. Másrészt fontos kérdésként merül fel, hogy a fejlődés *milyen források* alapján zajlik: a genetikai örökség és a környezet milyen arányban járul hozzá a folyamathoz? Végül harmadrészt a fejlődéslélektani kutatásnak az *egyéni különbségek* tisztázására is összpontosítani kell. Mivel nincs két, teljesen egyforma ember, természetes módon merül fel a kérdés, hogy a fejlődés során hogyan teszünk szert olyan tulajdonságokra, melyek megkülönböztetnek bennünket mindenki mástól.

Ha elfogadjuk a fenti megközelítéseket, a fejlődés folyamatossága trivialitásnak tűnhet számunkra, a fejlődés maga pedig elkerülhetetlennek. Az emberi személyiség szakadatlan mozgásban van életútja teljes keretében, az időközben begyűjtött tapasztalatok, valamint a tanulás útján megszerzett tudás miatt pedig szükségszerűen átmegyünk valamiféle felhalmozódáson, melyet fejlődésnek is nevezhetünk. Ahogy Rogers fogalmaz saját életútjának elemzése kapcsán, ha stabil, statikus, vagyis állandó maradt volna a személyisége, élőhalottnak nevezhetné magát – így kénytelen volt elfogadni a tényt, hogy a számos megélt zűrzavar, bizonytalanság és félelem közepette élete a kiteljesedés irányába haladt.<sup>7</sup>

Rogers vallomása azt a benyomást is kelti, hogy a fejlődési folyamat valamiféle kiteljesedés felé mutat, mely csak többé-kevésbé történik a személyiségen belüli szabályozó erők hatására, azaz csupán részben az ember döntésén múlik, ám számos kívülről érkező impulzus is

<sup>6</sup> Cole-Cole, 2006, 32, 34-35.

<sup>7</sup> Rogers, 1995, 89.

befolyásolja. Jung egyik művében<sup>8</sup> ennél erősebben fogalmaz. Álláspontja szerint a személyiség fejlődésének folyamatát senki sem viszi véghez csak azért, mert valaki azt mondja neki, hogy az nagyon hasznos. Csakis a kazuálisan ható kényszer bírja mozgásra a renyhe emberi természetet, ami a szükségeknek engedelmeskedve kap elegendő motivációt a kibontakozás irányába történő elmozduláshoz. Rogers és Jung szavai tehát összecsengenek abban az értelemben, hogy a fejlődés menetét egyikük sem nevezi valamiféle szükségképpen és feltartóztathatatlanul előretörő folyamatnak. Ám a fejlődés, ha mégis zajlik, ettől függetlenül valamiféle teljesebb állapot irányába mutat: érdemes megjegyezni, hogy amikor Fowler az „érés teóriáról” ír, az *érést* vagy *növekedést* a velünk született képességek kibontakozásaként határozza meg. Ám meg kell jegyeznünk, hogy Fowler munkájában a személyes kapacitásokra fókuszál, így kissé háttérbe szorítja a környezeti faktorokat, kivéve azokat, melyek a személy önrányításában támogató vagy akadályt képező elemként megjelennek.<sup>9</sup> Fowler esetében az érés tehát elsősorban az egyénben rejlő lehetőségek szemszögéből vizsgált jellegzetesség.

Mindehhez még érdemes lehet hozzátenni az ismert teológus-lelkigondozó *Clinebell* meglátásait is, aki ugyancsak azt vallja a növekedés-fejlődés kérdésében, hogy az a kibontakozás felé mutat. A kibontakozásra már csak azért is szükség van, mert az emberi lény rengeteg fejletlen erőforrással rendelkezik. Clinebell szerint a terápiás tevékenység középpontjában is egy olyan katalizáló eljárásnak kell állnia, ami ezt a szunnyadó potenciált beindítja. Konceptiója szerint hat olyan, egymástól kölcsönösen függő dimenziót lehet megkülönböztetni, melyek az emberi lény egészének növekedését meghatározzák:

- (1) a test,
- (2) az elme,
- (3) a más emberekkel,
- (4) a természettel,
- (5) a társadalmi intézmények világával,
- (6) és a spirituális valósággal (például Istennel) való kapcsolat.<sup>10</sup>

Clinebell álláspontja az, hogy amit egészségnek nevezünk, az nem pusztán a kórkép hiánya ezekben a dimenziókban, hanem a növekedés állandó jelenléte, ami boldogságként jelenik meg

---

<sup>8</sup> Jung, 2008,159-160.

<sup>9</sup> Fowler, 1995, 100.

<sup>10</sup> lásd részletesebben: Clinebell, 1979, 20-37.

a személy életében. A növekedés és fejlődés a fenti hat dimenzió egyikében ráadásul elősegíti a többiben való fejlődést is.

Egy másik munkájában Fowler a *fejlődés* meghatározását is megadja. Véleménye szerint a fejlődés nem más, mint váltakozások folyamata az ideiglenes egyensúlyi helyzetek és a kiegyensúlyozatlanság között, melyek végül egy nyugvópontig jutnak el. Fowler úgy látja, ez az egyensúlyokat érintő komplex folyamat több szinten is zajlik, s tulajdonképpen ezek kapcsán említhetjük meg az előbb már tárgyalt érés fogalmát is. Az érés mindenekelőtt biológiai dimenzióval rendelkezik, azután beszélhetünk a kognitív képességek, az érzelmek és az érzékenység, a morális és a szociális gondolkodás, valamint a vallási képességek éréséről is.<sup>11</sup> Kissé nehéz Fowler szemléletmódját ebben a kérdésben áttekinteni, hiszen úgy tűnik, a fejlődés, érés és növekedés kifejezéseket majdnem szinonimaként használja. Ha mégis megkíséreljük együtt megérteni őket, talán a legjobb a fejlődést fowleri alapokon úgy meghatároznunk, melyben *egymással párhuzamosan kibontakozó életterületek érési folyamatait látjuk*. Ez a kibontakozás pedig a kiegyensúlyozott és kiegyensúlyozatlan helyzetek váltakozása közepette zajlik. Egyszerűbben fogalmazva, ahogy az ember életútja előre halad, egyensúly és egyensúlyvesztés ingadozásában él, s ennek állandó ciklikusságában érik és növekedik a személyisége.

A fenti gondolatokból jól látható, hogy a fejlődés, növekedés, érés fogalmait és gondolkörét az egyes szerzők – beleértve magát Fowlert is – különféleképpen ragadják meg, mindazonáltal az eltérő szemléletmódok között közös pontokat is találhatunk. A fejlődés maga mindenképpen egy komplex időbeli folyamat, mely a személyiség kibontakozását vonja magával. Ennek a folyamatnak a része a hitfejlődés is, melyet Fowler *fázisokban* írt le elméletében. Hogyan jutott arra a következtetésre, hogy ez a metodika lenne a legjobb megoldás? Úgy vélem, az elmélet helyes megértése miatt fontos röviden kitérni az elmélet keletkezésének körülményeire is.

## 1.2 A hitfejlődési elmélet megszületésének körülményei

Harminc évvel a hitfejlődési elmélet publikálása után írt írásában<sup>12</sup> Fowler úgy fogalmazott, gyermekkorában mély hatást gyakorolt rá metodista édesapja prédikációja: amikor különféle ébredési összejövetelekre elkísérte, megérezte valamit hitének szenvedélyességéből, sőt saját megtérésélményét is az édesapjával közösen átélt tapasztalatokhoz kapcsolja.

A későbbiek során Fowler a Duke Egyetemen, illetve a Drew Egyetem teológiai szemináriumában tanult (többek között etikát és pasztorációt), végül a Harvardra került, ahol

<sup>11</sup> Fowler, 1987, 101-102.

<sup>12</sup> Fowler, 2004, 406.

egy doktori program keretében ugyancsak etikával foglalkozott. Ez volt az az időszak, amikor gondolkodásmódját mélyen formálni kezdte *Harvey Cox*, *Richard R. Niebuhr* és *Gordon Kaufman* teológiája. Disszertációját is Niebuhr etikai elképzeléseiről írta, aki a hitfogalom kialakításakor is mély benyomást gyakorolt rá, mitöbb, Niebuhr kiadatlan „Faith on Earth” című kéziratában elmélyülve kezdte el „a hit működését” tanulmányozni, mihez *Paul Tillich* „Dynamics of Faith” című kötete is hozzájárult. 1968-ban aztán meghívást kapott Lake Junaluskába, hogy egy új kutatási program keretében klerikus és laikus személyek hitét és elhívását tanulmányozza. A program megalkotója, *Carley Marney* az „Interpreter’s House” (Értelmezők Háza) nevet adta a kezdeményezésnek.<sup>13</sup> A következő két évben Marney és Fowler mintegy 150 személyt hallgattak meg, akik különféle módon és eltérő mélységben beszéltek hitéletük számukra fontos vonatkozásairól. A beszélgetések hétszer három héten át tartó szeminárium keretében zajlottak, melynek során Fowler saját bevallása szerint megtapasztalta annak erejét, amikor valaki igazán őszintén és mélyen beszél saját hitéről, illetve magáról a hitre jutásról: Schleiermacher szavait használva Fowler azt írja, „a megtérés egy hermeneutikai művészet.”<sup>14</sup> Ehhez hasonló művészet az is, amikor egyfajta hermeneutikai képesség birtokában odafigyelő hallgatással fordulunk a hitükről beszámoló emberek felé. Fowler igyekezett a kutatási programban olyan légkört teremteni, melyben az emberek őszintén feltárták saját hittapasztalataikat, személyes meggyőződéseik hátterét, vagy éppen a hitéletük során szerzett sérüléseket – s ezek között számos olyan élményt is, melyet másnak korábban még nem mertek elmondani.<sup>15</sup>

Ami azonban ezeknél is fontosabb, hogy Fowler a kellő alaposággal megismert hittörténetekben azonos mintázatok jelenlétét fedezte fel. Olyan közös pontokra talált, amit nemcsak a kutatási programot lebonyolítók, de valószínűleg maguk a kutatásban résztvevő, történeteket elmesélő emberek sem vettek észre.<sup>16</sup> Ezzel szembesülve igen hatékonyan bizonyult *Erik Erikson* fejlődéslélektani elmélete is, melynek nyolc fázisa segített Fowlernek abban, hogy az addig összegyűjtött adatokat rendszerezze. (Erikson elméletéről a későbbiekben még lesz szó.)

Az Értelmezők Házában zajló kutatásnak akkor lett vége, amikor Fowler meghívást kapott a Harvard Egyetemről, hogy térjen vissza és szervezzen oktatási programot egyházi

<sup>13</sup> Az elnevezés John Bunyan *A zarándok útja* című művéből származik: az „értelmezők háza” egy olyan hely volt, ahol a zarándokok utazás közben megpihenhettek és különféle átélésekben részesültek, melyek hozzásegítették őket utazásuk folytatásához. (Uo., 407.)

<sup>14</sup> Fowler, 1986, 275.

<sup>15</sup> Fowler, 2004, 407.

<sup>16</sup> Fowler, 1986, 276.

személyeknek. A meghívást Fowler elfogadta, s ezzel tulajdonképpen befejezetlenül hagyta az addig zajló kutatási programot – állítása szerint a tanítói pálya megkezdése és a disszertáció befejezése kényszerítő erejű faktoroknak bizonyultak számára. A „félbetört” kutatás ugyanakkor mégsem vezetett kudarchoz, hiszen a Harvardon, immár saját hallgatói körében önálló kurzust indított „Teológia, mint a tapasztalat szimbóluma” elnevezéssel, s ennek kialakításában felhasználta az Értelmezők Házában szerzett benyomásait is. Diákjai hívták fel figyelmét *Lawrence Kohlbergre*, aki akkoriban alakította ki elméletét az ember morális fejlődési stádiumaival kapcsolatban. Fowler és Kohlberg találkoztak is egymással, Fowlernek pedig hamarosan feltűnt, hogy Kohlberg módszerei mennyire hatékonyak: úgy vélte, ahogy felhasználja Piaget kognitív fejlődésről szóló elméletét, beleértve az interjú-alapú módszert, azzal Erikson előbb már említett fejlődéslélektani teóriáját is teljessé teszi.<sup>17</sup>

Piaget és Kohlberg megismerése nem pusztán újabb ismeretanyagot jelentett Fowler számára. Piaget elméletéből megértette, hogy a gyermekek gondolkodásmódja bizonyos fontos pontokon szisztematikusan eltér a felnőttekre jellemző gondolkodástól. A kettőt epigenetikai-fejlődési stádiumokon keresztül lehet összekötni egymással, melyeket egységes mintázat és struktúra jellemez. A stádiumok akkor is egyetemesnek tűnnek, ha az individuális tapasztalatok bizonyos mértékig eltérnek egymástól. A különféle fokozatokra jellemző mintázatok minden kultúrára és emberi csoportra érvényesek. Sőt, a fokozatok csakis ugyanabban a kötött sorrendben követik egymást, mégpedig megkerülhetetlenül és felcserélhetetlenül. Fowlernek úgy tűnt, hogy Kohlberg morális fejlődésről szóló elképzelése mintegy rímelt Piaget teóriájára. Kohlberg koncepciója ugyancsak univerzálisnak tetszett, hiszen – legalábbis az elmélet álláspontja szerint – a rendkívül diverz emberi kultúrákban a morális fejlődés is strukturálisan jól meghatározott lépésekben zajlik, melynek előrehaladásával az ember egyre inkább képes az erkölcsi döntéshozatalra. Fowler elmondása szerint már Piaget és Kohlberg elméletének megismerése előtt is érdeklődést mutatott a hitfejlődési kérdések iránt – mégis az látszik munkásságából, hogy ezek az elméletek döntően befolyásolták elméletalkotói tevékenységét.<sup>18</sup> Az egymásra épülő hitstádiumok koncepciójában nem nehéz felfedezni azt a szándékot, hogy Fowler saját elméletét az Erikson-Piaget-Kohlberg háromszögben kívánta elhelyezni, és azokhoz hasonló módszertannal is fejtette ki mondanivalóját.

Mindezek után Fowler úgy döntött, hogy hallgatói segítségével kialakít egy sajátos interjú-jellegű adatgyűjtési lehetőséget, melyet *hitfejlődési kérdőívnek* nevezett el. A következő három évben a diákok és a már korábban diplomát szerzett volt hallgatók segítségével 359 interjút

---

<sup>17</sup> Fowler, 2004, 409-410.

<sup>18</sup> Fowler, 1992, 3-4.

készítettek és analizáltak, melyeken Fowler legfontosabb műve, az elméletét is bemutató „Stages of Faith” (A hit stádiumai) című kötet nyugszik.<sup>19</sup> A könyvben nemcsak az elmélet gerincét képező hitfázisokról, hanem a hitfogalom tisztázásáról, az elmélet strukturális felépítéséről, és a kutatás számszerű eredményeiről, valamint a kérdőív felépítésnek módszeréről is olvashatunk.

A hitfejlődési kérdőív négy szekcióra bomlik<sup>20</sup>, és Fowler bevallása szerint olyan kérdéseket tartalmaz, melyek egyfajta „alkalmi beszélgetésre” emlékeztethetik a válaszadókat. Ebben a beszélgetésben nincsenek jó vagy rossz válaszok, hanem csakis az alany szubjektív feleletei léteznek. Az első szakasz többnyire a válaszadó életével kapcsolatos *általános tudnivalókra* kérdez rá. Azonban már itt sem pusztán életrajzi információkra kell gondolnunk (mint például a születési hely és dátum), hanem sokkal inkább olyan érzékenységet sem nélkülöző kérdésekre, melyek az alany életének egyfajta szellemi kereteit nyújtják. A célja ennek a szakasznak egyszerűen az volt, hogy a válaszokat megfogalmazók végiggondolják az életútjukat formáló és értelmező jellegzetességeket, és ezt elmondják az interjú készítőik számára. A második szekcióban olyan kérdések sorakoznak, melyek az alany *életútját formáló tapasztalatokról és emberi kapcsolatokról* szólnak. Fowler azt írja, az alapelv a szakasz mögött olyan személyek, események, kapcsolatok, lehetőségek, krízisek és különleges tapasztalatok azonosítása, melyek hatással voltak a válaszadó értékrendjének, prioritásainak és jelentéstulajdonításainak meghatározásában. Mire ennek a szakasznak a végére ér a beszélgetés, nagyjából egy óra időtartamot magában foglal.<sup>21</sup> A harmadik részben a *jelenlegi értékekről* esik szó, mely egyébként közel áll Piaget és Kohlberg probléma meghatározással kapcsolatos kutatási metodikájához. Olyan kérdéseket tartalmaz ez a szekció, melyek bár nem közvetlen módon vallásos jellegűek, mégis témaválasztásukban már szorosan kapcsolhatók a vallási kérdésekhez: életről és halálról, szenvedésről, az emberi élet céljáról, szimbólumokról, reményről, és ezekhez hasonló fogalmakról van szó az érték meghatározás keretei között. Végül az utolsó, negyedik szekcióban már direkt kérdések szerepelnek a válaszadó *vallási tapasztalatairól és felfogásáról*, beleértve az Istenről kialakított képzeteket, a vallási élményeket, vagy éppen a bűnről alkotott felfogást, sőt a hitbeli növekedéssel kapcsolatos gondolatokat is.

Jól látható a fenti négy szekcióra bontott kérdéssor alapján, hogy a hitfejlődési interjú nagy részének nincs egyértelmű kapcsolódása a vallásos értelemben vett hithez. Az interjú célja

---

<sup>19</sup> Fowler, 2004, 409-410.

<sup>20</sup> A kérdőív magyar fordítását munkám 1. Függelékében helyeztem el.

<sup>21</sup> Fowler, 1995, 308-309.

sokkal inkább az, hogy az alany gondolkodási struktúráira rávilágítson, és ennek a bőségesen feltárt keretnek a kontextusában kérdezzen rá végül a konkrét vallási jellegű felfogásra. Megjegyzendő, hogy az utolsó szekcióban szereplő, direkt módon vallásos kérdéseket olyan alany is képes megválaszolni, aki nem gyakorló tagja valamilyen vallási közösségnek, hanem a „maga módján” gyakorolja hitét. A kérdőív elkészítése felnőttek esetében mintegy két és félórás időtartamot jelenthet, melynek során nemcsak elméleti feleletekre, hanem sok gyakorlati példa megfogalmazására is érdemes felszólítani a válaszadókat. A kérdőívet, akárcsak a kiértékelési metódust több kritika is érte, melyekről dolgozatomban egy későbbi fejezetemben részletesebben is említést teszek majd.

Jelen szakaszunkat összefoglalva úgy vélem, a hitstádiumokról szóló elmélet megszületésének története jól illusztrálja, hogy a fowleri hitfogalom kialakításánál már az egész kutatási tevékenység kezdetén megjelentek a valláspszichológiai és fejlődéslélektani hatások. A fentiekből úgy tűnik, hogy Fowler elméletalkotása kezdetén, sajátos hitfogalmának megalkotásakor nem pusztán a teológiai szempontokat vette figyelembe, hanem pszichológiai megközelítéseket is alkalmazott. Ez a szándék a hitfejlődési elmélet minden kis részletét áthatja és több bírálatot is kapott, ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk.

### 1.3 A hitfogalom Fowler értelmezésében

Dolgozatomban bevezetőjében már említettem, hogy a *Stages of Faith* című kötet és maga az elmélet a megjelenése óta számos vitát, tudományos eszmecsere-t váltott ki, ráadásul az Egyesült Államokban mind a katolikus, mind a protestáns, mind a zsidó főiskolákon és szemináriumi képzésekben tankönyvvé is vált. A viták egyik kiindulópontját nem meglepő módon az a kérdés adta, hogy a kritikusok szerint Fowler nem definiálta teljesen egyértelműen, mit is ért *hit* alatt. Elkerülhetetlen, hogy Fowler hitfogalmával közelebbről megismerkedjünk, hiszen bármennyire is elmosódnak ennek a fogalomnak a határai, mégis ez áll az egész elmélet középpontjában. Mi az, ami fejlődik, amikor a hit fejlődéséről beszélünk?

Fowler már alapművének megírása előtt is foglalkozott a hit fogalmának megértésével és igyekezett olyan definíciókkal szolgálni, melyek megközelítőleg körülírják, milyen értelemben kezeli az elmélet a hitet. Egy 1974-es tanulmányában<sup>22</sup> meglehetősen egyértelműen kijelenti, hogy a hit maga *az ismeret egy formája*, mely segítséget nyújt az ember számára abban, hogy önmaga tapasztalatait értelmezni legyen képes. A hit a létezésünk aktív, kreatív és interpretatív

<sup>22</sup> Noha Fowler egy saját, korábbi tanulmányára hivatkozik, az itt tárgyalt szakasz egy későbbi, gyűjteményes kötetben jelent meg (Fowler, 1992.)



jelensége. Némi teológiai toldalékként Fowler ehhez azt is hozzáteszi, hogy a hit segítségével érthetjük meg a természetfelettihez való kötődésünket. Ez a hit bár kognitív jelenség, mégis az értelmezésben nyújtott segítségével túl elválaszthatatlanul összefonódik az érzelmekkel és az értékrend kialakításával.

Egy 1980-ban megjelent publikációjában Fowler a hitet több mondatba összesűrítve próbálta definiálni. Rendkívül bonyolult megközelítését talán úgy összegezzük, hogy a hitet ebben a tanulmányában többnyire az alkotó-ismeret folyamatának, a személy számára átfogó jelentéskeretet nyújtó jelenségnek, valamint a felsőbb értékközpontok felé mutatott elkötelezettségnek látja, mely által jelentőssé válnak a mindennapi életünk különféle mintázatai, kontextusai, kapcsolatai, valamint a múlt és a jövő is. Ez a meglehetősen bonyolult megközelítés végül ebben a mondatában összegződik: „A hit tehát az *ego* teljes alkotótevékenységének egy aspektusa.”<sup>23</sup>

Fowler nem csupán a hit fogalmát igyekszik körüljárni, hanem máris megkísérli elválasztani azt két másik fogalomtól: a *vallástól* és a *hiedelmektől*. Meglátása ugyanis az, hogy a hitfogalmat csak akkor lehet helyesen megérteni, ha bizonyos akadályokat elhárítunk az útból, melyek a fogalmat körülveszik. Az emberek előszeretettel használják a vallás és a hiedelem kifejezéseket a hit szinonimájaként, ám a hit ezeknél Fowler szerint jóval szélesebb és személyesebb jelenség.<sup>24</sup> Erőfeszítése – legalábbis részben – *Wilfred Cantwell-Smith* gondolatmenetén alapszik, aki rámutatott arra, hogy a nyugati kultúrák kontextusában a hit kifejezést négy különböző dologra szokták használni:

1. egy személyes kegyességre, mely átható módon van jelen az emberi élet során, és koherenciát biztosít annak eseményei között
2. a hiedelmek, életmódok és értékek optimális rendszerére, melyek az előbbi személyes kegyességet formálják
3. az optimális rendszer ténylegesen megvalósuló formájára, mely a történelem során személyek vagy közösségek életében megmutatkozott
4. az emberi élet és tudatosság egy általános kategóriájára – azaz „általában a vallásra”<sup>25</sup>

A fenti négy pont közül a legelső az, amely a fowleri hitfogalomhoz közel áll, és Fowler úgy véli, meg is kell azt különböztetnünk a másik háromtól, melyeknek összefoglaló néven a

---

<sup>23</sup> Fowler, 1986, 26-27.

<sup>24</sup> Fowler-Keen, 1979, 17-18.

<sup>25</sup> Fowler, 1995, 5.

„kumulatív tradíciók” elnevezést adta. Cantwell-Smith megállapításait idézve Fowler gyakorlatilag úgy véli, ezek a felhalmozott tradíciók a hit egyfajta „megtestesülései”, kifejeződései, artikulációi, melyek a múltban gyökereznek. Másként megfogalmazva, a vallás a hit „lecsapódásának” formáit mutatja (például az egyház különféle rítusaiban és liturgiájában), ahogy azok az idők során változtak és ahogyan a jelen történelmi pillanatokban látjuk őket. Még egyszerűbb kifejezéssel élve a vallás a hit gyakorlati megvalósulása szakrális tettekben. Ezen a ponton meglátásom szerint érdemes észrevenni, hogy Fowler munkássága kezdetén a hit értelmezésében helyet ad a transzcendenciának, s bár igyekszik a hitet a vallástól elválasztani, mégis egy szálon keresztül összekapcsolja a kettőt, amennyiben a vallás a hit megtestesülése. Később látni fogjuk, hogy az idő előrehaladtával a fowleri látásmód finom elmozdulást mutat, és a hit egyre inkább emberi jelenséggé válik (a transzcendencia beemelése nélkül), és még hangsúlyosabb lesz az intézményi vallásosságtól való elkülöníthetősége is. Már egy évvel a fentebb említett tanulmány után úgy fogalmaz a *Life Maps* című kötetben, hogy a hit egy *univerzális jelenség*, mely az embereket és tetteiket is jellemzi, és segít az egyénnek önmaga megértésében – akár vallásos, akár vallástalan emberről is van szó. Ugyancsak ebben a kötetben Fowler megemlíti (ahogy egyébként későbbi műveiben újra és újra megteszi ezt), hogy a hit számára nem egy *főnév* csupán (mint amikor például úgy fogalmazunk, hogy valakinek hite van valamiben vagy valakiben). A hit sokkal inkább *ige*, mely cselekvést és aktivitást fejez ki (vagyis hinni valamiben vagy valakiben), azaz dinamikát hordozó jelenség, ezen túl pedig *kapcsolati jellegű* is, mely olyasvalakire irányul, aki felé elkötelezettséget, szeretetet, reményt és bizalmat érzünk.<sup>26</sup>

Ezek a gondolatok azután megmaradnak és visszhangzanak Fowler főművében, a *Stages of Faith* című kötetben is, ahol a szerző végleg egyértelművé teszi, hogy a hitfogalmat nem a teológiában vagy a keresztény közbeszédben megszokott módon értelmezi: „A hit nem mindig vallásos a tartalmát vagy kontextusát tekintve.”<sup>27</sup> Az elmélet publikálásának idején Fowler a hitet tehát egy olyan struktúráként értelmezte, mely egyfajta dinamikus mozgásként jelentkezik az emberi életben, és megpróbálja koherenssé, jelentéssel telivé tenni azokat a jelenségeket, kapcsolatokat és viszonyokat, melyek az ember saját környezetét jellemzik. Ez a kissé elvontnak tűnő hitértelmezés abból az alapelképzelésből indul ki, hogy csak az emberi lény hordozza annak terhét, hogy rákérdezzen saját élete mibenlétére. Fowler ezen a ponton még Ernest Beckerre is hivatkozik (aki *homo poeta*nak nevezte az embert), és azt írja, mi vagyunk az egyetlenek, akik értelmet kívánunk adni önmagunk létének, ennek érdekében pedig

<sup>26</sup> Fowler-Keen, 1979, 18.

<sup>27</sup> Fowler, 1995, 4.

prioritásokat állítunk fel, célokat határozunk meg, mert így kívánunk megragadni valamit a „Nagy Képből”, ami valóságként körbevesz minket.<sup>28</sup>

Ahogy a vallás fogalmát megkülönböztette a hittől, ugyanígy jár el Fowler, amikor a *hiedelmekről* beszél.<sup>29</sup> Megjegyzi, hogy az ókori zsidó vagy keresztény ember számára az olyan mondatok, mint „Hiszem, hogy van egy Isten” vagy „Hiszem, hogy Isten létezik” erős mellébeszélésként hathattak a hitfogalom kapcsán: Isten vagy az istenek és a transzcendencia létezését adottnak tekintették.<sup>30</sup> A hiedelem fogalma ugyan nem nélkülözi a transzcendencia létezésébe vetett hitet, de nélkülözi azt a mély bizalmat és kapcsolati jelleget, mely a kapcsolódást keresi a transzcendenciahoz. Míg a hit – ahogy korábban láttuk – egyfajta életcél és jelentést nyújtó valóság, mely a végső értékekbe vetett bizalom, addig a hiedelem jó esetben a vallások tanításainak és dogmáinak validálása, mintegy „igaznak tartása” lehet.<sup>31</sup> Talán érdemes hozzátenni, hogy a hiedelmek tipikusan vallásos jellegű képzetekként jelennek meg, sőt sokszor babonába hajló magyarázatokat kínálnak bizonyos jelenségekre.<sup>32</sup> Mindazonáltal a hiedelemnek ez a kissé talán barátságtalan megközelítése nem az egyetlen lehetséges értelmezés – ám Fowler elméletének helyesebb értelmezése érdekében jómagam most ennél a változatnál maradok.<sup>33</sup>

A fowleri hitfogalom kialakításában – még akkor is, ha az a hitet nem kifejezetten teológiai értelemben vizsgálja – két teológus, Paul Tillich és H. Richard Niebuhr is szerepet játszott. Fowler jól ismerte Tillich *Dynamics of Faith* című munkáját, mely elvetette azt a lehetőséget, hogy a hit fogalmát egyszerűen a vallással vagy valamilyen hiedelemrendszerrel azonosítsa. Tillich egészen másként beszél a hitről, könyve teljes első fejezete tulajdonképpen azt próbálja

<sup>28</sup> Uo., 4.

<sup>29</sup> Megjegyzendő, hogy az angol *faith* és *belief* szavak fordítása kissé nehézkes, mert kontextustól függően mindkettő jelentheti a hitet. Mégis, a *faith* kifejezés inkább egy bizalmi alapállásra utal Fowlernél, míg a *belief* bizonyos vallásos tartalmú, az egyén által elfogadott képzetek halmazára. Ezért utóbbi kifejezést én mindenhol hiedelemnek fordítottam, ahol Fowler használja.

<sup>30</sup> Fowler, 1995, 13.

<sup>31</sup> Schweitzer, 1999, 127.

<sup>32</sup> Ortutay (szerk.), 1977

<sup>33</sup> Így például egészen más attitűddel és szakmaisággal értelmezi a hiedelmeket Csányi Vilmos etológus és Tóth Balázs pszichológus. A szerzőpáros úgy fogalmaz, hogy hiedelemnek tartható minden olyan emberi gondolat, mely a nyelv közreműködésével az egyéntől közössége más tagjainak elméjébe jut, és ott megragad. Ebből a megfogalmazásból jól kivehető, hogy a hiedelem csoport- és társadalmi szinten működik, és nem feltétlenül vallásos konnotációjú. Csányi és Tóth azt is megemlítik, hogy a hiedelmek a beszélgetések révén cserélődnek ki egymással az elmékben: legtöbbjük valamilyen tapasztalati tényen alapszik, de bizonytalan belső érzések és emocionális állapotok is képezhetik egy-egy hiedelem magját. Szerintük hosszú távon csak azok a hiedelmek életképesek, melyek a tényekkel, a valósággal funkcionális kapcsolatban állnak. Meglátásom szerint Csányi és Tóth hiedelemértelmezése nem áll ellentétben Fowler közelítésével, hiszen ha el is fogadjuk és ennek következtében pozitívabb szemmel nézzük a hiedelmeket, azokból egyrészt továbbra is hiányozni fog az a mély bizalmi réteg, mely a hitet áthatja, másrészt egyáltalán nem tűnik dominánsnak a vélt vagy valós transzcendencia szerepe. (Csányi-Tóth, 2017, 42-43.)

körülírni, hogyan értelmezhető a hit. Fejtegetéseit a hit mibenlétéről talán így lehetne leginkább röviden összefoglalni:

1. A hit először is a *végső vonatkozási pont* az ember életében. A hit dinamikája az ember dinamikája ebben a végső érintettségben. Megjegyzendő, hogy Tillich teológusként közelít a kérdéshez, ezért a Deut 6,5-t idézi, mint bibliai példáját annak, mit is jelent amikor a hit a végső valóságra irányul.<sup>34</sup>
2. A hit, mint a végső valóságra irányuló jelenség *a teljes személyiség cselekedete*, vagy másként fogalmazva a hit a leginkább központi cselekedet, mely az ember elméjéből fakad: nem konkrét racionális funkciók tettekre váltása, és nem is valamiféle ösztönös cselekedet, hanem olyan aktus, mely egyszerre hordoz racionális és irracionális elemeket.<sup>35</sup>
3. A pusztá tény, hogy az ember képes egy végső vonatkozási pontra összpontosítani, sokat elárul a személyiségről. Főként azt, hogy az ember képes meghaladni a hétköznapi élet relatív és átmeneti tapasztalatait. Mindannyian meg tudjuk érteni a végső, semmihez sem kötött, abszolút és végtelen valóság létezésének tényét – és ez az, ami a hitet *emberi képességgé teszi*.<sup>36</sup> Fowler ezen a ponton egyébként idézi is Tillichet, aki felszólítja olvasóit, hogy (ezt a képességüket használva) azonosítsák azokat az értékeket, melyek életük középpontjában állnak. Az így beazonosított „isteni értékek” (god values) azok, melyek alapvetően karakterizálják a sorsunkat és irányítják a végső valóságra irányuló erőfeszítéseinket. Ráadásul nemcsak az önmagunkhoz, hanem alapvető kontextusainkhoz (család, munka, gyülekezet, társadalom) való viszonyulásainkat is befolyásolják.<sup>37</sup>
4. Fowler ezen a ponton továbblép Tillich szemléletmódjától és úgy összegzi azt, hogy Tillich univerzális emberi jelenséggé tekint a hitre.<sup>38</sup> Ezzel szemben azonban Tillich továbbmegy a hit értelmezésében, és éppen az előző pontban adott elmélkedése után említi meg, hogy „ahol hit van, ott a szentség tudatossága is jelen van.”<sup>39</sup> A szentség tudatában lenni pedig *az isteni jelenlét felismerését* takarja, amely a korábban már említett végső valóság tartalmához tartozik. Tillich szerint mindezt nagyszerű módon kifejezik az Ószövetség olyan narratívái, mint a pátriárkatörténetekben és Mózes

---

<sup>34</sup> Tillich, 1958, 2.

<sup>35</sup> Uo., 4-6.

<sup>36</sup> Uo., 9.

<sup>37</sup> Fowler, 1995, 4.

<sup>38</sup> Uo., 5.

<sup>39</sup> Tillich, 1958, 12.

életútjában olvasható látomások, valamint a nagy próféták és zsoltárirók tapasztalatai. Egybecseng ez kissé az ismert vallástudós Rudolf Otto klasszikussá vált *mysterium fascinans et tremendum* kifejezésével, mely a szent jelenlétének elborzasztó titokzatosságára utal.<sup>40</sup>

5. Tillich arról is beszél, ha a hitet pusztán úgy értjük, minthogy egy dolgot igaznak tartunk-e vagy sem, a kétség összeegyeztethetetlen lesz a hitünkkel. Ám ha a hitet az előzőekben megfogalmazottak szerint a végső valóságra irányuló viszonyunk értelmében látjuk, vagyis igazán érintettek vagyunk a hitünkben, akkor abban a *kétség* szükségszerűen jelen lesz.<sup>41</sup> (Erről munkám egy későbbi szakaszában, különösen is az individuális-reflektív hit fázisánál szeretnék bővebben is említést tenni.) Végül Tillich a hitértelmezés kontextusához még a hit és a közösség kapcsolatáról is beszél. Álláspontja szerint a nyelv használata nélkül a hit cselekvésképtelen és vallási tapasztalta sem létezik. A vallásos nyelvezet, a szimbólumok és mítoszok nyelvét azonban mindig *a hívők egy közössége* alkotja és nem is lehet azt megérteni igazán jól a közösségen kívül. A hitnek tehát azt kifejező nyelvre van szüksége, a vallásos nyelvezetet pedig együtt hozzuk létre. Ezért csakis egy közös nyelvet beszélő közösségben képes az ember eleven hitéletet élni.<sup>42</sup>

A fenti pontok alapján jól látható, hogy Fowler saját szándékainak megfelelően éppen a teológiai-vallási jellegű fejtegetések előtt áll meg Tillichet olvasva, és a hitet egyszerűen és elsősorban univerzális emberi jelenségként ragadja meg.

Ugyanakkor Fowler emellett Niebuhr egy kiadatlan kéziratát is tanulmányozta, és ebben olyan gondolatra bukkant, melyet „emberi hitnek” nevezett el. Niebuhr szerint a hit a bizalom és a hűség egy olyan megnyilvánulása, mellyel bizonyos realitások felé fordulunk. Ezek azok a valóságok, amelyek a lojalitásunk és az értékeink forrásának számítanak. Ez az odafordulás ugyanakkor kétoldalú: egyrészt saját belső értékeink felé irányul, másrészt az emberi kapcsolatainkban résztvevők felé. Minderre jó példa lehet Niebuhr szerint a barátság. A mély baráti kapcsolatban bizonyos értelemben hiszünk a barátunkban, mint egy olyan személyben, aki értékkel bennünket. Bízunk abban, hogy továbbra is értékesek leszünk a számára, és mi is értékeljük, valamint kifejezzük a hűségünket felé. Amennyiben a példa szerint a hit a barátságra irányul, akkor a bizalom kettős mozgását fedezhetjük fel ebben: bízom (hiszek) a barátomban,

---

<sup>40</sup> Uo., 13.

<sup>41</sup> Uo., 18.

<sup>42</sup> Uo., 24.

aki számomra az értékeim egyik forrása, és a hitem is felé irányul.<sup>43</sup> Egyszerűbben kifejezve Niebuhr meglátása az volt, hogy a hit tulajdonképpen bizalmi kapcsolatokban szerzett tapasztalatok útján növekszik vagy csökken annak függvényében, hogy ezek a kapcsolatok milyenek. A hitünk más emberek hite által formálódik, akik közel állnak hozzánk. Az „emberi hit” ezért egyfajta átfogó, egyesítő és alapvető bizalom olyan értékek középpontjában, melyek érdemesnek bizonyulnak arra, hogy az életünket koherenssé és értelmessé tegyék.<sup>44</sup>

Talán valamivel költőibben, de mégis szemléletesebben fogalmazza meg a niebuhri alapokból kiinduló fowleri hitfogalom lényegét McDargh, aki a hitet egyfajta egzisztenciális küzdelemként értelmezi. Eszerint az ember teljes életideje alatt azon fáradozik, hogy megkonstruálja önmaga számára a valóság „végső környezetét”, melynek keretében saját életdrámáját eljátssza. A létezés maga senkit sem mentesít az ilyesféle „keretteremtés” feladata alól, ám az egyes emberek és változók nagyban különbözhetnek annak tekintetében, ahogyan ezt a végső környezetet létrehozzák. McDargh mindehhez még hozzáteszi, hogy Fowler hitfogalma – talán pont azért, mert eltávolodott a teológiai meghatározások körétől – sokak számára az egész hitfejlődési elmélet vonzóságát jelenti. A liberális vallásgyakorlati hagyományokban például ez a képlékenynek tűnő definíció módot adhat arra, hogy a túlzott egyházi lokálpatriotizmus kevesebb teret nyerjen, valamint szigorúan csak egy meghatározott vallási gondolkodáshoz és gyakorlathoz kötődjön. A római katolikusok számára a fowleri hitértelmezés pedig gyógyírként szolgálhat arra a történelmi kiegyensúlyozatlanságra, ami a hitet úgy kezelte, hogy az leginkább a feltárt igazságokhoz való kegyes hozzájárulás (*fides quae creditur*).<sup>45</sup> Bárhogy is van, úgy tűnik, mintha a fowleri hitértelmezésekben mindenki megtalálhatná, amit szeretne megtalálni.<sup>46</sup>

Három évvel az alapműnek számító *Stages of Faith* című kötet után Fowler a *Becoming Adult, Becoming Christian* című munkájában újból visszatért a hit kérdéséhez, de tulajdonképpen nem mond alapvetően újat a korábbiakhoz képest. A kötet inkább elmélyíti a mai korszak meghatározó struktúráit: így kiemeli, hogy egy szcientizmussal teli időszakban élünk, mely egy szekuláris közegben fejt ki hatását. A szekuláris világ ugyanakkor a „szédítő relativizmust” is magával hozta, ez pedig darabokra törte azt, amit jelentéstulajdonításnak, vagyis az élet értelme

<sup>43</sup> Niebuhr, 1960, 16-17.

<sup>44</sup> Fowler, 1995, 5.

<sup>45</sup> McDargh, 1984, 340.

<sup>46</sup> Az újszolasztikus felfogás jellemzője volt a gondolat, hogy az isteni kinyilatkoztatás igazságait a tanítás tartalmaként (*fides quae creditur*, azaz a hitigazság, amelyet elhiszünk) kell megérteni, és ezt a megértett hitigazságot végül bizalommal igaznak tartani (*fides qua creditur*, azaz a hívő tett, amellyel hiszünk). (Werbick, 1996, 10.) McDargh véleményem szerint itt arra a magatartásra utal, amely a hitet egyfajta „rábólintásként” értelmezi és római katolikus értelemben nemcsak az isteni, hanem a tanítóhivatali megnyilatkozásokra is vonatkozik.

utáni keresésnek nevezhetünk. Mintha magát ismételné, Fowler újból kijelenti, hogy a posztmodern világban a hit már nem feltétlenül igényli az intézményes vallásosságot, és az sem szükséges, hogy kultikus formákban fejeződjön ki. Sőt, a hit korunk felfogásában emberi jelenséggé vált, egyfajta szolipszisztikus megközelítésben is kezelendő tényező lett.<sup>47</sup>

Az 1991-ben napvilágot látott *Weaving the New Creation* című művében Fowler többnyire az eddig elmondottakat ismétli, megerősítve, hogy a hit alapvetően emberi jelenség. Ettől függetlenül mégis megpróbál egy finomabb megközelítést nyújtani a hit kapcsán, amikor annak három dimenziójáról beszél. *Egyrészt* úgy látja, a hit a személyes bizalom és hűség dinamikus mintázata, amely bizonyos központi értékek felé irányul. Ezek a fókuszban álló értékek az egyén szeretetét és odaadását igénylik és bizonyos szabályozó erővel rendelkeznek az életében. *Másrészt* a hit az erő és valóság valamely szimbólumai felé mutatott lojalitás, melyre azért van szükségünk, mert véges emberi lények vagyunk egy veszélyekkel teli világban. Márpedig egy olyan korlátozott lehetőségekkel rendelkező lény, mint az ember, mindig keresi annak a módját, hogyan tudja megtalálni a számára biztonságot és eligazodást nyújtó pontokat – melyekre mint erős kapaszkodókra irányul a hite. *Harmadrészt* pedig a hit bizalom is olyan lényeges „mestertörténetekben”<sup>48</sup>, melyek egyfajta vezérfonalként irányítják az életünket.<sup>49</sup> A meglehetősen rejtélyes megfogalmazás alatt Fowler tulajdonképpen *Eric Berne* egyik személyiségnövekedésről szóló munkájának állítását érti. Berne meglátása szerint az emberi életet játszmák sorozataként is leírhatjuk és értelmezhetjük. Ezek a játszmák egy jól meghatározható és kiszámítható kimenetel felé haladnak. Ráadásul a játszmák gyakran ismétlődő megoldásokat tartalmaznak és rejtett motivációkkal is rendelkeznek.<sup>50</sup> Nincs most lehetőségünk arra, hogy elmélyedjünk a Berne által publikált tranzakcióanalízisben és a játszmák lélektanában: Fowler szempontjából most elegendő annyit látnunk, hogy a hit valamiféle bizalomteljes „ráhagyatkozás” arra a sorsszerű és kiszámítható kimenetelre, mely az egész emberi életet, mint egy narratívát áthatja. Ugyanakkor ezt mégsem azonosíthatjuk a játszmákkal, amelyet rejtett szándékok és nyereségvágy jellemez: a hitben megélt mestertörténet nem a nyereségvágy kielégítéséről szól, hanem irányt ad, bátorságot nyújt és reményt az élettörténet megéléséhez.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Fowler, 1984, 51.

<sup>48</sup> Némileg nehézkes lefordítani a Fowler által alkalmazott kifejezéseket. Beszél „shared master story”-ról és „core storyról” – vagyis egy olyan forgatókönyv-szerű történetről, mely egyfajta „központi magként” meghatározza az ember sorsát.

<sup>49</sup> Fowler, 1991, 101.

<sup>50</sup> Berne, 1964, 48.

<sup>51</sup> Fowler, 1991, 101.

Áttekintve az eddig bemutatott közelítéseket meglehetősen diverz kép tárulhat az olvasó elé. *Timothy Paul Jones* megkísérelte összeszedni milyen értelemben is értheti Fowler a hitfogalmat, amit vizsgálni kíván. Álláspontja szerint tehát Fowler...

- (1) ... a hitre az értékek középpontjaként tekint, mely rendet és koherenciát nyújt az egyén számára
- (2) ... egy személy vagy csoport válaszát jelenti, melyet a transzcendens értékek kapcsán megfogalmaz, ahogy azokat a kumulatív hagyományokon keresztül megragadja
- (3) ... egy olyan alkotóképességet, amelynek segítségével az egyén a jelentés átfogó keretét létrehozza.<sup>52</sup>

Paul Jones három pontja közül meglátásom szerint a második legalábbis kérdéses lehet, mivel Fowler meglehetősen keveset foglalkozik a transzcendenssel és a kumulatív hagyományokkal. Sőt, ahogy a korábbiakban láthattuk, ezeket a hagyományokat Fowler nem is annyira hit, hanem inkább a vallás (religion) fogalmához köti. A kumulatív tradíciókban csapódik le mindaz, ami a hittel kapcsolatban megragadható. Véleményem szerint a hitfogalom ilyen rendkívül sokoldalú és széttartó kezeléséből néhány dolgot egészen biztosan megállapíthatunk. Ezek a következők:

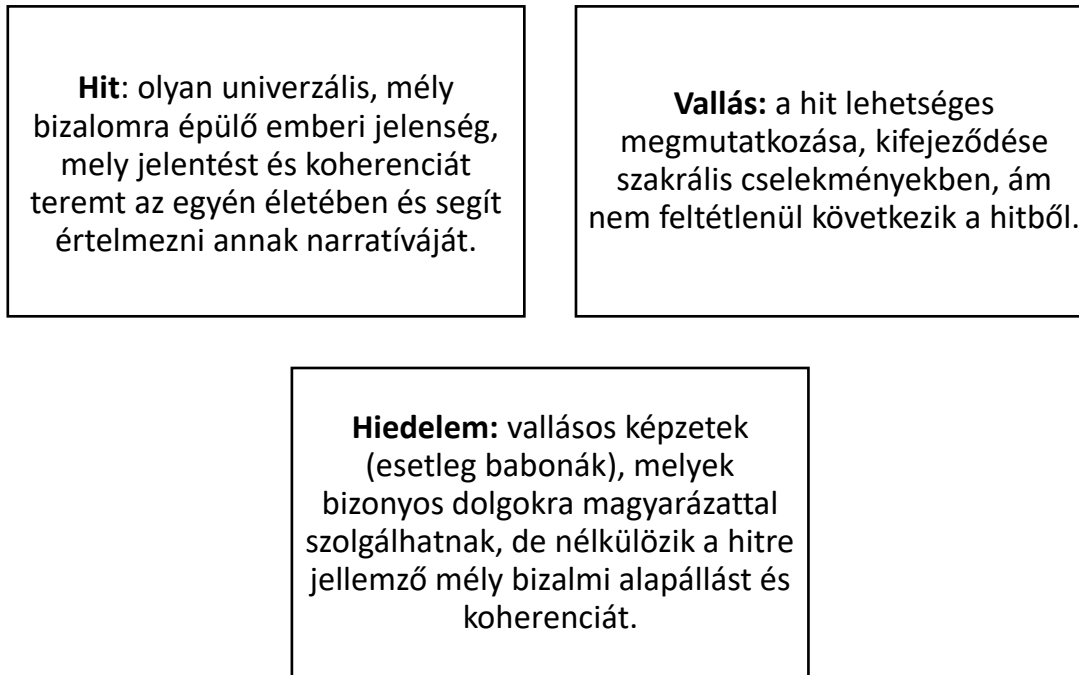
- Fowler a hitre *alapvetően univerzális emberi jelenségként tekint*, és megkülönbözteti azt a hiedelemtől és a vallástól.
- A hit *bizalmi kötődés* bizonyos értékek, valamint az erő és a valóság meghatározott szimbólumai felé, melyek segítenek az egyénnek kapaszkodópontokat találni és eligazodni az életben.
- A hit bizalom abban a „*mestertörténetben*”, mely egy jól meghatározható végpont felé halad.
- Végül pedig a hit az *életünknek jelentést nyújtó, az élet különféle részei között koherenciát biztosító tényező*.

Ha a fentiek alapján megkíséreljük nagyon röviden összegezni mit is jelent Fowler számára a hit, valamint mit takar a hiedelem és a vallás, azt leginkább talán a következő módon tehetjük meg:

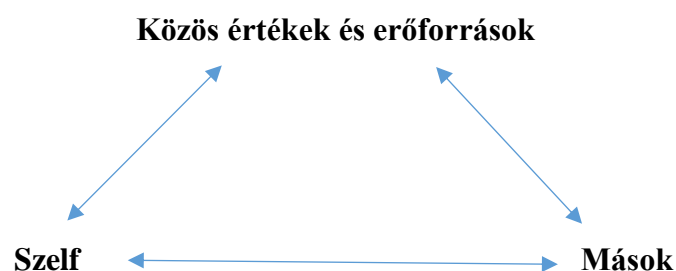
---

<sup>52</sup> Paul Jones, 2004, 346.





A Fowler által így leírt hitnek természetesen strukturális tartalma is van. Amikor Fowler a hit fejlődéséről beszél, azt is szükségesnek látja feltárni, milyen kapcsolatban áll a hit a „szelf”-fel, vagyis a személyiség magjával. Nyilvánvaló, hogy az ember önmagáról alkotott képének változása azon az alapvető tényen nyugszik, hogy mindannyian szociális lények vagyunk. Az érés és növekedés folyamatában, a különféle interakciók során alakítjuk ki saját egyéniségünket: reflektív személyekké válunk, akik másokhoz kapcsolódnak – írja Fowler.<sup>53</sup> A hitet tehát bizonyos értelemben *kapcsolatként is szemlélnünk kell*, mely a másokhoz való kötődésünk képességét takarja. Ha a hitről kapcsolatként beszélünk, akkor észre kell vennünk, hogy tulajdonképpen három pólust köt össze egymással: a szelfet, bizonyos konszenzuális értékek és erőforrások rendszerét, és a másokkal való kapcsolatunkat. Ezt a három pólust triadikus formában a következőképpen ábrázolhatjuk:



<sup>53</sup> Fowler, 1996, 20.

Az önmagunkkal és a másokkal való kapcsolatunk tehát együtt kötődik – jó esetben kölcsönös bizalommal – bizonyos értékekhez és jelentésekhez. Ez az értékrendszerhez való kötődés biztosítja a hit dinamikáját. Fowler szerint számos triadikus kapcsolat hatja át az életünket: minden szerepkör, melyben meg kell felelnünk, minden fontos érintkezésünk másokkal, valamint minden intézmény és szervezet, melynek részei vagyunk persze ugyanazon cél felé irányul, és közös értékek, narratívák és remények jellemzik. Az identitásunk és a hitünk összefogja ezeket a diverz szerepeket és kontextusokat egyetlen, integrált és működőképes egységbe.<sup>54</sup>

Kérdés azonban, hogyan képes a hit és az identitás olyasféle kohéziós erőt létrehozni, amely ezt az egységbe szerveződést megteremti. Erre a kérdésre Fowler szerint többféle választ is adhatunk:

- (1) Talán mindannyian „sokféle szelffel” rendelkezünk, és amikor egyik szerepkörből vagy kontextusból átlépünk egy másikba, ezek mintegy újraformálják az aktuális identitásunkat.
- (2) Esetleg a sokféle szerepkör és kontextus ellenére létezik egy „mesteridentitásunk”, amely a közös értékekhez és erőforrásokhoz alkalmazkodik, és így bizonyos értelemben beárnyékolja a többi triadikus kapcsolatot.
- (3) Előfordulhat az is, hogy az identitásunk eléggé flexibilis és integratív, hogy egységesítse a szelfet azokban a szerepkörökben és kapcsolatokban, melyekkel rendelkezünk.<sup>55</sup>

Ez a három lehetőség a hit és identitás kérdésének háromféle kapcsolati szemléletmódját teszi lehetővé.

A posztmodern kor kihívásairól szóló késői írásában<sup>56</sup> Fowler említést tesz arról, hogy már kutatásai első szakaszában (1972-ben) felvázolt egy strukturális aspektusokat magában foglaló elképzelést, mely segít szétválasztani és megérteni azokat a dinamikus összetevőket, amelyek a hitet alkotják. Erről később *Stephen Parker* készített egy jól áttekinthető összefoglalást, mely nemcsak a fowleri hitfogalom tartalmát vázolja fel annak különféle struktúráiban, hanem arra is ráirányítja a figyelmet, hogy az egyes összetevőket Fowler mely kognitív-strukturalista elméletalkotóktól kölcsönözhetette, illetve bemutatja az adott komponens fejlődési lehetőségeit is.<sup>57</sup> Ennek értelmében a hitet a következő struktúra szerint kell elképzelnünk:

---

<sup>54</sup> Fowler, 1995, 19.

<sup>55</sup> Uo., 19.

<sup>56</sup> Fowler, 2001, 161.

<sup>57</sup> Parker, 2006, 338.

Strukturális elem elnevezése	Forrás	Fejlődési lehetőség
<b>Logikai képesség</b>	<i>Piaget</i>	A fejlődés útja a világ egy „logika előtti” megértési módjából indul, és egy jóval konkrétabb és absztrakt logikai megértés felé mutat
<b>Perspektíva kialakítás</b>	<i>Selman</i>	Annak a képességnek a kibontakozása, mely az „egydimenziós” (egocentrikus) perspektívából indul, és egyre inkább lehetővé teszi egy esemény vagy tapasztalat több szemszögből való értelmezését
<b>Morális döntéshozatal</b>	<i>Kohlberg</i>	A fejlődést az jelenti, ahogy az egyén egyre inkább képessé válik erkölcsi döntésekre, és ezeket a döntéseket is egyre differenciáltabban látja
<b>Társadalmi tudatosság</b>		Olyan tulajdonság, mely rámutat arra, hogy az egyén mennyire inkluzív vagy exkluzív módon vonja meg szociális kapcsolatait határait. A fejlődést az egyre nagyobb befogadás jelenti
<b>A döntéshozatal helye</b>		Olyan tulajdonság, mely a külsőtől egyre inkább a belső hatásokra történő döntéshozatal fejlődését jelenti
<b>A valóságról alkotott tudatos kép</b>		A fejlődést az jelenti, amikor az egyén saját élete értelmének kérdését egyre nagyobb tudatossággal képes megragadni és rendszerbe szervezni
<b>Szimbolikus funkció</b>		Olyan tulajdonság, mely a szimbólumok érzékelését és kezelését jelöli. A fejlődést az jelenti, ha az egydimenziós alkalmazástól (a szimbólumnak csak egyetlen jelentése van) a multidimenzionális alkalmazás felé mozdul a gondolkodás, illetve a demitologizálás irányába

(Saját szerkesztésű táblázat)

A fenti táblázatból jól látszik, hogy az utolsó négy strukturális elem Fowler saját meglátásain alapszik. Amikor a hit fejlődéséről beszélünk, fowleri értelemben a fenti komponensek elmozdulásaira, változásaira és formálódására gondolunk. A hitfejlődés mind a hét struktúra olyan változását takarja, amely egy nagyobb komplexitás és teljesség irányába mutat.<sup>58</sup>

Természetesen ez előzőekben bemutatott hitfogalmat számos kritika érte, melyekkel egy későbbi fejezetben foglalkozom. Munkám most következő szakaszaiban azonban ezzel a

<sup>58</sup> Uo., 337.

hitfogalommal dolgozom, mely az előbbieken felvázolt strukturális sajátosságokkal rendelkezik.

## 2. A hit fejlődésének lépcsőfokai

Fowler elmélete a strukturális fejlődéselméletek közé tartozik, amely a hit fejlődését egymást követő fázisokban értelmezi. Mindösszesen hét fázisban írja le a hitfejlődés egyes szakaszait, adott esetben kiemelve és bemutatva azokat a faktorokat, melyek a konkrét fázisokban a továbblépés gátjainak vagy éppen előmozdító tényezőinek számítanak. Ugyanakkor az elméletalkotó maga is megjegyzi, hogy bár elmélete felépítését és logikáját tekintve igazodni kívánt Kohlberg morális, Piaget kognitív, és Erikson pszichoszociális teóriáihoz, hiba lenne az általa felvázolt lépcsőfokokat pusztán a hit kognitív vagy morális fázisainak tekinteni, melyekhez némi „vallási tartalom” vegyült. Noha a hitfejlődési elmélet megfelel a strukturális fejlődéselméletek fázisokat bemutató szisztémájának, többről szól annál, mintsem a meglévő teóriák vallási egybegyűrésát kellene felfedeznünk benne. Mielőtt rátérnék a konkrét fowleri fázisok ismertetésébe, fontosnak látom hogy egy rövid kitérő keretében a strukturális látásmódról általában is tájékozódjunk, mely az egész elmélet felépítésének háttérében áll.

### 2.1 Dióhéjban a hitfázisok strukturális szemléletmódjának gyökereiről és jellemzőiről

Jogosan merülhet fel a kérdés az olvasóban, vajon mennyire praktikus egyáltalán fázisszerű megközelítésben értelmezni az emberi hitfejlődést? Az bizonyosnak tűnik, hogy a strukturális szemléletmódnak számos előnye kínálkozik, és a felhalmozott kutatások alapján képes rámutatni azokra az általánosnak tűnő folyamatokra, melyek a gyermekkortól a felnőttkoron át az időskorig karakterizálják az emberek hitfejlődését. Ugyanakkor egyet kell értenünk azokkal a kritikai megjegyzésekkel is, miszerint a fejlődési fokok sémájára épülő elméletek vakká tehetnek bennünket a szokásostól eltérő hitfejlődési jelenségek felismerésére – vagyis az általános törvényszerűségek leírása közben az egyedi esetek mintegy elsikkadhatnak a háttérben.<sup>59</sup> Minden nehézség ellenére azonban a fázis-alapú teóriák sikeresnek tekinthetők a hitfejlődés értelmezésének piacán, hiszen számos ilyen elmélet létezik. (Ezekről a dolgozat későbbi szakaszaiban teszek említést.)

Fowler elmélete az emberi hitfejlődés kibontakozó folyamatát olyan lépések sorozataként értelmezi, melyekben minden új fázis magában foglalja és továbbviszi a korábbi fázisok tartalmát.<sup>60</sup> Fontos megemlíteni, hogy a strukturalista fejlődéselméletek az *interakcióra* épülnek. Ez azt jelenti, hogy a hitfejlődés alanyát képező személyek nem passzív szereplők,

<sup>59</sup> Spilka és tsai., 2003, 85.

<sup>60</sup> Fowler, 1995, 100.

akkal egyszerűen „megtörténik” a hitfejlődés a környezet bizonyos hatásainak köszönhetően. A pszichológia behaviorista elméletei, például Skinner teóriája valóban úgy közelít a fejlődés kérdéséhez, hogy annak okai „túlnyomóan exogének, azaz a környezetből, elsősorban azoktól a felnőttektől erednek, akik jutalmaznak és büntetik a gyermek cselekedeteit.”<sup>61</sup> A környezeti tanulásra építő szemléletmódban az érésre és növekedésre egyfajta organikusan programozott lehetőségként tekintenek. Ez talán egy kissé merev szemléletmódnak tűnhet, habár meg kell jegyeznünk, hogy Fowlertől sem teljesen idegen: egyik könyvében ugyanis megjegyzi, hogy álláspontja szerint az ember genetikusan rendelkezik azzal a potenciállal, hogy Istennel kapcsolatba léphessen – noha a potencialitás természetesen még nem maga a megvalósítás.<sup>62</sup> Ettől a megjegyzéstől eltekintve a fowleri szemlélet azonban alapvetően mégiscsak azt a nézetet képviseli, hogy a fejlődést egy *aktív tárgy* és egy *dinamikus környezet* kölcsönhatásaként szükséges látni, azaz az ember nem passzív részese annak. Ezt a gondolatot fejtegetve Fowler azt mondja, hogy maga a fejlődés annak eredménye, amikor egyensúlyt kívánunk teremteni a kettő között. Miért van erre szükség? Fowler szerint az egyensúlyteremtési kísérlet azért történik, mert a személy érésének bizonyos tényezői és a környezet bizonyos változásai megzavarják az addigi balanszot. A növekedés és a hitfejlődés, mint a kibillentett egyensúly visszaállítására tett erőfeszítés, az életkrízisekre és az ezekből fakadó kihívásokra adott reakciókban gyökerezik. Az egyensúly felborulása tehát az, amely megköveteli az egyéntől, hogy változtassa meg annak a módját, ahogyan addig szemlélte és megélte a hitét.<sup>63</sup>

A krízispontok mentén kialakuló fejlődés elképzelésében nem nehéz felfedezni Erikson elméletének alapvonásait. Valóban, maga Fowler is kijelenti: „Kezdetben hajlamos voltam azt feltételezni, hogy a hitfejlődés fázisai nagyban párhuzamosak Erikson stádiumaival.”<sup>64</sup> Azt is megjegyzi, hogy az eriksoni fázisok közötti váltás, valamint az elméletben szereplő krízispontok egyfajta „útikalauzként” szolgáltak annak megértésében, hogyan változhat a hit egy személy teljes életciklusában. A krízisek jó része ráadásul *előre megjósolható*, azaz az Erikson által felállított paradigma, amely a bizalom, az autonómia vagy éppen a kezdeményezőkézség kulcspontjai köré épül, minden ember fejlődésének bizonyos életkori szakaszaira jellemző. Megjegyzem, némiképp furcsának tűnik számomra, hogy Fowler ilyen mértékben helyt adott Erikson elképzeléseinek, hiszen a szükségszerűen bekövetkező

---

<sup>61</sup> Cole-Cole, 2003, 57.

<sup>62</sup> Fowler, 1987, 54.

<sup>63</sup> Fowler, 1995, 100-101.

<sup>64</sup> Uo., 106.

krízispontok elve éppen a fentebb már említett organikus programozottság elképzeléséhez áll közelebb, amitől pedig Fowler alapvetően idegenkedik.

Strukturális fejlődéelméletének kidolgozása során azonban nemcsak Eriksontól merített gondolatokat. Módja volt találkozni Daniel Levinsonnal is, aki saját művében<sup>65</sup> az emberi életet metaforikus képpel évszakokra bontva szemlélte. Levinson egész pontosan három fogalmat használt elmélete kifejtéséhez: életciklusról, élettartamról és életútról is beszélt. Az *élettartam* sajátos szemléletében a legegyszerűbb, mert az csupán a születéstől halálig tartó időszakra utal. Az *életút* ennél már komplexebb kifejezés, hiszen az egyén életének folyamára-áramlására mutat az idő sodrában: magában foglalja a különleges eseményeket, az emberi kapcsolatokat, a törekvéseket, az eredményeket és a kudarcokat is. Elméletében Levinson tulajdonképpen az életút vizsgálatára vállalkozik. Ugyanakkor azt is állítja, hogy az *életciklus* az előző kettőtől elkülöníthető fogalom, amely rámutat a tényre, miszerint az életút egy sajátos karakterrel rendelkezik és egy alapvető folyamatot követ végig. Ez a folyamat egy utazáshoz vagy az évszakok váltakozásához hasonlít, azaz periódusok és fázisok szekvenciájaként jelenik meg az életút során. Az életünk „évszakainak” mindegyike önálló és a többitől megkülönböztethető karakterjegyekkel bír még akkor is, ha természetesen vannak közös pontjaik a megelőző és következő szakaszokkal.<sup>66</sup>

Fowlert láthatóan megragadta az a gondolat, hogy a lét és az idő mélységesen összeköthető a szelf bizonyos tapasztalataival. Állítása szerint azt is megtanulta Levinsontól, hogy a különféle fázisokat (vagyis az „évszakokat”) érzékeny változó értékek, valamint intenzív átmenetek halmazaként kell látni. Az átmenet pedig egyik szakaszból a másikba elkerülhetetlen és szükségszerű dolog.<sup>67</sup>

Mindezt összegezve azt mondhatjuk, hogy a fowleri hitfejlődési elmélet strukturális kialakításában Erikson és Levinson meglátásai ugyancsak szerepet játszottak, a korábban már említett Piaget és Kohlberg mellett. A hit fejlődésének egyes stádiumait Fowler meg is kísérelte e két elméletalkotó elképzeléseihez hozzáigazítani, amit a következő ábrán lehet a legjobban szemléltetni:

---

<sup>65</sup> Fowler nemcsak olvasta a *Seasons of a Man's Life* című könyvet, de lehetősége volt együtt is dolgoznia a szerzővel.

<sup>66</sup> Levinson, 1978, 5-6.

<sup>67</sup> Fowler, 1995, 110.

Levinson	korszakai	és	Fowler hitfázisai
<b>Erikson pszichoszociális stádiumai</b>			
<i>Csecsemőkor, gyermekkor és serdülőkor</i>			
Bizalom vagy bizalmatlanság			Differenciálatlan hitfázis (csecsemőkor)
Autonómia vagy szégyen és kétség	}	}	1. intuitív-projektív hit (korai gyermekkor)
Kezdeményezés vagy büntudat			2. mitikus-szó szerinti hit (iskoláskor)
Teljesítmény vagy kisebbség			3. szintetikus-konvencionális hit (serdülőkor)
Identitás vagy szerepkonfúzió			
<i>Fiatal felnőttkor</i>			
Intimitás vagy izoláció			4. individuális-reflektív hit (fiatal felnőttkor)
<i>Felnőttkor</i>			
Alkotóképesség vagy stagnálás			5. konjunktív hit (felnőttkor)
<i>Időskor</i>			
Integritás vagy kétségbeesés			6. univerzális hit (időskor)

(Saját készítésű ábra)

Az ábra bal oldalán a dőlt és aláhúzott kifejezések a Levinson által megadott korszakokat, míg a normál betűk az eriksoni krízispontokat mutatják. A jobb oldalon az ezekhez igazodó fowleri hitfázisokat láthatjuk.

A fenti összevetés után Fowler megjegyzi, hogy a hitfejlődés egyes stádiumait nem szabad egy személy „eredményességi skálájaként” értelmezni<sup>68</sup>: a fázisok leírásai nem egyfajta edukációs vagy terápiás céllal születtek meg, mint amelyekkel sürgetni lehet az embereket a fejlődésben. A pszichoszociális korszakokkal társítva a hitfejlődési lépcsőfokok inkább csak megmutatják, hogy az idő és az életben történő előrehaladás mennyire szükségesek a hitbeli fejlődés szempontjából.<sup>69</sup>

A következő szakaszban áttekintem a Fowler által leírt hét hitfejlődési lépcsőfokot. Áttekintésem elsődleges célja egyelőre a bemutatás lesz, azaz alapvetően hagyom Fowlert megszólalni, szükségszerűen kiegészítve más szerzők olyan meglátásaival, melyek az adott hitfázis megértését elmélyíthetik vagy más nézőpontból szemlélve gazdagíthatják, esetleg kérdéseket vetnek fel velük szemben. A fowleri stádiumokra érkezett kritikai reakciókról többnyire ezt követően fogok említést tenni.

<sup>68</sup> „The faith stages soon to be discussed are not to be understood as an achievement scale by which to evaluate the worth of persons.” (Fowler, 1995, 114.)

<sup>69</sup> Uo., 1995, 114.



## 2.2 A differenciálatlan vagy alapvető hit

Ha képszerűen kívánjuk kifejezni, mindannyiunk hitbeli zárandokútja a születésünkkel kezdődik. Az anyaméhben történő formálódást követően hirtelen egy új környezet részévé válunk, az új környezet pedig alkalmazkodást kíván tőlünk. Fowler gondolkodására ebben a szakaszban nagy hatást gyakoroltak a pszichiáter és pszichoanalista *Daniel Stern* korai gyermekkoráról szóló meglátásai. Stern több dologban is felkeltette Fowler figyelmét. Először is, képzett szakembernek tűnt, aki orvosi háttérrel rendelkezik, és olyan pszichoanalitikusok hagyományaira támaszkodik, akik megkísérelték rekonstruálni a gyermekkor bizonyos élményeit retrospektív módon, felnőtt páciensek segítségével. Másodszor Stern laboratóriumi kutatásokat és más megfigyeléseket is folytatott fiatal gyermekekkel, melyek különösen is gazdaggá és szuggesztívá, vagy ahogyan Fowler fogalmaz „igazán három dimenzióssá” teszik a kisgyermekkorral kapcsolatos elképzeléseit. Harmadszor pedig Stern kutatásai értékes meglátásokat tartalmaznak a pre-potencialitás kérdése kapcsán, vagyis jól rávilágítanak azokra az előzetes készségekre, melyek veleszületett módon jellemeznék egy gyermeket.<sup>70</sup>

Az alapvető nehézség természetesen az, hogy a magzati időszakról egyikünknek sincsenek közvetlen és kiértékelhető tapasztalatai. Stern úgy fogalmaz, hogy eltűnődhetünk a kérdésen: vajon „személyes univerzumunk” kezdetei ahhoz hasonlóak lehetnek-e, mint az első néhány óra az Ősrobbanás után? Egy különbséget máris észrevehetünk: míg a fizikai Univerzum csak egyszer jött létre, az interperszonális univerzumot a kisgyermek folyamatosan újraalkotja magában – noha ennek a belső alkotói folyamatnak az eseményei elérhetetlenek számunkra.<sup>71</sup> Stern éppen ezért azt javasolja, hogy mivel direkt tapasztalatokra nem tehetünk szert, munkahipotéziseket kell felállítanunk arról, hogyan történhetnek ezek a belső folyamatok.

Fowler számára megragadók voltak Stern kutatásai, melyek a fentebb már említett „veleszületett pre-potencialitásról” szóltak. A Fowler által alkotott kifejezés első fele („veleszületett”) arra utal, hogy a gyermek világrajövetelekor bizonyos genetikailag adott képességekkel rendelkezik, a „pre-potencialitás” pedig azt jelenti, hogy mindemellett olyan készségeket is birtokol, melyek segítségével képes kapcsolatokat létrehozni az adott környezetben, a közös jelentések kialakításának folyamatában. Fowler megjegyzi, hogy ezek az előzetes adottságok nem jelentik azt, hogy a fejlődés és kialakítás műveletei automatikusan zajlanak vagy genetikusan teljesen meghatározottak lennének. Inkább úgy kell értenünk, hogy a pre-potencialitás készsége nyitottá teszi a gyermeket, hogy a környezete mintegy

<sup>70</sup> Fowler, 1996, 25-26.

<sup>71</sup> Stern, 1998, 3-4.

„aktiválhassa” és katalizálja a fejlődését.<sup>72</sup> Stern négyféle önértékelésről ír művében<sup>73</sup>, s ezek magyarázatok adott esetben eltérő képet nyújtanak számunkra ahhoz képest, mint amit Erikson és Piaget, vagy akár Kegan szelfelmélete adott<sup>74</sup>. Utóbbiak szerint a gyermek egyfajta differenciálatlan entitás a saját környezetében, aki együtt él édesanyjával, édesapjával és a világ különféle objektumaival – de nem foglalkozik azzal, hogy szüleit és a többi objektumot elválassza saját szelfjétől. Bár Kegan úgy fogalmaz, hogy ez a *korporatív szelf* időszaka, amikor a csecsemő kezdetben nem tud különbséget tenni önmaga és a környezete között, a második életév végére azonban számos olyan kapcsolati és kognitív szétválasztásra lesz képes, melyben például megjelenik a különbségtétel az édesanya és a körülötte lévő más személyek között.<sup>75</sup>

Stern némileg másként látja ezt: véleménye szerint a gyermek *kezdetől fogva* rendelkezik a szétválasztás képességével és a másféleség felismerésével, amit el tud különíteni a szelfjétől. Ehhez bizonyítékként olyan kísérletekre támaszkodik, melyek során azt találták, hogy a kisgyermek képes felismerni azon személyek bizonyos állandó tulajdonságait, akik róluk gondoskodnak. Stern több ilyen példát és kísérletet is említ könyvében. Nincs most lehetőségem arra, hogy ezeket részletesen bemutassam és elemezzem, mindazonáltal a hivatkozott kísérletek (melyek során a csecsemők például képesek voltak a nekik mutatott arcokat megkülönböztetni egymástól, és ezt a különbséget konzerválni memóriájukban; vagy felfedezték az eltérést az édesanya hangja, sőt még anyateje és mások hangja és anyateje között), mind azt mutatják, amit Stern könyve megjelenésekor a kisgyermekkor kutatásának egyfajta forradalmaként említ: úgy látszik, a csecsemő képességeinek olyan szegmensei, melyek az önértékelés kialakulásához kapcsolódnak, sokkal hamarabb megjelennek, mint ahogy azt az addigi kutatások

<sup>72</sup> Fowler, 1996, 25-26.

<sup>73</sup> Nincs most lehetőségem arra, hogy részleteiben áttekintsem Stern önértékelésről (szelférzet) szóló elképzelését, ezért csupán Fowler áttekintését segítségül hívva röviden teszek említést róluk. Stern szerint, amikor egy kisgyermek tapasztalatai és fejlődése révén egyre inkább önmagává válik, ennek folyamatát négyféle szelférzet kíséri. Az első az *emergens szelf*, amely többnyire azt a kreatív alkotó folyamatot jelöli, melynek során a gyermek elkezd kialakítani annak a világnak a képét, mely különbözik a szelfjétől. Ez a folyamat Stern megfigyelései szerint kb. két hónapos kortól kezdődik. A *magszelf* megértése a gyermek számára olyan tapasztalatokat takar, melynek keretében átéli milyen önálló testként, fizikai egységként létezni. A más kifejezéssel testszelfnek is nevezett érzékelés 2 és 6 hónapos kortól jellemző. Stern a *szubjektív szelf* kifejezést alkalmazza a harmadik szelférzetre: a 7-12 hónapos kortól domináns jellegzetesség során a gyermek egyre inkább tudatában lesz érzelmeinek és annak is, hogyan tudja azokat másokéval összehangolni. Végül a *verbális szelférzet* arra a forradalmi történésre utal, amikor a gyermek és mások kapcsolatában megjelenik a nyelv használata: ez képessé tesz a kommunikációra, valamint a tapasztalatok és jelentések memorizálására és megnevezésére is. (Uo., 27-28.)

<sup>74</sup> Kegan azt mondja, ha szeretnénk megérteni valakit, akkor tudnunk kell hol tart saját, személyes evolúciós vagy adaptációs fejlődésében: véleménye szerint ugyanis az egész életünkön végighúzó evolúciós változások azok, melyek a személyiségünkben a legfontosabb elmozdulásokat okozzák. Kegan az adaptáció kifejezés használatát azonban nem valamiféle copingra vagy küzdelemre gondol a túlélésért, hanem egy olyan folyamatra, melynek segítségével az egyén egyre jobban megszervezi a szelfje és a környezete kapcsolatát. (Kegan, 1982, 113.)

<sup>75</sup> Fowler, 1987, 59.

feltételezték.<sup>76</sup> Mindemellett a gyermek nemcsak szétválaszt, hanem akár össze is kapcsolhat bizonyos elemeket egymással, így például egy adott archoz egy adott hangot társít.

De miért van mindennek jelentősége a hitfejlődés fowleri elméletének szempontjából? Fowler Stern kutatásai alapján úgy látja, mindez hatással van a hitre is. Az ún. „kereszt-modális megismerés” kifejezést használva a gyermeknek arra a képességére utal, amelynek segítségével képes a különféle érzékeléseiből származó benyomásait integrálni. Amikor erről van szó, akkor igen közel járunk a *képzelet* megszületéséhez, amely tulajdonképpen valami nagyon hasonló kreatív, a dolgok között kapcsolatot teremtő művelet. Fowler úgy érvel, ha a hit magában foglalja egy koherens és jelentéssel teljes világ kialakításának képességét, valamint a transzcendenshez való kapcsolódás adottságát is, akkor ennek a szétválasztó-integráló kapacitásnak fontos szerepe van a hit tekintetében is.<sup>77</sup>

Fowler máshol azt állítja, hogy az emberi lény a fent említett „veleszületett pre-potencialitás” miatt genetikusan rendelkezik az Istenhez való kapcsolódás képességével. Az embernek ez a pre-strukturáltsága teszi lehetővé olyan kapacitások kialakítását, amelyek szükségesek személyes életcélja – keresztény megfogalmazásban elhívása – beteljesítéséhez.<sup>78</sup> Az ember vallásos természetének genetikai eredete túl nagy téma ahhoz, hogy akárcsak érintőlegesen is tárgyaljam. Mindazonáltal annyit mégis fontosnak érzek kijelenteni: Fowler meglátása mellett legalábbis nem nehéz érvelni. Úgy tűnik, az ember óhatatlanul vallásos lény. Luhmant idézve egyetértően mondhatjuk, hogy a vallás, még ha rejtetten is, de része emberi természetünknek – a vita inkább arról szólhat, hogy elkerülhetetlen illúzióknak vagy a Teremtőtől való eredetünk jelének tekintsük-e?<sup>79</sup>

A fenti kísérleti bizonyítékok ellenére, melyek arról tanúskodnak, hogy a csecsemő képes a szétválasztás és összekapcsolás műveleteire, Fowler életünk első hitfázisának a *differenciálatlan hit* nevet adta. A kifejezést használva azt állítja, első előképeink Istenről ebből az időszakból származnak, mely többnyire a 0-2 éves korszakunkat jelenti. Ezek az előképek leginkább a kölcsönösség érzésének megtapasztalásain alapszanak, melyek a szelfet formálják a csecsemő öntudatra ébredésének folyamatában. Mivel azonban itt még jobbára a

---

<sup>76</sup> Stern, 1998, 38.

<sup>77</sup> Fowler, 1996, 30.

<sup>78</sup> „That is to say we are prestructured, as it were, to generate the capacities necessary for us as a species to fulfill our vocations as reflective-responsive members of creation.” (Fowler, 1987, 54.)

<sup>79</sup> idézi Németh, 2012, 16.

nyelvhasználat előtti időről beszélünk, mégsem mondhatjuk, hogy a csecsemő koncepciók szerint differenciálná a valóságot. Vallási szempontból megkapónak érzem *James Loder* szóhasználatát, aki szerint ebben az életszakaszban talán a „vallási tapasztalat prototípusáról” beszélhetünk: a csecsemő a jelenlétet, a gondoskodó törődést érzékeli, ami megelégedéssel tölti el. Ez az érzés áll szemben a magányosság és bizalmatlanság érzetével, amely a jelenléthiánynak köszönhető.<sup>80</sup>

A differenciálatlan hitfázisban tehát az *alapvető bizalom* vagy éppen a *bizalmatlanság* kialakulásáról beszélhetünk annak függvényében, hogy a csecsemő szülei vagy a róla gondoskodók tevékenységének köszönhetően milyen bánásmódban részesül. A gyermek tapasztalatait a különféle események kombinációja határozza meg: a testi és szemkontaktus, a vokális és vizuális ingerek, bizonyos ritualizált interakciók, a táplálás és gondoskodás cselekményei mind-mind döntő hatással vannak egy pozitív vagy negatív összkép kialakításában.<sup>81</sup> Másként fogalmazva, ha a gyermek táplálása és a róla való gondoskodás minősége és folyamatossága nem megfelelő, valamint a fentebb említett kölcsönösség nem alakul ki a csecsemő és gondozói között, akkor a „világba és önmagunkba vetett bizalmunk túlterhelt lesz bizalmatlansággal és gyermeki kétségbeeséssel” – írja Fowler.<sup>82</sup>

Jól kihallatszik mindebből, hogy maga a *bizalom* kulcsfogalomként jelenik meg a differenciálatlan hitfázisban. A bizalom kérdése egyébként összecseng Erikson megközelítésével, amely az anya és gyermeke együttműködéséről beszél: ennek esetleges kudarca vezet az alpbizalmatlansághoz, sikere pedig természetesen az alpbizalom jelenlétét okozza.<sup>83</sup> Nyilvánvaló, hogy ebben az életkorban még nem lehet vallásos értelmű hitről beszélni, és ahogy korábban már említettük, a kutatás számára a csecsemő tapasztalatai közvetlenül egyébként sem vizsgálhatók. Azt maga Fowler is elismeri, hogy a kutatás ebben a szakaszban gyakran hipotetikus kijelentéseken alapszik. Ám a sokszor csak „nulladik fázisnak” nevezett szakaszból annyit mégis elmondhatunk, hogy a kölcsönös kapcsolat minősége és a bizalom ereje befolyásoló erővel bírhat a hitfejlődés későbbi folyamatainak szempontjából.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> idézi Nelson, n.a., 254.

<sup>81</sup> Fowler, 1996, 57-58.

<sup>82</sup> Fowler, 1995, 120.

<sup>83</sup> Schweitzer, 1999, 67.

<sup>84</sup> Fowler, 1995, 121.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a differenciálatlan hitfázis a bizalom köré épül, amely a csecsemő és a róla gondoskodók között kell kialakuljon. Az egészséges továbblépés feltétele, hogy ez a bizalom megfelelő legyen, a fázis veszélye pedig ennek a bizalomnak a sérülése vagy elmaradása, ami tartós hatással lehet a hitfejlődés következő szakaszaira.

### 2.3 Az intuitív-projektív hit

Talán nem túlzás kijelenteni, hogy az első „igazi” hitfejlődési fázis nagyjából a gyermek 2 és 6-7 éves kora közötti életszakaszra tehető, amely forradalminak is nevezhető előrelépést jelent az előzményekhez képest.

A nyelvhasználat megjelenése, a tudati műveletek fejlődése, a mozgással és a térrel kapcsolatos sémák kialakítása, a tárgyállandóság – címszavakban ezek talán a legfontosabb általános jellemzők, melyek karakterizálják ezt a forradalmat. A Fowler által *intuitív-projektívnek* nevezett fázisban a gyermek a beszéd és a szimbolikus reprezentáció számára új eszközeit használja fel ahhoz, hogy szenzomotoros tapasztalatait jelentéssel bíró egységekbe szervezze. A gyermek ebben az időszakában többnyire naponta találkozik új elemekkel az őt körülvevő világban – nem meglepő módon tehát ebben a korszakban kerülnek elő a soha véget nem érő „mi?” és „miért?” kérdések is.<sup>85</sup> Az előző felsorolásból talán érdemes kiemelni a nyelvhasználatot, amelynek több szempontból is óriási jelentősége van – például a *ritualizáció* egyik eszközeként. Vajon hogyan kell elképzelni a ritualizálást egy kisgyermeknél?

Fowler egy rendkívül szemléletes és hétköznapi példát mutat erre a saját életéből: Joan nevű kislánya 15 hónapos korában szüleivel közös hálószobában aludt. A gyermek minden reggel korán felébredve a „világ helyreállításával” kezdett foglalatzkodni. Ez azt jelentette, hogy a kiságyában állva kezével rámutatott olyan tárgyakra, melyeknek tudta a nevét, és hangosan ki is mondta ezeket. Miután a dolgok megnevezésre kerültek, és ez a túlradó rituálé véget ért, elkezdődhetett Joan napja: a világ helyreállt, az elemek meg lettek nevezve, minden a maga elvárható területére került. Az ilyesféle ritualizációról persze nem Fowler ír csupán, sőt többnyire ő is Eriksonra hivatkozik, aki a ritualizálás sajátosságait életkoronként más és más fázisokra osztotta. Ha egy pillanatra visszatekintünk a csecsemőkorra, észre kell vennünk, hogy maga a ritualizációs folyamat kezdetben a gyermek fizikai és érzelmi szükségleteinek állandó és periodikus kielégítéséből indul el, és a gyermek növekvő kognitív képességeivel, valamint

---

<sup>85</sup> Uo., 121.

lelkesedésével is számol.<sup>86</sup> Ha a csecsemőkor a ritualizáció szempontjából a numinózus megtapasztalását jelenti, akkor a totyogó kisgyermek időszeke már az autonómia ideje, mely a jogszerű látásmód megjelenését is magával hozza. De mit értünk jogszerű látásmód alatt?

Ha a jogszerűség kifejezésen gondolkodunk, többnyire egy tárgyalóterem képe jelenhet meg lelki szemünk előtt, ahol a terem elejében áll a tekintélyes bírói emelvény. Ide szólítják a tanúkat, akik a megfelelő időben tanúskodni fognak a bíró jelenlétében, aki az emelvény mögött köpenybe burkolózva ül, egyfajta „szent megközelíthetlenségben”. Fowler és Erikson szerint ez a tipikusnak mondható törvényszerű dimenzió, melyet a tárgyalótermi hangulat jól jellemez, a kisgyermekkorban minden ritualizáció elemévé válik: a gyermek elkezd tudatosítani magában a tabuk és tiltott dolgok valóságát, valamint a megengedett és megszentelt elemek közti különbséget. A ritualizáció középpontjában a kisgyermekkorban ebben az időszakában a tekintélyszemélyek hangja áll, akik eligazítást nyújtanak a kívánatos határokról, azokkal összhangban ítéleznek, s egyben a szeretet és védelem alapját biztosítják.<sup>87</sup>

Fowler szerint a nyelv megjelenése tehát jó eszközt biztosít a ritualizációhoz, noha persze számos más, üdítően új lehetőséget is teremt. A nyelv segítségével a gyermek képes dolgokról (objektumokról), személyekről, érzésekről és a közösen elfogadott elképzelésekről kommunikálni.<sup>88</sup> Ahogy a fentebb már kiderült, a nyelv a világ újraalkotásának, az elemek elválasztásának hasznos eszköze, illetve a nevek használata az identitás megragadását is szolgálja a gyermek számára.

Fowler egy elképzelt monológ formájában megpróbálja azt is illusztrálni, milyen gondolatok játszódhatnak le a kisgyermek fejében:

„Úgy érzem, én vagyok a világ közepe. Minden, ami fontos azért van, hogy nekem legyen, az én kedvemért... (...) ... Néha kíváncsi vagyok, hol a Mennyország, és mit jelent halottnak lenni... (...) ...Sokat gondolkodom Istenről. Azt gondolom, Isten olyan, mint a levegő – mindenütt van. Lát engem? Tud segíteni abban, hogy megőrzi a házunkat a tűztől? A nagypapa Istennél van? Hol van az?”<sup>89</sup>

Ebben a fiktív önkifejezésben számos, témám szempontjából jelentős sajátosság tetten érhető. Mindenekelőtt az, hogy a gyermek ebben a fázisban erősen *egocentrikus* gondolkodású: biztos

---

<sup>86</sup> Erikson, 1977, 86.

<sup>87</sup> Fowler, 1996, 45-46.

<sup>88</sup> Uo., 39-40.

<sup>89</sup> Fowler, 1984, 54-55.

abban, hogy saját tapasztalatai és érzékelései egy jelenség tekintetében az egyetlen lehetséges tapasztalatot jelentik. Ebből az is következik, hogy nem igazán képes különbséget tenni saját és mások nézőpontjai között.<sup>90</sup> Érdekes módon az élet első éveiben máris megjelenik a halál, mint probléma a gyermek számára, amely egyszerre forrása a veszélyeknek és a titokzatosságnak. Az erő és a tehetetlenség közös megtapasztalásai gyakran egy mélyen megélt egzisztenciális aggodalom felé sodorhatják a gyermeket, ami a biztonságot és épséget illető kérdések feltevéséhez vezet főleg olyanokkal kapcsolatban, akik felelősek ezek megteremtésében.<sup>91</sup>

Ugyancsak jellegzetes a fantázia és a valóság keveredése, avagy másként fogalmazva: a faktumok és a fiktív dolgok még nem feltétlenül válnak el egymástól. Megjegyzendő, hogy ez a tény az előbb említett egzisztenciális félelemhez is kapcsolódik: Fowler leírja, hogy amikor a gyermekeket megkérdezték, mitől félnek igazán, a válasz tipikusan az „oroszlánoktól, tigrisekről, medvéktől és szörnyektől” volt. Noha ebben a felsorolásban szó szerint csak az utolsó elem fiktív, olyan értelemben a többi is az, hogy a gyerekek saját életterükben nyilvánvalóan nem szoktak ilyen állatokkal közvetlenül találkozni –mégis mindig ezeket a karaktereket említették. Mondhatni archetipikus figurákról van szó, amelyek megtestesítik magát a félelmet, s melyekről álmodni is szoktak, félelmetességüket pedig a valóság és a fantázia összekeveredése csak fokozni képes.<sup>92</sup>

Fowler a gyermek hitéről ebben a fázisban azt mondja, hogy annak kialakítása a korai években még többnyire a látható erő és nagyság képeire, valamint szimbólumaira korlátozódik. Az intuitív-projektív látásmódban nagyra becsülendőnek számítanak az olyan történetek, amelyek egyértelműen mutatják meg a jó és a rossz hatalmát.<sup>93</sup>

Valaki hitvilága persze összetett kérdés. Vizsgálhatjuk, hogy a gyermekek miként gondolkodnak a különféle hithez kötődő konkrét témákról – például a mennyország vagy a pokol mibenlétéről, a teremtésről, az imádkozás gyakorlatáról –, vagy áttekinthetjük a teoretikusabb kérdésekkel kapcsolatos véleményüket – mint amilyenek a bűnről és erényekről szóló kérdéskörök. Munkám megírásakor most egy olyan aspektus szemrevétele mellett döntöttem, amely mindenképpen központi jelentőségűnek tűnik a hit szempontjából, ám

---

<sup>90</sup> Fowler, 1987, 59.

<sup>91</sup> Fowler, 1996, 58.

<sup>92</sup> Fowler, 1995, 129.

<sup>93</sup> Fowler, 1987, 59.

kétségkívül el kell ismerni, hogy nagyon nehezen megragadható: az *istenképzetéről* van szó. A nehézség természetét jól kifejezi Schweitzer megállapítása: „A gyermekeket alig lehet afelől kikérdezni, mit értenek Isten alatt. A gyermekeknek – és nem csak nekik – nincsenek szavaik kifejezni azt, amit Isten jelent számukra.”<sup>94</sup>

Freud szerint az istenkép valójában az apa figurájának egyfajta másolata vagy projekciója, Jung ezzel egyetértve még hozzáteszi, hogy az archetípusok is szerepet játszanak a korai istenkép kialakításában. Velük szemben azonban olyan kutatások is léteznek, melyek szerint a nyugati kultúrában a gyermeki istenképzet tipikusan a női oldal által meghatározott, esetleg mindkét szülő képezi annak alapját.<sup>95</sup> Látható tehát, hogy gyakorlatilag erős diverzitás jellemzi a különféle megközelítéseket – ami igazolja a kérdés megragadásának nehézségéről szóló állításokat. A következőkben maradok tanulmányom fókuszánál, azaz Fowler megközelítésénél, melynek gondolatmenete azért a legtöbbek szemléletmódjával rokon vonásokat mutat.

Az istenség reprezentációinak megértését bonyolítja, hogy egyszerre produkálnak antropomorf és nem antropomorf jegyeket is. Ennek oka, hogy a gyermek többnyire a hozzá közel álló felnőttek képét vetíti ki Istenre, másként fogalmazva „szülő formájú” számára az Isten. Gyakran egy jóságos Atya, akinek férfi ereje van, és az emberekhez hasonló érzelmekkel bír, azaz haragszik, megbocsát, büntet, szeret – tulajdonképpen olyan, mint egy nagyra nőtt ember. (Megjegyzem, hogy a gyermekek nem pusztán Istent öltöztetik fel emberi jegyekkel, de a szüleiket is ellátják isteni vonásokkal, mint például a mindenhatóság és a mindentudás.) A szülő formájú Isten azonban olyan képességekkel is rendelkezik, melyek meghaladják az általános emberi lehetőségeket. Goldman szemléletes mondatokat is idéz gyermekektől, melyek közül az egyik így szól: „Isten az égben van, azért nem láthatjuk. Körbepölyö a világot. Néha egy felhő mögött megáll, hogy egyen valamit. Éjszaka lejön a földre, hogy a pásztorokkal beszéljen.”<sup>96</sup> Érdemes észrevenni, hogy a legutolsó mondat a karácsonyi történetre utal, melyet egyfajta sajátos színezetben mintegy újraértelmezett a gyermek.

Felmerülhet a kérdés, hogy ezek a megállapítások vajon főként és elsősorban vallásos családban felnövekvő gyermekekre igazak? Ha igen, mit mondhatunk azokról, akik nem vallásos légkörben élik az életüket? Fowler vizsgálódásaiban készített interjút ilyen háttérből

<sup>94</sup> Schweitzer, 1999, 185.

<sup>95</sup> A különféle teóriákat megtalálhatjuk: Spilka és tsai., 2003, 86-90.

<sup>96</sup> idézi Fodorné, 1996, 38-39.



érkezőkkel, sőt olyanokkal is, akik egyenesen vallásellenes környezetből származnak. Ezek az interjúk a vallás hiánya ellenére tendenciáikban a vallásos háttérre is igaz mintázatokat mutattak, noha a gyermekek által használt képek és szimbólumok korlátozottabbnak tűntek. Sally, a négy és fél éves kislány például azt mondta, hogy „néha hiszek Istenben, de apu és anyu soha nem hisz”. Amikor az interjú készítője visszakérdezett, hogy „te miért hiszel?”, akkor a kislány egy tévében látható rajzfilmsorozatra hivatkozott (melyet egyébként az evangélikus egyház készített), amelyben az állatfigurák is „hisznek Istenben”. Fowler *Ana-Maria Rizzuto* egy tanulmányát említve úgy fogalmaz, hogy a szekularizációs trendek és a vallásos széttöredezettség ellenére – melyek erősen meggrajzolják a nyugati társadalom vonásait –, széles körben jelen van egy olyan vallási nyelvezet és szimbolika, amelynek köszönhetően egyetlen gyermek sem jut el úgy az iskoláskorig, hogy ne konstruálna magának valamilyen istenképet.<sup>97</sup> Itt egy pillanatra kitekintést teszünk Rizzuto művére is, hiszen Fowler többször hivatkozik rá az istenképzet kapcsán.

Rizzuto a „The Birth of the Living God” című művében úgy fogalmaz, hogy maga Isten – a pszichológia nyelvén megfogalmazva – „egy illuzórikus átmeneti objektum”.<sup>98</sup> Rizzuto úgy látja (szemben például Freud korábban említett elképzelésével, aki szerint az istenképzet kizárólag az apaképen alapszik), hogy Isten reprezentációja több forrásból származik. Az apai vonások előtt az anyával, a szülőpárral, a nagyszülőkkel és a testvérekkel kapcsolatos tapasztalatok is lecsapódnak ebben a kialakított képben. Az istenreprezentánsnak nevezhető kép 2 éves kor körül alapozódik meg és az ödipális kor után is egész életen át alakul.<sup>99</sup> Az előbb említett „illúzió” kifejezés első hallásra talán sokkoló lehet a hívő olvasó számára, ám itt nem valamiféle olcsó szemfényvesztésről beszélünk. Az illúziók ugyanis részei az emberi életnek: tulajdonképpen a körülöttünk lévő valóságot megváltoztatjuk a segítségükkel, ami elkerülhetetlen folyamat és a normális fejlődés velejárója – ha ez nincs, minden kreativitás megáll és maga az élet kiüresedik számunkra. Rizzuto tulajdonképpen azt állítja, hogy a szülőreprezentáció alakul át istenreprezentációvá, amit *D. Winnicott* átmeneti objektumokról szóló elméletével magyaráz. Winnicott szerint az „átmeneti objektumok és jelenségek az illúziók birodalmához tartoznak, melyek a kezdeti tapasztalatok alapját képezik.”<sup>100</sup> A csecsemő a körülötte lévő tárgyakat nemcsak magához veszi, hanem bevonja a testsémájába: a

---

<sup>97</sup> Fowler, 1995, 129.

<sup>98</sup> Rizzuto, 1979, 177.

<sup>99</sup> idézi Németh, 2002, 145.

<sup>100</sup> Winnicott, 1953, 16.

tárgyak jelentősége fokozatosan növekszik a gyermek számára, s nemcsak ösztönös kívánságait elégíti ki velük (pl. szopás, kapaszkodás), hanem elrejtettséget is biztosítanak neki. Vagyis olyan tulajdonságokat tulajdonít ezeknek a tárgyakkal, melyek az anyára illenek. Így értjük tehát az illúziót, hiszen ezek a tárgyak a csecsemő számára innentől az édesanya vonásaival rendelkeznek – így az anyai jelenlét illúzióját teremtik meg. Az így létrejött illúzió a valóság és a kívánság közti szakadékot tudja áthidalni és a gyermek belső és külső világa közötti átmeneti térben található. Az átmeneti tárgyak egyszerre kapcsolódnak a valóságos tárgyi világhoz és a gyermek vágy-világához, emiatt képesek a fantázia és a valóság között közvetíteni. Rizzuto szerint a biztonságot és elrejtettséget jelentő anya karakterének ez az illuzórikus képe az istenképzet kezdeménye: az istenreprezentáció átmeneti tárgyként pontosan olyan funkciót tölt be egy felnőtt életében, mint amit a kisgyermek számára a plüss játékmackó és más tárgyak jelentenek.<sup>101</sup> Ugyanakkor Rizzuto azt írja, hogy Isten speciális átmeneti objektum is, mivel ellentétben a plüssjátékokkal és más tárgyakkal, melyek konkrét anyagokból készültek, az istenreprezentáció „reprezentációs anyagokból” épül fel, melyek forrásai az elsődleges objektumok reprezentáció. Ráadásul az istenreprezentáció az átmeneti tárgyakkal ellentétben nem veszíti el az idők során a jelentőségét, hanem inkább folyamatosan bővül az ödipális időszakot követően is. Ahogy Rizzuto fogalmaz: „Az Isten – vagyis ez a megszemélyesített reprezentációs átmeneti objektum – megteremtésének és megtalálásának konkrét folyamata soha nem ér véget az emberi élet folyamán.”<sup>102</sup>

Noha Rizzuto elképzelései nem kifejezetten a nem vallásos családban élő gyermekekre vonatkoznak, mindez értelmezésem szerint azt jelenti, hogy a nem hívő környezetben élő gyermek istenképzete alapvetően ugyancsak a szülei, a számára fontos más tekintélyszemélyek, illetve a külső környezet által sugallt elképzelések egyfajta keverékéből tevődik össze.<sup>103</sup> Az istenreprezentáció pedig folyamatos fejlődésen és alakuláson megy keresztül.

<sup>101</sup> Németh, 2002, 145-146.

<sup>102</sup> Rizzuto, 1979, 178-179.

<sup>103</sup> Noha a kérdésben alapvetően Fowler mentén tájékozódok, a gyermeki istenképzet alakulását természetesen rajta kívül mások is vizsgálták. Harms például – aki mintegy 4800, három és tizennyolc éves kor közötti, amerikai gyermeket és fiatalot kérdezett meg hitéről –, úgy látja, hogy az Istenről kialakított koncepció fejlődését három fázis váltakozásaként kellene látnunk. A 3-6 éves gyermekek Harms elképzelésében a *tündérmesének* nevezett szakaszhoz tartoznak, melyben az istenség karaktere alig valamiben különbözik a mesefigurákétól. Az *életszerűség* fázisában (6-11 éves kor) Isten sokkal konkrétabb alakot ölt és jóval emberibbé válik – a gyermekek pedig sokkal jobban képesek lesznek a vallási szimbólumok használatára. Az *individuális* szakaszban (amely a tinédzserek időszaka) a fiatalok már nem kizárólag ezekre a szimbólumokra támaszkodnak, hanem sokkal egyénibb módon közelítenek Isten személyéhez, amely éppen ezért mindenkinél más és más istenképzet kialakulásához vezethet. (Spilka-Hood-Hunsberger-Gorsuch, 2003, 88.)

Ha áttekintjük az istenképzet változásáról szóló elképzeléseket, minden különbözőségük ellenére hasonló tendenciát fogunk látni: az életkorában előrehaladó és személyiségében fejlődő gyermek egyre differenciáltabb módon tekint Istenre. Az intuitív-projektív hitfázisban élő gyermek istenképe ebben a szakadatlan változásban még kevésbé differenciált a későbbi fázisokhoz képest.

Ritkán ugyan, de az is előfordulhat, hogy felnőtt emberek rendelkeznek az intuitív-projektív hitre jellemző sajátosságokkal. Emögött gyakran fejletlen realitásérzékelt kell feltételeznünk. Az ilyen felnőtt entuziasztikus, rajongó beállítottságú keresztény, aki Istentől általában mindig csodálatos beavatkozások sorát várja el – ha pedig ilyenek mégsem történnek, akkor a hétköznapi eseményekbe projektálja ezeket. „Szélsőséges esetekben az ilyen hitű emberek a valóságtól teljesen elrugaszkodnak és álomvilágban élnek. Ugyanakkor az Istennel való kapcsolatuk sem alapul stabil meggyőződéseken, hanem pillanatnyi benyomások, ill. belülről támadt impulzusok alakítják” – írja Németh.<sup>104</sup>

A korábban már említett Kegan alapján az intuitív-projektív hitfázishoz az *impulzív szelfet* kapcsolhatjuk. A gyermekkorban erre a szakaszára egy olyasféle fogékonyság a jellemző, melynek során a gyermek mintegy „beépül” saját indítékaiba és lendületébe. Így például a szeszélyes viselkedés nem olyasvalami, ahogyan a gyermek viselkedik, vagy amivel egy tulajdonságként rendelkezik. Sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy maga a szeszély birtokolja a gyermeket, mintegy internalizálja, magában foglalja. Ahogy Fowler írja, ebben a korszakban mi magunk a saját impulzusaink vagyunk.<sup>105</sup> Kegan itt találóan azt is mondja, hogy a fiatalabb gyermekek élete tele van „fantáziálással a fantasztikusról” (például magukat Pókembernek képzelik), míg az idősebb gyermekek úgy mutatnak érdeklődést a dolgok iránt, ahogyan azok vannak – fantáziálásuk saját maguk kapcsán egyre inkább olyasmire irányul, amelyek elvileg reális értelemben lehetnek (például orvosként képzelik el magukat).<sup>106</sup>

Hogyan lehetne röviden összefoglalni az intuitív-projektív hitfázist? A kisgyermek hite ebben a korszakban többnyire a saját fantáziájának terméke, amelyben az istenképzet a tekintélyszemélyekből kialakított és értelmezett, emberfeletti képességekkel rendelkező, részben antropomorf istenséget takarja. Az intuitív-projektív hit kulcsfogalma talán a

---

<sup>104</sup> Németh, 2012, 185.

<sup>105</sup> Fowler, 1987, 60.

<sup>106</sup> Kegan, 1982, 136.

*képzelőerő* lehet, egy olyan kreatív képesség, amely egyben a fázis erősségét is jelenti, hiszen a logika törvényei még nem tartják kordában.<sup>107</sup> A gyermekben a percepciók és tapasztalatok által szerzett ismeretek, valamint a különféle, saját képzelete általa létrehozott hosszú távú emlékképek egyaránt formáló erővel bírnak. Ez az első olyan korszak az életben, amikor az öntudat megjelenik – az öntudatos gyermek ugyanakkor alapvetően egocentrikus. Noha Fowler a képzelőerő jelenlétét alapvetően pozitívnak tartja, a veszélyeit is látja: a gyermek képzeletvilágát ugyanis negatív és pusztító képek is rabul ejthetik, melyek természetesen az általa kialakított istenképzetre is markáns befolyással vannak. A konkrét műveleti gondolkodás felerősödése leginkább az a tényező, amely a gyermeket továbbblendítheti a következő fázisban való átmenetet illetően.<sup>108</sup>

## 2.4 A mitikus-szó szerinti hit

Azt hiszem, mindannyian egyetérthetünk a fowleri gondolattal, mely szerint egy tíz év körüli gyermek elméje olyan, mint egy lenyűgöző műszer: például terjedelmesebb dolgok memorizálására alkalmas, narratívákat raktároz el, aritmetikai műveleteket végez vagy éppen képes bizonyos osztályozási rendszereket létrehozni és használni. Arra is alkalmas, hogy folyamatokban gondolkodjon, vagy akár felismerje objektumok térfogatának és súlyának állandóságát, amikor képlékeny anyagok egyik formából egy másikba alakulnak át.<sup>109</sup> Természetesen az előző, intuitív-projektív fázishoz képest számos forradalmi változást hoz magával ez a lépcsőfok, de az érzelmi és a gyermek képzeletére vonatkozó alapjellegzetességek továbbra is érvényesek maradnak – a konkrét műveleti gondolkodás (Piaget) ugyanakkor sokkal tudatosabb értelmezési adottságokkal látja el a fejlődő gyermeket, ami tapasztalatai kiértékelését és a jelentésalkotást illeti.<sup>110</sup> Az előző mondatban szereplő „konkrét” kifejezés meglátásom szerint hangsúlyos – legalábbis a piageti értelemben. Ahogy *Fodorné Nagy Sarolta* megjegyzi, a cseperedő gyermek tényekre és információkra kíváncsi, ugyanakkor nem képes absztrakt módon gondolkodni. Például inkább megragadható számára a „kedves ember”, mint maga a „kedvesség”, vagy kézzelfoghatóbb bizonyos szituációban „jót tenni”, mint értelmezni magát a „jószágot”.<sup>111</sup>

Ha megkíséreljük mindezt egyetlen rövid mondatban összefoglalni, akkor azt mondhatjuk, hogy valahol a 6-8 éves kor környékén a gyermekek tipikusan átélnek gondolkodási mintázataik

<sup>107</sup> Schweitzer, 1999, 131.

<sup>108</sup> Fowler, 1995, 133-134.

<sup>109</sup> Uo., 135.

<sup>110</sup> Fowler, 1996, 60.

<sup>111</sup> Fodorné, 1996, 43.

egyfajta forradalmi megújulását. Ez a forradalom ugyanakkor nem meglepő módon a hittel kapcsolatos változásokat is magával hozza a gyermek belső világában, amire Fowler a mitikus-szó szerinti jelzőt használja. Hogyan írhatjuk le az ilyen struktúrájú hit alapjellegzetességeit?

Tanulmányozva Fowler elgondolásait, a mitikus-szó szerinti hit leírásakor többször is említ néhány meghatározó motívumot. Ezek közül az egyik legfontosabb, hogy az előző fázissal szemben a gyermek mintegy „lefékezi saját fantáziáját” azzal, hogy képes határozott különbséget tenni a képzelet és a valóság között.<sup>112</sup> Ugyanakkor, ahogy fentebb említettük, az absztrakciós képességek hiánya miatt a valóság értelmezése a szigorú szó szerintiség mentén történik, vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy egydimenziós jelentéstulajdonítással. Mivel a gyermek mindent szó szerint értelmez saját hitében, ebből az is következik, hogy a mitikus elemekkel és szimbólumokkal nehezen tud mihez kezdeni. Jó példa erre az az interjúrészlet, melyben a tízéves Millie (aki egyébként egy protestáns család tagja) „saját kozmológiájáról” beszél az interjú készítőinek érdeklődésére, és a következőket mondja:

Millie: Isten jó értelemben szereti irányítani a világot.

- *Hogyan uralkodik a világban?*

Millie: Nos, Ő nem igazán uralkodik, úgy értem a világ tetején él, és mindig mindenkit figyel. Vagy legalábbis megpróbálja. És azt csinálja, amit jónak gondol, és a mennyben él...

- *Bárki mehet a mennybe?*

Millie: Ha az emberek akarnak és hisznek Istenben, akkor be tudnak menni a mennybe.

- *És ha nem akarnak vagy nem hisznek, akkor mi történik velük?*

Millie: Akkor csak a másik irányba mehetnek.

- *És az hol van?*

Millie: A földfelszín alatt, ahol az ördög lakik.<sup>113</sup>

A fenti részletből jól kivehető, hogy főként az Isten, a mennyország és az alvilág térbeli elhelyezkedésére vonatkozó ismeretek egyértelműen a literális értelmezés alapján állnak. Fowler meglátása szerint a korábban említett faktoroknak a kombinációja hozza magával a hitfázis talán legjellemzőbb sajátosságát: a narratívák és történetek felé történő orientációt. Másként fogalmazva a gyermekek igencsak kedvelik a színes történeteket, melyek számukra a jelentéstulajdonítás alapját képezik.<sup>114</sup> Még konkrétabban, a hit szempontjából mindez azt

<sup>112</sup> Fowler, 1987, 61.

<sup>113</sup> Fowler, 1995, 140.

<sup>114</sup> Fowler, 1987, 61.

jelenti, hogy a cselekményekben gazdag bibliai elbeszélések felértékelődnek a gyermekek szemében, ráadásul képesek időben és térben rendezett történetekben gondolkodni.<sup>115</sup>

Meg kell ugyanakkor jegyeznünk, hogy a narratívák iránti élénk érdeklődés valószínűleg nem olyan sajátosság, mely csak a mitikus-szó szerinti hitfázisra lenne jellemző, vagy csakis ehhez az életkorhoz társíthatnánk: bár a kutatások szerint ebben a korszakban jelentkezhethet talán elsőként a történetek iránti fokozott fogékonyságunk, egyes vélemények szerint ez a fogékonyság egy rendkívül általános, az egész létezésünket és minden életszakaszunkat átfogó jellegzetességet takar. Hosszú kitérőt kellene tennem ahhoz, hogy a narratívák iránti érdeklődésünk kérdését alaposan bemutassam, ezért példaként most csupán *Walter Fisher* „Human Communication as Narration” című munkáját említem. Fisher műve ugyan kommunikációelméleti érdeklődésű, mégis hasznos a téma általános megértése szempontjából, mert az emberi gondolkodás történetek iránti nyitottsága kapcsán felvázol egy paradigmát. Ennek kiindulópontja, hogy az ember természeténél fogva narratív lény, aki véget nem érő történetek, kezdetek, közepek és végek soraként éli és értelmezi a saját életét.<sup>116</sup> Tulajdonképpen „mesemondó”-alkatú teremtmények vagyunk, akik a valóságot is ezen az úton tudják a legjobban megragadni. *Em Griffin* öt pontban foglalja össze Fisher narratív paradigmáját:

1. Az ember alapvetően történetmondó.
2. A döntéseinket jó okok és jó érvek mentén hozzuk meg.
3. A történelem, az életrajz, a kultúra és jellem együttesen határozzák meg, hogy mit tekintünk jó érveknek.
4. A narratív racionalitást a történeteink koherenciája és hitelesség határozza meg.
5. A világ történetek sorozata, melyek közül kiválasztjuk és ezáltal állandóan újrateremtjük a saját életünket.<sup>117</sup>

Amennyiben az ember narrativitásra való hajlandóságát igaznak tartjuk, úgy azt kell észrevennünk, hogy a mitikus-szó szerinti hit narrációk iránt mutatott erős fogékonysága csupán kiindulópontját képezi egy olyan sajátosságnak, mely a hitfejlődés minden stádiumát végigkíséri. Mivel a Biblia teljes szövegének komoly része narratíva, így szinte magától

---

<sup>115</sup> Kézdy, 2010, 15.

<sup>116</sup> Fisher, 1987, 24.

<sup>117</sup> Griffin, 312.

értetődő, hogy ebben az életkorban a hit kibontakozásának komoly előrelépése történhet meg a mitikus-szó szerinti stádiumban élő személy szempontjából.

A narratívák jelentősége mellett hasonlóan markáns jellegzetesség, hogy az iskoláskorú gyermek ebben a fázisban már rendelkezik a perspektíva váltás képességével, azaz mások helyébe tudja képzelni magát. Míg az intuitív-projektív hitfázis egocentrikussága korlátot jelentett abban, hogy a gyermek bárki más szemszögéből szemlélődjön, itt már talán többről is beszélhetünk, mint egyszerű perspektíva átvételről. Fowler kutatásaiból ugyanis úgy tűnik, hogy ebben a korban perspektíva *konstruálás* is zajlik: adott esetben a gyerekek még Isten elképzelt helyzetét is „magukra veszik”, ahogy az az előbb említett Millie esetében történt<sup>118</sup>, aki a vele készített interjú egy szakaszában a következő válaszokat adta:

- *Isten foglalkozik azzal, ha valamit rosszul csinálsz?*

Millie: Biztos, igen, Ő foglalkozik velem. És azt is tudja, amikor sajnálkozol emiatt. És mindig próbál megbocsátani.

- *Mi van akkor, ha te nem sajnálkozol azért, mert rosszat tettél?*

Millie: Ő talán ezt is tudja. Talán megbocsát akkor is, mert tudja, hogy nehéz időnkön más keresztül. Isten hisz és megbocsát azoknak is, akik nem hisznek benne, mert tudja, hogy az embereknek megvan a saját hitük meg ötleteik.

A fenti interjúrészletben azt láthatjuk, hogy Millie a kérdező által konstruált szituáció alapján elgondolja, hogyan reagál Isten az emberek hibáira. Azon túl, hogy képes Isten elképzelt perspektíváját átvenni, a beszélgetés tartalma szerintem egy újabb fontos részletre is illusztráció, mely az igazságosság egyfajta egyszerű koncepciója köré épül. A mitikus-szó szerinti hitben fontos szerepe van az egyenlőségnek és a reciprocitás elvének. Isten méltányosan cselekszik az emberekkel, s ez a méltányosság sokszor a kölcsönösségen alapszik. Ahogy a frappáns mondás kifejezi: „te megvakarod az én hátamat, és én is a tiédet.” A mitikus-szó szerinti hit világában maga Isten is a reciprocitás elve alá van rendelve, mondhatni így „kezeli” a világot, ami az erkölcs leegyszerűsített, dualista megközelítéséhez is vezet: aki jót tesz, azt megjutalmazza, aki rosszat tesz, azt megbünteti. Ebben a világban az ember mintegy végrehajt valamit Istennek vagy Istenért, melyre a tranzakcióban valószínűleg előre kiszámítható felelet érkezik Isten részéről. A Millievel készített interjúban a Kohlberg által kidolgozott ún. Heinz-dilemma is előkerül. A Heinz-dilemma egy gyógyszerészről szól, akinek lehetősége van beteg felesége számára olyan gyógyszert lopni munkahelyéről, ami az asszony garantált

---

<sup>118</sup> Fowler, 1995, 139-140.

felépüléséhez vezetne. A lopás azért merül fel opcióként, mert a drága készítményt Heinz nem tudja megvenni. Vajon mi az erkölcsileg helyes döntés ebben a helyzetben?

A kislány ékesszólóan próbálja kibogozni a számára nehéz helyzetet, válaszaiban pedig megjelenik a reciprocitás alapú gondolkodás, amikor azt mondja, még ha Heinz felesége meg is gyógyul az ellopott szertől, Heinznek mégis börtönbe kell mennie, vagy keményen dolgoznia, hogy kifizesse a pénzt.<sup>119</sup> A világ tehát „így marad kerek”, konzisztens, uralható és átlátható.

Ahogy előző dolgozatomban említettem, Fowler egy későbbi munkájában Kegan szelffel kapcsolatos meglátásait is felhasználta saját hitfázisainak leírásához. A mitikus-szó szerinti lépcsőfokhoz ennek alapján az *uralkodó szelf* fogalmát társíthatjuk. Kegan ezzel az elnevezéssel arra kíván utalni, hogy maga a szelf mintegy beágyazódik saját kívánságaiba, szükségeibe és érdekeibe. Másként fogalmazva a szelfet önnön kívánságai, motivációi és szükségei alkotják, és nem képes ezeket igazán megvizsgálni. Ahogy Fowler írja, ezek a szükségek szimplán csak jelen vannak és befolyásolják a gyermek viselkedését, valamint válaszreakcióit anélkül, hogy bármilyen reflektivitást mutatna velük kapcsolatban. Ezért a személyeket ebben a fázisban gyakran látjuk úgy, mintha manipulálni kívánnának másokat, vagy mintha a másoktól kapott impulzusokat arra használnának fel, hogy saját kívánságaikat és vágyaikat kielégítsék velük. Itt azonban nem valamiféle okos és számító manipulációról van szó, hanem sokkal inkább arról, hogy a gyermek egyfajta naiv megközelítésben úgy látja a körülötte élőket, mint akik viselkedése előre kiszámítható, ezért ennek megfelelően is bánik velük.<sup>120</sup>

Ha felnőttek esetében találkozunk a mitikus-szó szerinti hitstruktúrával, az leginkább a biblicista fundamentalizmus formájában jelenik meg.<sup>121</sup> Az ilyen felnőtt – ahogy fentebb a gyerekek kapcsán említettük – hajlamos a bináris gondolkodásmódra, a világ fekete-fehér képekben való szemlélésére: a valóság jó és gonosz, isteni és ördögi szegmensekre osztható. Ugyancsak megjelenik a reciprocitás elve Isten és ember kapcsolatában, hiszen a mitikus-szó szerinti stádiumban élő felnőtt „a büntetés és jutalmazás, az üdvözítés és a kárhoztatás

<sup>119</sup> Uo., 146.

<sup>120</sup> Fowler, 1987, 62-63.

<sup>121</sup> Nem igazán lehetséges egyértelmű és tömör definíciót adni arra, mit is takar pontosan a biblicista fundamentalizmus. Barr e témával foglalkozó művében például azt írja, a fundamentalizmus egyfajta társadalmi és vallási mozgalom is – márpedig az ilyesmit nem tudjuk röviden meghatározni. Ennek ellenére mégis tehetünk néhány általános kijelentést arról az észleletről, amit az egyházon belül fundamentalizmusként azonosítunk: jellegzetessége a Biblia tévedhetetlenségének nagyon erős hangsúlyozása, a modern teológiával szembeni ellenségesség (különösen ami a kritikai módszerek alkalmazását illeti), valamint a fundamentalista nézeteket nem osztókkal szembeni meggyőződés („azok talán nem is igazi keresztények”). Természetesen ezt a három alapvonást is érdemes lehet jobban tanulmányozni, mindenesetre témám szempontjából most megfelelőnek tartom a biblicista fundamentalizmust ennyiben körvonalazni. (Barr, 2019, 23-24.)



szélsőségei szerint tájékozódik”. Nincsenek finom árnyalatok, átmenetek, és az igény sincs meg ezekre. A fundamentalista szemlélet éppen ezért nem szereti a sejtelmességet és titokzatosságot, érzéketlennek látszik a „lélek mélyének rezdüléseire”.<sup>122</sup> Meglátásom szerint nagyon kifejező az a gondolat, hogy a mitikus-szó szerinti hitben élő ember másokra és önmagára is bizonyos értelemben „fekete dobozként” tekint.<sup>123</sup> Ez leginkább azt jelenti, hogy az egyén előtt saját és mások motivációi, belső indítékai és cselekedetei egyfajta rejtélyként mutatkoznak, amelyet úgy sem lehet megfejteni, ezért gyakran nem is fordítanak figyelmet a belső mintázatok megértésére.

Nagyon nehéz lenne egyetlen kulcskifejezésben összefoglalni a mitikus-szó szerinti hitet, hiszen éppen forradalmisága miatt azt számos, az előző fázishoz képest új jellegzetesség megjelenése karakterizálja. A világ literális, dualista felfogása, a narratívák iránt mutatott komoly érdeklődés éppen úgy része, mint a reciprocitás elve, amely a kölcsönösség univerzumát látja maga előtt, s amely pontosan ezért megjósolható, kiszámítható panelek sorozatából épül fel.

Utóbbi gondolatnál maradva azonban azt is látnunk kell, hogy a mitikus-szó szerinti hitfázis alapjai akkor rendülnek meg igazán, amikor a személy belső világában a „gyors megtérülés univerzuma” elkezd különválni a valódi világtól, ahol a rossz emberek nem szükségszerűen veszik el bűneik büntetését, és ahol rossz dolgok történhetnek jó emberekkel is. Fowler úgy fogalmaz, hogy „tizenegy éves ateistának” nevezhetjük azt a gyermeket, aki ezeket a tapasztalatokat megéli, és ideiglenesen vagy akár tartósan is feladja a hitét abban az Istenben, aki egy leegyszerűsített kozmikus büntetésvégrehajtás elképzelése mentén alakult ki a fejében.<sup>124</sup> Ez a töréspont vezetheti el az egyént a hitfejlődés következő lépcsőfokára.

## 2.5 A szintetikus-konvencionális hit

*Margaret Gorman*, aki 50 kamasszal készített mélyinterjút, vizsgálva a fiatalok erkölcsi és hitbeli fejlődését Kohlberg és Fowler elméletei alapján, azt írja, hogy „a fejlődés egyik kulcsfontosságú tényezője a konfliktus. Növekedés akkor történik, amikor a meglévő struktúrák nem képesek magukba foglalni egy új eseményt. A struktúra ezután felbomlik, és egy újabb keletkezik, amely jobban képes az esemény asszimilálására.”<sup>125</sup> Bár Gorman itt általánosságban

---

<sup>122</sup> Németh, 2012, 189.

<sup>123</sup> Fowler, 1984, 85.

<sup>124</sup> Fowler, 1996, 60.

<sup>125</sup> Gorman, 1977, 498.

fogalmaz, meglátása szerintem nagyon jól kifejezi azt, ami a szintetikus-konvencionális hitfázis „kezdőpillanatait” jellemzi – a fenti mondatokat egyébként is a kamaszkori fejlődés kereteit vizsgálva fogalmazta meg.

Fowler szerint 11 és 13 éves kor környékén egy újabb forradalom játszódik le az ismeretek és az értékadás kontextusában. Ebben a korban megjelenik az absztrakt gondolkodásra és a koncepciók kialakítására való adottság, ami a fázis egyik markáns jellegzetessége.<sup>126</sup> A serdülő gondolkodása itt már annyira differenciált, hogy képes hipotetikus javaslatokat is tenni, illetve felvázolja önmaga számára a lehetséges válaszok és jövőképek belső univerzumát.

A gondolkodás finomodásának absztrakcióra hajlamos mivolta mellett azonban a szintetikus-konvencionális fázis legerőteljesebb motívuma talán mégiscsak az az új kapacitás, hogy a kamasz *szociális perspektívára* tesz szert. Mit jelent ez pontosabban?

Fowler kutatásai azt igazolták, hogy a kamaszokat egy kölcsönös interperszonális szemléletmód jellemzi. A fiatalok a barátságok és az első szerelmek kibontakozásának idején állandóan mások társaságát kezdik keresni, akikben olyan bizalomforrásokat és tiszteletet vélnek felfedezni, hogy képesek őket akár egy hosszas dialógusban végighallgatni. Az ilyen párbeszédben ráadásul igyekeznek azt is elképzelni, mit gondolhat róluk a másik. Ahogy Fowler egy megkapó mondókában megpróbálja kifejezni:

Nézlek, ahogy engem nézel

Nézem magam, ahogy azt gondolom, engem nézel<sup>127</sup>

Máshol Fowler az ilyesféle „önmegfigyelést” interperszonális perspektívának is nevezi. Egyszerűen megfogalmazva, ez egy olyan komplex képesség, melynek fényében a serdülő úgy komponálja meg a saját magáról kialakított hipotetikus képet, amilyenek mások látják őt. Az első barátságok vagy szerelmek éppen ezért egyfajta tükörként funkcionálnak a fiatalok számára – Fowler pedig egyenesen ki is jelenti, hogy ebben az értelemben a kamaszoknak szükségük is van erre a tükörrre, mert segít nekik belső életük megértésében.<sup>128</sup> Ugyanakkor ez a perspektíaváltás nem pusztán annyit jelent, hogy a serdülőkorú fiatal *elképzeli*, milyenek tűnhet mások szemében: *Gary L. Chamberlain* úgy fogalmaz, hogy a kamaszok *kipróbálják önmagukat* különféle szerepekben miközben mások véleményére figyelnek, azt vizsgálva, az

<sup>126</sup> Fowler, 1987, 63.

<sup>127</sup> Uo., 64.

<sup>128</sup> „And more, each gives the other a mirror with which to help focus the new explosiveness and many-ness of his or her inner life.” (Fowler, 1995, 151.)

adott szerep mennyire kényelmes számukra és milyen mértékben nyújt biztonságérzetet. Ez a fajta szerepkeresés bizonyos értelemben a helytállás bizonyításának egy módja is. Itt arra gondolok, hogy a serdülő fiatal tipikusan olyan szerepeket választ, melyeket számára megbízható felnőttek képviselnek – s ha ezekben a szerepekben ő is megfelel, akkor ezek a tekintélyszemélyek a serdülő megbízhatóságát mintegy visszaigazolják.<sup>129</sup>

A formális műveleti gondolkodás új lehetősége, hogy képes kilépni a megszokott életfolyamából és az egész életet egyetlen nagyobb folyamként szemlélni. Ez hozza magával a jelentés egy új szintjét, amikor a serdülő már nem az „Én történetemben”, hanem a „Mi történetünkben” gondolkodik.<sup>130</sup>

Márpedig ha az élet folyamát a felnőtté válás felé haladó fiatal már közösségi értelemben próbálja megragadni, ez azt is jelenti, hogy különösen is felértékelődik a számára fontos emberek véleménye, mondhatni a megbízhatónak minősítettek társasága. Ez a közösség természetesen magában foglalhatja a szülőket, a tanárokat vagy akár a vallási vezetőket is, de a média és a kultúra világából származó, bizonyos reprezentatív figurák ugyancsak ide tartoznak.

A fentebb már említett Gormannak az egyik interjújában egy 17 éves lány elmesélte, hogy amikor az iskolában az evolúciót tanulta, nagyon csodálkozott: „régén úgy gondolkodtam, ahogy azt tanították Ádámról és Éváról. (...) Erről beszéltem anyámmal. Ő csak elkezdett nekem olyasmiket mondani, hogy legyen hitem és hinnem kell.” Ez a láthatóan nem túl erőteljes válasz azonban elfogadható volt a tinédzser lány számára, aki az interjú készítőjének kérdésére meg is erősítette, hogy igazat adott édesanyjának.<sup>131</sup>

A tekintélyszemélyek és maga a közösség, amely a serdülőt körülveszi, nem pusztán a konkrét válaszadásban nyújtanak segítséget, hanem igazodási támpontokat is biztosítanak az értékek tekintetében. A közösség értékrendje, a közösség által kiérlelt motívumok és elfogadott feleletek a szelfre is kihatnak, Fowler ezt a hatást pedig úgy fogalmazza meg, hogy a szelf mintegy beágyazódik a személyek közti kölcsönösség világába: Kegan elmélete mentén Fowler ezt *személyközi szelfnek* nevezi. Magyarul, a szelf a kapcsolatai és szerepei által formálódik: „Én a kapcsolataim vagyok, én a szerepeim vagyok.”<sup>132</sup>

Természetesen Fowler a szintetikus-konveccionális hitfázis kapcsán is idéz az elkészült interjúból. Ha azt próbáljuk megragadni, hogy a hit szempontjából milyennek is tekinthető ez

<sup>129</sup> Chamberlain, 1992, 346.

<sup>130</sup> Fowler, 1995, 152.

<sup>131</sup> Gorman, 1977, 499.

<sup>132</sup> Fowler, 1987, 66.

a fázis, az előbb elmondott általános jellegzetességek mentén tájékozódhatunk. A különféle hiedelmek és hittartalmak ennek alapján nem meglepő módon a kamasz számára fontos tekintélyszemélyektől és a közösségtől származnak. Ebbe beletartoznak az Istenről alkotott fogalmak vagy maga az istenkép, amelyhez az összetevőket ugyancsak a közösség normakészletéből meríti a serdülő. Ennek értelmében egy olyan Isten áll előttünk, aki jobban ismer bennünket, mint ahogy mi saját magunkat, és azt is tudja, kik leszünk a jövőben. Isten társként és barátként, egyfajta „isteni Másikként” jelenik meg a kamasz tudatában, mint Aki fenntartja és betölti az ember személyiségét.<sup>133</sup> Tulajdonképpen maga Isten is a fontos személyek halmazához tartozik, aki segít a kamasznak identitása kialakításában.

Isten személye mellett azonban a gyülekezeti közösség is erős referenciapont a kamasz hitéletében. Így például, a szintetikus-konvencionális stádiumban élő fiatal az istentiszteleten elhangzó igehirdetéstől tipikusan a megerősítés érzését várja, mely igazolást nyújt számára arról, hogy a szerepeibe és kapcsolataiba addig befektetett erőfeszítése nem volt hiábavaló. Fowler szerint a serdülők szerencsésnek érzik magukat, ha azt tapasztalják, hogy a gyülekezet egy barátságban és konfliktusnélküliségben megvalósuló, többgenerációs közösség. A *béke érzete* sokkal fontosabb ebben a fázisban, mint olyan egyéni elveket vallani, amelyek megzavarhatják a harmóniát. Szerintem éles Fowlernek az a meglátása, hogy itt valószínűleg egy mögöttes metafora jelenlétét is megsejthetjük: mégpedig az ideális és romantikusan ábrázolt család képét, ahol a családtagok Jézus szeretete által kapcsolódnak egymáshoz.<sup>134</sup>

Az istenképzet alakulására ebben a korszakban jó példa a 15 éves Linda, aki bizonyos értelemben tipikus kamasznak nevezhető: sokat törődik a divattal, a fiúkkal és a népszerűséggel. Ám mindemellett erős morális és hitbeli meggyőződéssel is rendelkezik. Evangélikus hívő, aki aktívan tanít a gyülekezet iskolájában és időnként még a templomban is orgonál. Linda azt mondja, a szülei védelmet jelentenek számára, de mellettük Isten az egyetlen módja annak, hogy minden működjön az életében. Amikor az interjú készítője Istennel kapcsolatos gondolatairól kérdezte, Linda olyasmiket válaszolt, mint „én csak érzem, hogy Ő itt van. Lehet, hogy nincs erre kézzelfogható bizonyítékom, de *tudom.*” Isten számára elsősorban személyes volt, mint aki átérzi a küzdelmeit és beszél is hozzá, amikor bajban van. Az Istenről alkotott domináns képet a baráti kapcsolat, a védelem és támogatás, és természetesen az isteni szeretet

---

<sup>133</sup> Uo., 66.

<sup>134</sup> Uo., 87-88.

kifejezésekkel tudta legjobban leírni. Mindemellett szüleiről is beszélt, amikor megkérdezték, mennyire gondolja fontosnak az ő szerepüket az életében:

Linda: A szüleim mindig jól gondoskodtak rólam... Szerencsés vagyok, hogy megtették, amiket megtettek értem. Elvittek gyülekezetbe és tanítottak Istenről, és szerettek meg minden, most pedig tudom... én is elmondom majd az *én* lányomnak vagy fiamnak ugyanezeket.<sup>135</sup>

Linda szavaiból szinte kontúrosan kirajzolódik, ami a szintetikus-konvencionális hitfázis tekintélyszemélyekre vonatkozó jellemzője, akik nem pusztán pillanatnyi iránymutatással szolgálnak, hanem mintaadók is a jövőt illetően.

Talán nem meglepő, hogy a szintetikus-konvencionális hitfázis nem kizárólag tinédzserekre, hanem felnőtt hívőkre is jellemző.<sup>136</sup> Fowler megemlíti, hogy az elkészült interjúk tetemes hányada a szintetikus-konvencionális fokon álló felnőttek képét mutatja.<sup>137</sup> Az ilyen felnőtt hívők egyszerűen szólva szeretnek gyülekezetbe járni: az együttlét örömeért vesznek részt az összejöveteleken. Buzgalmuk túl is terjedhet ezen, és az is előfordulhat, hogy igyekeznek az elmaradó tagokat újra aktivizálni, a betegeket látogatni, miközben átéli annak érzését, ahogy a Szentlélek titokzatos egységbe kovácsolja a gyülekezet tagjait. Ugyanakkor ugyanezek a hívők képesek a nézetkülönbségeket bagatellizálni és a gondolkodásmódokból eredő különbségeket szeretik jelentéktelennek feltüntetni. Ők azok, akik nem tudnak másokat elengedni a gyülekezetből, s ha egy-egy ilyesféle elszakadás mégis bekövetkezik, azt egyenesen katasztrófa-ként élik meg.<sup>138</sup>

Ahogy a korábbi szakaszban az intuitív-projektív lépcsőfoknál megállapítottuk, az adott fázis jellegzetességei nem feltétlenül csak hívő személyeknél találhatók meg, vagy legalábbis nem csak olyanoknál, akik egy felekezet felé elkötelezettek. Az interjúk egyikében szólalt meg *Mr.*

<sup>135</sup> Fowler, 1995, 157.

<sup>136</sup> Nagyon szemléletesnek találom *Michael Barnes* írását, melynek az igen frappáns „Stages of Authority” (azaz a „tekintély fázisai”) címet adta, és részben azt vizsgálja benne, a fowleri hitfázisok során miként alakul az ember autoritással kapcsolatos látásmódja. Barnes a szintetikus-konvencionális hitfázis kapcsán úgy fogalmaz, a tekintélyt alapvetően az a társadalmi-ismerős csoport hordozza az egyén számára, amelyhez tartozik, valamint gyakran a csoporton belül is a tekintélyszerepekben állók. A szintetikus-konvencionális lépcsőfokot egyébként Barnes a „lojalitás fázisának” nevezi, és vallási értelemben a protestáns fundamentalistákhoz, illetve a katolikus tradicionalistákhoz köti. A lojalitás fázisában élő hívő katolikus például csaknem kénytelen engedelmessé válni, ha a pápa mond valamit – hiszen a tiltakozás a pápai szóval szemben egyfajta protestantizmus lenne, amely elmosná a különbséget a katolikus identitás és más identitások között. (Barnes, 1987, 107-108.) Barnes példája meglátásom szerint igen jól szemlélteti, hogy a szintetikus-konvencionális meggyőződésben rejlő engedelmisség nem pusztán a tekintélyforrások elismerését jelenti, hanem valamiképpen hozzákapcsolódik a személy identitásának megőrzéséhez is. Egyszerűbben megfogalmazva: „ha meghajolsz a tekintély előtt, akkor a helyeden vagy – ha a helyeden vagy, azt is tudod, ki vagy.”

<sup>137</sup> Uo., 161

<sup>138</sup> Németh, 2012, 192-193.

D, aki 63 éves és korábban teherautósofőrként dolgozott, ám munkáját egy komoly betegség miatt abba kellett hagynia. Amikor az interjú készítője megkérte, hogy írja le azokat az értékeket és hitelveket, amelyek gondolkodását jellemzik, illetve beszéljen arról, hogyan látja a világot, a következőt válaszolta (*kiemelés tőlem*):

Mr. D.: Nagyon keveset tudok erről mondani neked. Én igazából nem vagyok egy nagy gondolkodó; a nézeteim *egészen ugyanolyanok, mint más fuvarosokéi*, vagy bármilyen dolgozó embereké. (...) A pokolba is, vannak problémák, de ezek ugyanazok, mint amikor én srác voltam. És arra számítok, hogy negyven év múlva is ugyanezek lesznek a problémák, amikor már rég meghalunk.

Mr. D. később arról is beszélt, hogy a „vallás egy csomó ostobaság”, valamint „minden politikus korrupst”.<sup>139</sup> Szavaiban megfigyelhetjük, hogy gyakorlatilag paneleket, közhelyeket ismétel és saját magát is egy nagyobb közösség – a „keményen dolgozók tábora” – egyikeként határozza meg. Nem reflexiók által kiérlelt véleményekről van tehát szó, hanem egy szélesebb csoport álláspontjáról, ami tipikusan ennek a fázisnak a sajátja.

A szintetikus-konvencionális lépcsőfoknak természetesen veszélyei is vannak. Ezeket nevezi találó kifejezéssel *Sharon D. Parks* az „ők zsarnokságának”.<sup>140</sup> A kissé erősnek tűnő megfogalmazás arra kíván utalni, hogy a közösséghez való feltétlen lojalitás meggátolhatja a fiataalt abban, hogy önálló véleményeket alakítson ki: a dolgok érvényes olvasata mindig a közösség vagy csoport által felkínált verzió lesz. Mivel a harmóniát fent kell tartani, ezért minden kritikusnak tűnő kérdést lehetőség szerint kerülni szükséges. A következő fázis felé akkor történhet mégis elmozdulás, ha a fiatal olyan szituációban találja magát, melyben képtelen elkerülni a kritikus reflexiót. Ilyen lehet például, amikor csalódást él meg azokban a példaképekben, melyek addig a normakészletét meghatározták. Fowler azt mondja, azok a faktorok, melyek a fázisból való továbblépésre motiválnak leginkább a komoly összeütközések és ellentmondások felismerése mentén alakulnak ki, ami az addig elfogadott tekintélyforrásokat illeti.<sup>141</sup>

A fowleri elmélet szerint ez a töréspont vezethet át a következő, individuális-reflektív hitfázisba. Kérdés azonban, valóban „egyenes úton” ide érkezik meg, aki eljut ennek a fázisnak a kijáratához?

<sup>139</sup> Fowler, 1995, 165

<sup>140</sup> Fowler idézi Parks disszertációjából a kifejezést (Fowler, 1995, 154.)

<sup>141</sup> Uo., 173.

## 2.6 Szükséges közjáték: a negyedik fázis „eleje”?

Az eddigiekben úgy tárgyaltam a hitfejlődési elmélet fázisait, hogy nem fordítottam külön figyelmet azokra az átmeneti periódusokra, melyek két fázis között található. Úgy vélem, hogy a harmadik fázis után, vagy inkább a negyedik fázis előtt azonban egy olyan törésvonallal kell számolnunk a lépcsőfokok tekintetében, amely külön figyelmet érdemel. Természetesen – ahogy azt Fowler egyébként meg is jegyzi – minden átmenet valamiképpen kihívást jelent, hiszen az egyén eltávolodik addig megszokott hagyományos kapaszkodópontjaitól.<sup>142</sup>

A szintetikus-konvencionális és az individuális-reflektív stádiumok között azonban véleményem szerint egy mélyebb szakadékot kell felfedeznünk a többi átmenethez képest. Ez az a pont, ahol ugyanis a Ricoeur által „első naivitásnak” nevezett hit alaposan összetörik.

Mintha maga Fowler is érzékelné ennek a pillanatnak a specialitását, pasztorációval foglalkozó művében ezen a ponton egy „Közjáték” című fejezetet iktat be, mielőtt a következő fázis sajátosságait tárgyalná. Fowler ugyanis úgy véli, a hitlépcsők tekintetében nincs automatizmus: nem feltétlenül történik meg, hogy valaki átmegy egyik fázisból a soron következőbe. Ezért, ahogy már eddig is láttuk, a leginkább gyermekekre vagy serdülőkre jellemző hitfázisokban sok felnőttel találkozunk. Azonban kutatásai alapján úgy tűnik, van egy „minimum életkor” is, amely alatt szokatlan és rendkívüli, ha valaki bizonyos hitfázisokban éli az életét. Nem jellemző például, hogy az individuális-reflektív hitfázisig a 20 éves kort megelőzően eljussanak az emberek.

Parks elemezve a fowleri elméletet még konkrétabb kijelentést tesz: álláspontja szerint létezik egy beazonosítható fejlődési „stádium” vagy „korszak” valahol a serdülő és a felnőttkor között, melyet egyszerűen a *fiatal felnőtt* korszaknak nevez. Erre a következtetésre többek között saját tapasztalatai alapján is jutott, mivel káplánként és főiskolai tanárként azt tapasztalta a hallgatók között, hogy még a legérettebbnek nevezhetők is felmutatnak olyan viselkedésmintázatokat, melyek egyszerre hordozzák mindkét fázis jellegzetességeit. A hallgatók egyfelől rendelkeznek a felelősségvállalás és a komolyabb döntésekhez szükséges öntudatosság képességével, másfelől azonban ezzel egy időben visszatérnek a különböző tekintélyforrásokhoz – kicsit ahhoz hasonlóan, ahogyan a gyerekek mozognak egy újonnan felfedezett terület és a szülei között, mert utóbbiak biztonságérzetet nyújtanak számukra.<sup>143</sup>

<sup>142</sup> Uo., 31.

<sup>143</sup> Parks, 1992, 203.

Mi jellemzi tehát ezt a lehetséges fázist vagy korszakot?

Általános jelleggel elmondhatjuk, hogy a felnőttkor küszöbe számos társadalomban kétségkívül problematikus és eseményekben gazdag időszaknak látszik: ilyenkor kerülnek szembe a fiatal felnőttek olyan feladatokkal, mint a jogosítvány megszerzése, a katonai szolgálat, vagy éppen a továbbtanulás kérdései. Többen közülük önálló életük feltételeinek megteremtésén kezdenek fáradozni, esetleg házasságban gondolkodnak, és életükben először felelősen szavazhatnak a választásokon. Ez az időszak tehát leginkább a *teljesítményről* szól, az eredményességről, a különféle szerepekben való megfelelés megalapozásáról. A szelf szempontjából azt is mondhatjuk, hogy az egyén belső függetlenségre törekszik.

*Kenneth Keniston*, aki Parkshoz hasonlóan ezt a „poszt-kamaszkort” egyfajta új fejlődési fázisként szemléli, azt mondja, hogy az amerikai társadalomban a Polgárháborút követően történtek olyan főbb változások, amelyek mintegy megteremtették a feltételeket ahhoz, hogy a fiatal felnőtteket különálló lépcsőként tekintsük az emberi fejlődés kontextusában. Keniston szerint sok fiatalember egyszerre lép fel erőteljesen bizonyos dolgok ellen a modern társadalomban, miközben tükrözi is annak értékeit. Ezeket a fiatalokat nem lehet sem serdülőnek, sem felnőttnek elnevezni. Az így poszt-kamasznak vagy még-nem-felnőttnek nevezett fiatalok olyan kérdésekkel küzdenek, melyek egyelőre megoldatlanok számukra, s amelyekre adott válaszaik a későbbi felnőttkorukat majd meghatározzák. Ilyen kérdések például a fennálló társadalommal való kapcsolatok, az életfeladatok vagy keresztény értelmezésben az elhívással összefüggő felvetések, a különféle társadalmi szerepkörök.<sup>144</sup>

A fiatal felnőtteknek ezt az átmenetiségét talán legjobban *William Perry* főiskolai hallgatók körében végzett kutatásai mutathatják meg. Anélkül, hogy ennek a kutatásnak az apró részleteibe belemennék, vázlatosan mégis érdemes áttekinteni Perry meglátásait, melyet fázisszerű módon ír le munkájában.<sup>145</sup> A szerző tulajdonképpen egy „episztemológiai utazás” térképét vázolja fel, mely a fiatal személyiség életében az egyszerű tekintélyelvűségtől indul, ahol a „jó és a rossz”, a „mi és az ők” fogalmi dualisztikus módon értelmezettek, majd a relativizmuson át eljut egy kezdeti és végleges elkötelezettségig. Ez a folyamat a kutatás alapján a következő kilenc lépésen megy keresztül:

<sup>144</sup> idézi Parks, 1992, 205-206.

<sup>145</sup> A részletes ismertetéshez lásd Perry, William: *Forms of Ethical and Intellectual Development in a College Years: A Scheme* (Jossey-Bass, San Francisco, 1999.)



**Első lépés:** a fiatal személy többnyire polarizált képekben szemléli a valóságot, mint amilyenek a jó és rossz, a mi és az ők kategóriái. A helyes válaszok az Abszolút világában található, amelyet bizonyos tekintélyforrások közvetítenek számára.

**Második lépés:** a fiatal felismeri a választható lehetőségek sokféleségét, és az ebből származó bizonytalanságot, valamint egyes tekintélyforrások szegényességét.

**Harmadik lépés:** a fiatal elfogadja ezt a sokféleséget és a velejáró bizonytalanságot is, ám még úgy magyarázza ezeket, hogy a tekintélyforrás egyelőre nem találta meg rájuk a válaszokat.

**Negyedik lépés:** a fiatal a bizonytalanságot (egyres kérdésekben) széleskörűnek látja, és egy még számára jelenleg ismeretlen területhez sorolja, ahol bárkinek szabadon van joga a saját álláspontját kialakítani.

**Ötödik lépés:** a fiatal úgy véli, hogy a tudás és az érték (beleértve a tekintélyforrások tudását és értékrendjét) kontextuális és relatív, de a jó-rossz funkcióknak valamiképpen alárendelt.

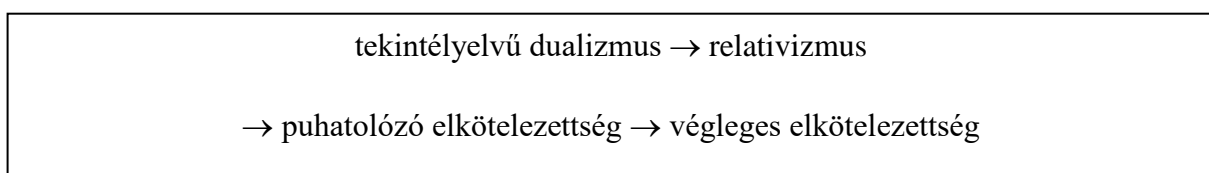
**Hatodik lépés:** a fiatal megérti annak fontosságát, hogy egy relativisztikus világban orientálódnia kell bizonyos személyes elköteleződések mentén.

**Hetedik lépés:** a fiatal néhány területen egyfajta „kezdeti elköteleződés” kialakításába fog.

**Nyolcadik lépés:** a fiatal megtapasztalja az elköteleződése eredményeit, valamint felfedezi az elkötelezettség szubjektív és stíluskérdéseit.

**Kilencedik lépés:** a fiatal személy a sokféle felelősséget igénylő életjelenség között átéli az identitása megerősödését, és az elköteleződést, mint folyamatosan zajló és kibontakozó tevékenységet ismeri fel, amelyen keresztül kifejezheti a saját életstílusát.<sup>146</sup>

A fiatal felnőtt személy számára a folyamat végén jelentkező stabil elkötelezettség egyfajta új alapot és hitet is jelent, mely a relativizmushoz képest ellentétes pólusnál található. Perry tehát azt mondja, ha egy fiatal szeretne eljutni eddig a biztos alapig, először az elkötelezettség egy olyan formáját fogja magáénak tudni, amit ő „puhatolózó elkötelezettségnek” nevez, mielőtt végleges elköteleződésé válna. A folyamatot, vagyis az episztemológiai út fázisait így lehet rövidebben felvázolni:



<sup>146</sup> Perry, 10-11.

A fenti megközelítés egyszerre mutat párhuzamot Fowler elméletével, miközben szerintem jelentősen árnyalja is az átmenetet a szintetikus-konvencionális és az individuális-reflektív hit között. Megjegyezendő, hogy Fowler egy korai munkájában ugyancsak árnyaltabban gondolkodik erről a kérdéstről, melyet írásom egy későbbi pontján szeretnék részletesebben bemutatni.

Parks mindezek alapján úgy vélekedik, hogy a fiatal felnőttkor időszakát Fowler individuális-reflektív hitfázisán *belül* kell elhelyezni (pontosabban annak is az „elején”), ami egyben azt is jelenti, hogy értelmezésében a negyedik fowleri stádium gyakorlatilag két részre oszlik<sup>147</sup>:

1. a fiatal felnőttkorra, amelyben az *öntudatos szelf* kifejezés írja le a személyiséget. Az öntudatos szelf már különvált a család befolyásától, ugyanakkor szembeáll azzal a társadalommal, amely körülveszi. Ez a szelf még nem vesz részt egészében a felnőttek világában. A hitet tekintve is öntudatos, de ambivalensen viszonyul önmagához és a társadalomhoz.
2. a felnőttkorra, amely már megoldja a fiatal felnőttkor bizonyos kérdéseit és a szelf tekintetében sokkal *önreflexívebb* az előzőhöz képest.

Sajnos Parks nem igazán tér ki kellő mélységben a fiatal felnőttkor és a felnőttkor közötti, hitbeli fejlődést érintő motívumokra (főiskolai tanárként inkább a teológiai oktatás kontextusára igyekszik alkalmazni a fentieket), így azonban csak vázlatosan megragadható marad, amit mondani kíván. Ugyanakkor következtetései alapján, ha bizonytalanul is, de talán kimondhatunk kulcsszavakat, amelyek némiképpen megragadhatóbbá teszik a fiatal felnőttkor hitbeli jellegzetességeit. Ha ez a periódus az önálló életfeltételek megteremtésében és a szerepek kialakításában, valamint a társadalom heves kritikájában és saját elveinek megfogalmazásában érdekelt, akkor véleményem szerint ezeknek a jellegzetességeknek a hitstruktúrában is meg kell jelenniük. Az ilyen hit eszerint nem pusztán kritikus szemléletű, de kritikáját erőteljes érzelmekkel együtt fogalmazza meg. Nem feltétlenül egy kiérlelt és végiggondolt, hanem inkább hevesen prezentált kritikáról van szó. A szerepkeresés tekintetében pedig talán azt mondhatjuk, hogy a fiatal felnőtt hitében nyomatékos jelenléte lehet az Isten elhívásáról vagy akár ideiglenes megbízatásairól szóló elképzeléseknek. Az ideiglenesség és a képlékenység egyébként is indokolt kifejezések Perry fentebb bemutatott kilenc lépése értelmében, különösen ha a relativizmusra és a puhatolózó elkötelezettségre

---

<sup>147</sup> Parks, 206-208.

gondolunk. Az is lehetséges, hogy ehhez az életkorhoz a kereszténységről alkotott olyan elgondolások társulnak, mely az egyházat egyfajta társadalommegjobbító szerepkörrel ruházzák fel.

Ha igaza van Parksnek, akkor a felnőttkor hitmotívumai abban különbözhetnek ettől, hogy a kritika kevesebb érzelmet és több megfontoltságot jelent, vagyis jobban áthatja a racionalitás, a már megtalált identitás és a biztosabb elkötelezettség, az emóciók pedig hátrébb szorulnak. Úgy vélem, az itt megfogalmazott felvetések mindazonáltal további kutatást igényelnének, melynek keretében érdemes lehet olyan személyes hitfejlődésre fókuszáló interjúkat is készíteni, amelyek kifejezetten az itt tárgyalt korosztályok tagjait szólaltatják meg és a válaszokban a fiatal felnőttek hitstruktúrájára jellemző, közös motívumokat keresik.

## 2.7 Az individuális-reflektív hit

Amennyiben szeretnénk egy rövid tömondatban mindjárt az elején összefoglalni az individuális-reflektív hitfázis legfontosabb sajátosságát, akkor talán azt mondhatjuk: ez az addigi *naiv hit összetörésének ideje*. Érdekes módon maga Fowler a „Stages of Faith” c. alpművében nem törekedik arra, hogy az eddigi gyakorlatának megfelelően interjúrészletek segítségével illusztrálja ennek a fázisnak a milyenségét (ezzel könyvében is markáns töréspontot hoz létre). Ehelyett egy Jack nevű férfi élettörténetét meséli el alapos részletességgel, és ezen keresztül igyekszik feltárni azokat a tipikus motívumokat, melyek ezt a kritikus stádiumot jellemzik.<sup>148</sup>

A történetet itt és most nem kívánom az olvasónak bemutatni, ám ha megkíséreljük a narratíva szálait végigkövetve leírni az individuális-reflektív hitfázis főbb mozgórugóit, eredményként két fontosabb ponthoz, illetve precízebb megfogalmazásban, kétféle elmozduláshoz juthatunk.

Az egyik ezek közül, hogy láthatóan *kritikai távolság* alakul ki az egyén korábbi értékrendszere és aktuális gondolkodása között.<sup>149</sup> Az ilyesfajta törést többféle életeseemény is kiválthatja: a történetben szereplő Jack esetében a férfi elment hivatásos katonának, s ezzel mintegy kiszakadt az addig megszokott környezetéből, ahol a számára tekintélyszemélynek számító szülők, hozzátartozók és barátok ideológiai meglátásait is magáévá tette. Az új környezet Jack életében elsőként kínált lehetőséget arra, hogy szembesüljön addigi nézetei validitásával, és elkezdje kialakítani a dolgokról a saját elképzeléseit. Az individuális-reflektív hitfázist Fowler és

<sup>148</sup> Fowler, 1995, 174-183.

<sup>149</sup> Uo., 179.

kutatócsoportja tipikusan a fiatal felnőttkortól kezdődő életszakaszhoz társítják, mely jellegénél fogva is terepet biztosít az életváltozásokhoz. Gondoljunk például azokra a fiatalokra, akik egyetemre vagy főiskolára mennek, és ezzel egyrészt kiszakadnak megszokott környezetükből, másrészt az új környezetben számukra új információkkal találkoznak, melyek csaknem kikényszeríthetik addig konvencionálisan vallott értékeik felülvizsgálatát.<sup>150</sup>

Az individuális-reflektív fázisban tehát az addig vallott hiedelmek, értékek, nézetek kritikus vizsgálat alá kerülnek. Fontos kifejezni, hogy ez az egyén számára sokszor jár komoly lelki fájdalokkal. Ahogy Fowler fogalmaz, mivel a töréspontot átélő személy sem mindig látja tisztán saját tudat alatt zajló folyamatait, ez a hitfázis gyakran vezethet el egyfajta érzelmi kiégéshez.<sup>151</sup> A megszokott kapaszkodópontok elporladnak, az addig biztosnak hitt válaszok elégtelennek tűnnek, a szimbólumok és narratívák, melyek köré a személy egész életét építette, mérlegre kerülnek. Nagyfokú bizonytalanság, szkepszis és kételkedés járja át tehát ezt a hitbeli lépcsőfokot, amely kiterjedhet az egyén egész hitvilágára, beleértve Istent és a Szentírást is.

Mindez azt is jelenti, hogy a szelf orientációs alapjának elmozdulásával megtörik a bizalom az autoritás külső forrásai irányában. Az externális és az internalizált tekintélyforrások konfliktusba kerülnek egymással, ami elvezet egy kulcsfontosságú dolog, a „vezető Én” felemelkedéséhez. (Kegan erre a „szervezeti (institucionális) szelf” kifejezést használja.) Egy hasonlattal élve a „vezető Én” tulajdonképpen egy belső tekintélyforrás, egyfajta benső hang, amely átveszi a külső tekintélyforrások helyét, vagyis egyszerűbben fogalmazva, az autoritás helye kívülről belülré kerül. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy innentől kezdve az egyén teljes bizalmatlansággal fordul a körülötte élőkhez – inkább arról beszélhetünk, hogy egyfajta „belső szakértelem” segítségével a külső forrásokból érkező üzeneteket kritikai vizsgálat alá vonja. Ez a „belső szakértelem” kísérel meg válaszolni olyan klasszikus kérdésekre is, amelyekkel az egyén önmaga felé fordul. Ilyenek például a „Ki vagy te valójában?”, vagy még konkrétabban a „Ki vagy te akkor, amikor nem a barátaid vagy a foglalkozásod mondja meg kinek kell lenned?”.<sup>152</sup> A hit szempontjából talán a „Miért hiszel abban, amiben hiszel?” kérdés szemléltetheti legjobban azt, hogy ez a belső autoritás mintegy faggatni kezdi az egyént.

A „vezető Én” felemelkedése kíséri el a fázis másik elmozdulásához, azaz abba az irányban, hogy a hívő ember *új identitás* kialakításába fogjon. Ennek a belső munkának a segítségével

<sup>150</sup> Uo., 178.

<sup>151</sup> „Lack of attention and access to their own unconscious processes often brings persons best described by the Individuative-Reflective stage to a place of emotional burnout...” (Fowler, 1996, 64.)

<sup>152</sup> Fowler, 1987, 68-69.

képesé válik arra, hogy aktualizálja és kifejezze a személyes választásait. Az individuális-reflektív fázis hitet érintő markáns jellegzetessége tehát az, hogy az egyén által vallott hittartalmak egy kritikus, értékelő és végiggondolt úton születnek – az ember már nem azért hisz valamiben, mert ezt mondták neki, hanem mert maga jutott el bizonyos következtetésekhez.

Ezen a ponton, ha röviden is, de fontosnak látom megemlíteni, hogy ebben a fázisban a benne élők nem csupán bizonyos előnyöket és hátrányokat tapasztalhatnak, hanem a hitük szempontjából akár bizonyos veszélyeket is. Tekintsük át röviden ezeket!

Kétségtől a fázis *erősségének* nevezhetjük az előbb említett önálló hit kialakításának készségét, valamint az ezzel együtt járó, tisztánlátásra, pontosságra való törekvést, amely igyekszik szétválasztani a tartható hittartalmakat a tovább már nem tarthatóaktól.<sup>153</sup> *Kenneth Stokes* többek között Fowlerre is hivatkozva azt írja, hogy ez a megkérdőjelező-kritikus fázis a felnőttek harmincas-negyvenes korosztályában is jellemző, főleg amikor a felnőtt a saját hitét irrelevánsnak gondolja és olyan újabb, pozitívabb jelentéseket keres, amelyek az életközépi válság megoldásában is segítségére lesznek.<sup>154</sup>

Az életközépi krízis külön kérdéskör lenne most számunkra, mindazonáltal nagyon röviden szükségeszerű megemlíteni, hogy a férfiaknál nagyjából 40-60 éves, nőknél nagyjából 35 éves kortól kezdődő életszakasz önmagában ahhoz hasonló jelentőségű kihívások elé állítja a felnőtteket, mint amelyeket a serdülőkorból a fiatal felnőttkorba történő átmenet jelentett.<sup>155</sup> A kihívások egyszerre kapcsolódnak bizonyos fizikai tünetekhez (mint például amelyek a változás korával együtt járnak a nők esetében, illetve részben ezekhez hasonló tünetekkel a férfiaknál), illetve pszichés nehézségekhez is. Utóbbiakra jó példa, hogy az életközépi válság egyik kiemelkedő teendője a produktivitás biztosítása, azaz olyan életcélok beteljesítése, melyek meghaladják a hétköznapi munkavégzés szintjét és egyfajta beteljesülés felé mutatnak.<sup>156</sup> Ebben az életközépi krízisben ugyancsak felértékelődik a prioritások

---

<sup>153</sup> Uo., 70.

<sup>154</sup> Stokes, 1989, 31-32.

<sup>155</sup> Charles, 1982, 64.

<sup>156</sup> Nem véletlenül áll az eriksoni modellben ez az életkor a „produktivitás vagy stagnálás” feszültségkettősében, habár meg kell jegyeznünk, hogy Erikson produktivitás alatt nem valamiféle kreatív energia általános megélésére gondol, hanem a következő generáció megalapozása és vezetése irányában mutatott elköteleződésre – még akkor is, ha bizonyos emberek valamilyen oknál fogva nem képesek saját utódaik irányában ilyesmit felmutatni. Az ilyen emberekre viszont – ha a személyiségük egészségesen fejlődik – jellemző egyfajta altruizmus, odaadó viselkedés mások irányában. (Erikson, 1994, 103.)

újrarendelésének, az egészség megőrzésének és az utódok sorsa biztosításának kérdése is. *Stewart Charles* az életközépi krízis megjelenését két okra vezeti vissza:

- (1) a személy elmulasztotta azon feladatainak elvégzését, amelyek a fiatal felnőttkorból a középkor szakaszába átvezetik
- (2) a személy életében olyan krízishelyzet alakult ki, mely felborítja az otthoni, munkahelyi vagy más közösségi szinten zajló életvitelét.<sup>157</sup>

Mindez úgy kapcsolódik az általunk vizsgált individuális-reflektív hit kérdésköréhez, hogy az életközépi krízisben megjelenő töréspontok szinte magától értetődően okoznak egy általános elbizonytalanodást. A középkorú felnőtt szemében kérdésessé válnak saját képességei, kételkedni kezd az emberek megbízhatóságában, az őt szeretők érzéseiben – és mindemellett nem meglepő módon felmerül a hittel kapcsolatos kétség is. Charles Fowler elmélete alapján úgy vélekedik, az életközépi krízis tűzi ki feladatul a felnőtt személy számára, hogy a konjunktív (összekapcsoló) vagy dialogikus tudásra igyekezzen szert tenni, melynek érdekében a szelf nyitottá válik a szelfen belüli és azon túli dolgok befogadása előtt, melyeket korábban vagy elutasított vagy fel sem ismert.<sup>158</sup> Másként fogalmazva, ha az életközépi krízist a felnőtt jól oldja meg, képes lesz a korábban paradoxonnak tartott jelenségek befogadására és feldolgozására.

Stokes Westerhoffal és Fowlerrel együtt hangsúlyozza, hogy ebben a periódusban nemcsak hasznos, de egyenesen szükséges is a hitbeli előrelépéshez a gyakori kérdésfeltevés. A legjobb esetben ezt a szükségletet az egyénen túl a gyülekezet is felismeri, és olyan támogató közeget biztosít, ahol lehetőség van az individuális-reflektív hit kifejezésére még akkor is, ha az esetleg eltér a megszokott formáktól. A támogató közeg szerepéről és fontosságáról a későbbiekben részletesebben is szót ejtek. Azt azonban már most is fontosnak vélem kiemelni, hogy az individuális-reflektív hívőt támogató gyülekezet szerepe *nem* merül ki annyiban, hogy mintegy „ráhagyja” a hitében kétségeket és kérdéseket felvető emberre a hittartalmakat („higgy abban, amiben akarsz!”), hanem inkább abban érdekelt, hogy segítsen felfedezni a különféle kérdésekhez tartozó lehetőségek árnyalatait, a válaszok sokféleségét, melyek keretei között ki-ki megtalálhatja magának a saját feleleteit – sőt, az ilyen virulens közösség esetleg partnerül is a kereső mellé szegődik a keresési folyamatban.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Charles, 1982, 68.

<sup>158</sup> Uo., 72.

<sup>159</sup> Stokes, 1989, 33-34.

Ám az individuális-reflektív hitnek vannak *gyengeségei* is. A fázisra jellemző demitologizáló hajlam – mondja Fowler *Paul Tillichre* hivatkozva – például gyakran fosztja meg a szimbólumokat saját erejüktől, amikor azokat „csak szimbólumnak” nevezi.<sup>160</sup> Az individuális-reflektív hit egyébként is hajlik a megszokottnál nagyobb racionalitásra, sőt képes ezt jelentősen eltúlozni: az ilyen ember akkora bizalommal fordulhat a kritikus észjáráshoz, hogy ez egyfajta „második narcisztikusság” megjelenéséhez is elvezetheti. Ez az óriási magabiztosság aztán a szelfet annyira beolvasztja a racionális gondolkodási keretbe, hogy maga a valóság is csupán annyit jelent majd a személy számára, amennyit ésszel meg tud indokolni magának.<sup>161</sup>

Úgy vélem azonban, a pozitívumok és negatívumok mellett még egy olyan *veszélyforrással* is számolni kell, amely az egyént végül a kitérés irányába mozdítja, és ennek hatására aztán elfordul hitétől. Egy korábbi munkámban<sup>162</sup> már foglalkoztam azzal, hogy az individuális-reflektív fázissal együtt járó krízisek egyik lehetséges megoldása, hogy az egyén először érzelmei szintjén, majd később ehhez racionális igazolást hozzáadva kiszakad saját gyülekezete-egyháza világából, és fordul egy teljesen más hit vagy ideológia, esetleg a vallástalan életmód felé. A kérdéssel most nincs lehetőségem mélyen foglalkozni, mindazonáltal megjegyzem, hogy az előzőekben említett támogató közösségi légkör sokat segíthet a probléma kezelésében.

Ha szeretnénk röviden összefoglalni az individuális-reflektív hitfázist, akkor ennek kulcskifejezéseként a *naiv hit összetörését* említhetnénk. A szelfen belül kettős elmozdulás történik: a korábbi nézetektől való eltávolodás és ezek kritikus felülvizsgálata a „vezető Én” segítségével, valamint az igény egy új, személyesebb hit és identitás kialakítására. Fowler az individuális-reflektív hitfázis tárgyalását azzal a kijelentéssel zárja, hogy a továbblépés ebből a fázisból akkor lehetséges, ha a személy képes felismerni, hogy az élet sokkal komplexebb, mint ahogy azt a logikailag letisztult és absztrakt koncepciók mutatják. Az ezekből való kiábrándulás segíthet hozzá ahhoz, hogy az igazsággal kapcsolatos árnyaltabb és többszintű szemléletmódok révén az egyén a következő hitlépcsőre tegye fel a lábát.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> Igazság szerint Fowler itt nem teljesen pontosan hivatkozik Tillichre, aki művében nem szimbólumokról, hanem mítoszokról beszél a kérdés kapcsán. Tillich szerint az a kísérlet, mely az olyan bibliai történetekből, ahol Isten-ember találkozását mitológiai jellegűen ábrázolják, mintegy el kívánja távolítani a mitikus részeket, nem lehet sikeres és el kell utasítani. A szimbólumok és mítoszok ugyanis az emberi tudat olyan formái, melyek mindig jelen vannak. Egy mítoszt felválthat egy másik, de az ember spirituális életéből magát a mítoszt nem száműzhetjük. (Tillich, 1957, 50-51.)

<sup>161</sup> Fowler, 1995, 182-183.

<sup>162</sup> „A kitérésfolyamat értelmezése a fowleri hitfejlődés elméletének kontextusában” (Theológiai Szemle, 2017/2)

<sup>163</sup> Fowler, 1995, 183.

## 2.8 A konjunktív-összekötő hit

Talán nem túlzás azt mondanunk, hogy az előzőekben bemutatott hitfázisok potenciálisan rengeteg konfliktust és kritikus helyzetet foglaltak magukban. Ahogy láthattuk, különösen is a szintetikus-konvencionális hitből történő átmenet az individuális-reflektív fázis irányában az, amely a legnagyobb krízishelyzetet teremtheti meg, hiszen a hagyományos kapaszkodópontok elvesztése itt látszik a legjobban.

Munkám jelen fejezetének hátralévő részében a fowleri hitfejlődési elmélet két olyan szakaszával foglalkozom, melyek az elméletalkotó szerint sokkal nyugodtabbnak és kiegyensúlyozottabbnak tekinthetők. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a viharos előzményeket követően itt határozottan szélcsennel találkozunk, vagy *Paul Ricoeur* szóhasználatát átvéve, eljutunk a „második naivítás” világába. Ricoeur gondolatmenetében fontos pont, hogy az életnek ez a szakasza (mely tipikusan a felnőttkor és időskor idejére tehető) nem egy primitív naivításhoz való visszatérést jelent. Ahogy maga írja, valami helyrehozhatatlanul elveszik, amit a „hit közvetlenségének” nevezhetünk. Ám ha már nem élhetjük meg „a szent nagy szimbolizmusait” az eredeti hitünk szerint, akkor modern emberként megpróbálhatunk eljutni a kritikus gondolkodáson keresztül egy második naivításhoz.<sup>164</sup>

Amennyiben elfogadjuk ezt a gondolatot és feltételezzük, hogy a hitfejlődés során lehetséges eljutni egy olyan szakaszba, ahol az ember már egyfajta posztkritikus szemlélettel fordul hitéhez, vajon milyen jellegzetességek karakterizálják ezt a hitet? Lehetséges-e innen is továbblépni? A válaszadáshoz vizsgáljuk meg először a konjunktív-összekötő hitet!

A fázis elnevezését magyarázva Fowler azt állítja, magát a kifejezést *Nicolaus Cusanus* teológiájából vette, aki a *coincidentia oppositorum* metafizikai alapfogalmával az ellentétek bizonyos egybeeséséről elmélkedik. Cusanus szerint az ember a színtiszta igazság megismerésében állandóan bizonytalanságban marad, ezt a bizonytalanságot pedig nemcsak felismernie, hanem beismernie is szükséges. Különösen vonatkozik ez Istennel kapcsolatos tudásunkra, akiről éppen ezért a misztika nyelvén lehet csak igazán bármit mondanunk.<sup>165</sup> A *coincidentia oppositorum* tehát egyfajta lemondás arról, hogy végső racionális igazolásokat keressünk az abszolút igazságot illetően.<sup>166</sup>

<sup>164</sup> Ricoeur, 1967, 351.

<sup>165</sup> Sz.n., <http://lexikon.katolikus.hu/C/coincidentia%20oppositorum.html>

<sup>166</sup> Fowler egyébként itt még *Carl Jung*ra is hivatkozik, aki ugyancsak felhasználta Cusanus meglátásait pszichológiai írásaiban. Az „ellentétek találkozása/kapcsolódása” kifejezést is ő használta. (Fowler, 1984, 64.)



Úgy vélem a *bizonytalanság* fontos kifejezés a konjunktív-összekötő hit kontextusában, különösen azért, mert Fowler is bizonytalannak tűnik vele kapcsolatban. Könyvében beismeri, hogy nem képes egyszerűen leírni ennek a stádiumnak a jellemzőit, és attól is tart, ha nem beszél róla tisztán, akkor esetleg azt gondolhatja valaki, hogy maga sem értette meg miről van szó. Sőt, talán az is lehetséges, hogy nem létezik ilyen fázis – veti fel végül Fowler, de ettől a gondolattól azonnal visszakozik is.<sup>167</sup>

Mire vezethető vissza ez a bizonytalan hangvétel? Úgy gondolom a legfontosabb azt látunk, hogy az elmélet szerint kevesen vannak olyanok, akik képesek eljutni eddig a pontig. A hitfejlődési teória bázisát képező kutatások számadatai azt mutatják, hogy a mintegy 400 résztvevő csupán 7%-a mondhatja el magáról, hogy konjunktív-összekötő hittel rendelkezik. Ennek a kisebbségnek a nagy része 51 évesnél idősebb nőkből és férfiakból áll.<sup>168</sup> *Richard N. Shulik*, aki Fowlertől megszerezte a kitöltött kérdőíveket, hogy az idősök hitfejlődésének kérdését az adatok fényében továbbgondolhassa, megjegyzi, hogy mindösszesen négy interjúalanya volt Fowlernek, aki meghaladta a 60 éves kort. Shulik a mintát olyannyira szűkösnek érezte, hogy negyven további interjúalannyal (húsz nővel és férfivel) készített újabb felméréseket.<sup>169</sup> Ám ha ennyire szűkös merítésből dolgozott Fowler, szinte természetesnek tűnik, hogy meglátásai kevésbé lesznek határozottak az előzőekhez képest. Mindazonáltal a hitfejlődési elmélet mégis képet nyújt arról, hogyan kell ezt a hitfázist elképzelnünk.

A konjunktív-összekötő hit felé tartó átmenetben Fowler szerint az ember „békére lel” abban a tényben, hogy az igazságot számos irányból véli megközelíthetőnek, illetve többféle nézőpontból vizsgálhatja azt.<sup>170</sup> Ez a szemléletmód túllép az előző fázis dichotomikus logikáján és a különféle kérdések mindkét oldalát egyidejűleg kívánja szemlélni. A főként felnőttek és idősebb emberek körében detektálható gondolkodásmód képes tudatosítani bizonyos feszültségek jelenlétét az életben (például amikor valaki egyszerre érzi önmagát fiatalnak és

<sup>167</sup> „...if I cannot communicate the features of this stage clearly, it means that I don't understand them. Or worse, I fear that what I call Stage 5 really doesn't exist. I cannot accept either of these explanations.” (Fowler, 1995, 184.)

<sup>168</sup> Uo., 318-319.

<sup>169</sup> A kutatás eredményeit részletesen nincs módomban bemutatni, ám röviden – pontokban összefoglalva – Shulik a következőkről tesz említést. (1) Egyrészt az idős interjúalanyokat kiváló partnernek nevezi a hitfejlődés kutatásának alanyaiként. (2) Érdekes módon a kutatásban résztvevő idős emberek többsége nem foglalkozik olyan filozofikusnak nevezhető témákkal, melyeket kifejezetten az ő életkorukhoz szoktak társítani (mint például a meghalás és haldoklás kérdései). (3) Jó részük nem érzi azt sem, hogy bizonyos életfeladatokból kimaradna. Noha érdeklődési körük megváltozott, aktivitásuk lehetőségeikhez mérten továbbra is megmaradt. (4) Shulik létrehozott egy változót, amit *agesense* („korérzékelés”) névvel illet. Ezt annak mérésére használta fel, mennyire vannak tudatában az idős emberek saját koruknak. Kutatásai szerint szoros az összefüggés a fowleri hitfejlődés és a „korérzékelés” között: valaki minél inkább azon a hitfejlődési lépcsőfokon áll, mely korának megfelelő, annál tudatosabban viszonyul saját életkorához. (Shulik, 1992, 311-312.)

<sup>170</sup> Fowler, 1987, 72.

idősnek), és az így felismert különféle polarítások kapcsán arra kezd törekedni, hogy azokat közelítse egymáshoz.<sup>171</sup> Erre a közelítő tevékenységre azért is hajlik, mert azt gyanítja, hogy az eltérőnek tetsző dolgok eredetileg kapcsolatban álltak egymással.

Az összekapcsolásra irányuló ilyen erőfeszítések háttéréből az a gondolat is kibontakozik, hogy „az igazság sokkal többféle és komplexebb, mint ahogy az individuális fázis legtöbb >>egyértelműen ilyen vagy olyan<< kategóriái azt képesek megragadni.”<sup>172</sup> Az igazság itt már multidimenzionálisnak tűnik, melyet sokféle szemszögből kell nézni. Ez a gondolkodásmód képes a paradoxonok elfogadására is. Mitöbb, a paradoxonokat és ellentmondásokat nem pusztán tolerálja, hanem a valóság igazi szemléletének elkerülhetetlen dimenziójaként tekint azokra.<sup>173</sup>

Fowler úgy fogalmaz, hogy bár a *dialektikus ismeret* kifejezés közel áll ennek a gondolkodásmódnak a leírásához, mégis a *dialogikus ismeret* a pontosabb meghatározás. A konjunktív hitben ugyanis komoly hangsúly kerül arra, hogy a megismerő személy képes legyen a párbeszédre, amely ezt az intergráló-összekapcsoló tevékenységet áthatja.<sup>174</sup> Szerintem itt nem pusztán a másokkal folytatott párbeszédre, hanem először is egy belső dialogizálásra kell gondolnunk. Az egyén csak akkor lehet képes a polarizált dolgok összekapcsolására, ha erről „magában egyeztet”, azaz folyamatosan reflektál. Természetesen a dialógus kifelé is irányul: Fowler szerint a konjunktív hit kész arra, hogy fontos találkozásokat alakítson ki más tradíciókkal, hagyományokkal, az övétől eltérő nézetekkel, melyekben az Igazság olyan módon tárja fel önmagát, hogy az így megszerzett ismeretek birtokában az ember kiegészítheti vagy korrigálhatja addigi saját nézeteit.<sup>175</sup> Fontos megjegyezni, hogy ez a fajta nyitottság az eltérő nézetek irányában nem elvtelen szinkretizmust takar, amelyben a dolgok parttalanul összefolynak egymással, hanem olyasfajta attitűdöt, amely szilárd meggyőződése ellenére is nyitottsággal fordul más vallási és kulturális hagyományok felé.

Kegan eddig is használt szelfelmélete alapján a konjunktív-összekötő fázishoz a *személyközi szelf* valóságát köthetjük. Itt már nem beszélhetünk a „vezető Én” instruáló funkciójáról, hanem azt látjuk, hogy a szelfet az egymástól eltérő kulturális és normarendszerek összeütközéséből származó hatások határozzák meg.<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> Fowler, 1984, 65.

<sup>172</sup> Uo., 65.

<sup>173</sup> Studzinski, 1985, 67.

<sup>174</sup> Fowler, 1995, 185.

<sup>175</sup> Uo., 186.

<sup>176</sup> Fowler, 1987, 73.

A konjunktív-összekötő hit túllép az individuális-reflektív hit azon reduktív stratégiáján is, mellyel a szimbólumokat, mítoszokat és a liturgikus elemeket kezeli. A demitologizáláson és a vallási tartalmak kritikus szemléletén túl sokkal nyitottabban és konstruktívabban fordul az előbb felsoroltak irányába és megpróbálja azokat újra a vallási élmény részévé tenni.<sup>177</sup>

A korábban már említett igény a polarizált valóságselemek összekapcsolására az istenkép tekintetében is meghatározó ebben a fázisban. Az ember itt már képes megérteni, hogy Isten maga misztérium, aki csak partikulárisan jelenik meg a szimbólumainkban és példázatainkban. Isten egyszerre transzcendens és immanens, leírható és mégsem írható le antropomorf kategóriákban – ez a kettősség pedig helyesnek látszik a konjunktív-összekötő hit szemszögéből.<sup>178</sup> Fowler ahhoz, hogy érzékeltesse a stádiumhoz tartozó istenkép milyenségét, egy fiktív önvallomást ír le, melyben egy elképzelt keresztény beszél Istenről:

„Isten most sokkal titokzatosabbnak tűnik nekem, mint eddig bármikor, mégis valahogyan sokkal fontosabb számomra... (...) Azt érzem, hogy Isten velünk kapcsolatos munkája sokkal fokozatosabb és rejtettebb, mint ahogy egykor gondoltam. (...) Hiszem, hogy Krisztusban az Isten jelleme, céljai és szeretete felülmúlhatatlan módon vált elérhetővé számunkra. Ha felismerem ezt és elkötelezem magam mellette, furcsa, de megnyílik számomra annak lehetősége, hogy Isten jelleme, céljai és szeretete – aki maga igazán univerzális – talán más vallási hagyományok mélyebb részei által is kifejezhetőek.”<sup>179</sup>

A fenti gondolatmenethez szükséges még annyi kiegészítést tenni, hogy a konjunktív-összekötő hit nemcsak más vallási hagyományokban képes észrevenni a „misztikus Isten” jelenlétét, hanem képes dialógust folytatni és megérteni az előző fowleri fázisokban állók istenképzeteit is. Fowler könyvében hosszasan bemutatja egy 78 éves hölgy, „Miss T.” hitbeli életútját, aki egész élete nagy részében a morális és vallási igazság keresésével foglalkozott.<sup>180</sup> Eredetileg unitárius közösséghez tartozott, aztán quaker lett, végül pedig – miután komolyan csalódott az egyházban, valamint egészségügyi és személyes problémák sorozatán ment keresztül – az indiai vallásokban találta meg „szellemi menedékét”. A Védanta Közösséggel és az indiai bölccsel, *Krishnamurtival* már korábban is kapcsolatba került, ám csalódásai után az itt kapott tanítások nyújtottak olyan vallási képzeteket, melyekkel dolgozni kezdett. Amikor az interjú készítője az istenfogalomról kérdezte, Miss T. a következőket mondta:

<sup>177</sup> Fowler, 1984, 66.

<sup>178</sup> Fowler, 1987, 92.

<sup>179</sup> Fowler, 1984, 66-67.

<sup>180</sup> Az itt következő bekezdés forrása: Fowler, 1995, 188-197.

Miss T.: Nem számít minek nevezzük. Hívhatjuk akár Istennek, Jézusnak, vagy Kozmikus Folyamnak, Valóságnak vagy Szeretetnek – ez nem lényeges. Itt van. És amit ebből a forrásból közvetlenül megtanulhatunk, hogy nem köti össze önmagát hitvallásokkal... melyek elválasztanak bennünket embertársainktól.

Az interjú további szakaszaiból kiderül, hogy Miss T. és az általa használt vallásos szófordulatok, elképzelések és nézetek hogyan strukturálják hitét az 5. fázis alapján. Ahogy Schweitzer megjegyzi a fenti interjúrészlet elemzésekor: „A vallási hagyományok itt úgy jelentkeznek, mint egy kőbánya, amelyből annyit visz el az ember, amennyire éppen szüksége van – vagy éppen semmit.”<sup>181</sup>

Azok a faktorok, melyek a hölgyet az átmenetben segítették, meglehetősen nyilvánvalónak tűnnek: a csalódások az egyházban és szakmai karrierjében, édesanyja elvesztése és az emberekből való mély kiábrándulás, valamint a tény, hogy Miss T. még ötvenéves korában is egyedül, gyermektelenül kénytelen élni, mind egy útkereséshez vezettek az életében. Krishnamurti hatására Miss T. sorsa egy új irányba indult el, ahol már képes volt a különféle elemeket egyesíteni, és mindent egy globális szemléletmóddal kezelni.<sup>182</sup> Az emóciókat szem előtt tartva azt is észrevehetjük, hogy a konjunktív-összekötő hitben nagy szerepe van a szeretet és megbocsájtás érzéseinek, melyek ráadásul mindig globális, mindenre kiterjedő formában jelentkeznek.<sup>183</sup>

A konjunktív-összekötő hitmód erőssége Fowler szerint, hogy „ironikus képzelőerővel” rendelkezik, vagyis saját álláspontját és tradícióit csak behatároltan érvényesíti. Ugyanakkor veszélyes lehet az a fajta passzív cinizmus, melynek eredménye minden valóság és igazság ellentmondásos jellegének tudomásulvétele.<sup>184</sup>

<sup>181</sup> Schweitzer, 1999, 137.

<sup>182</sup> Fowler, 1995, 194.

<sup>183</sup> Érdemesnek tartom megjegyezni, hogy a fowleri példában említett Miss T. esetében az indiai vallási hagyomány (tágabb értelemben a hinduizmus) jelenléte azért is szemléletes példa, mert maga a vallás alapvetően hajlik a globális és átfogó látásmódra, valamint rengeteg polarizált elemet olvaszt magába. Talán nem túlzás úgy fogalmazni, hogy a hinduizmus, mint világvallás az a rendszer, amely leginkább illeszkedik a konjunktív-összekötő gondolkodásmódhoz. Ahogy az ismert valláskutató, *Helmuth von Glasenapp* írja, a hinduizmus a legsokoldalúbb vallási képződmény: „Fenséges és visszataszító, primitív és kifinomult gyakran annyira közvetlenül egymás mellett található benne, mint sehol másutt.” Véleményem szerint ez a kijelentés éppen a pólusok egymás mellettségéről szól, ami az ötödik fázis sajátos jellegzetessége. (Glasenapp, 2012, 14.)

<sup>184</sup> Schweitzer, 1999, 137.

Fowler, amikor a különféle hitmódok gyülekezeti szerepét tárgyalja, kijelenti azt is, hogy bármilyen közösségről van szó, mindenféle hitfázisnak teret kell engednie: ám az a hitfázis, amire a gyülekezetnek törekednie szükséges, tisztán és világosan a konjunktív-összekötő hit.<sup>185</sup>

## 2.9 Az univerzáló hit

Az előző fázis esetében azt láttuk, hogy némileg maga Fowler is bizonytalannak mutatkozik: ez még inkább igaz a hitfejlődési elmélet utolsó lépcsőfoka, azaz az univerzáló hit tekintetében. A bizonytalanság legfőbb forrása talán az, hogy maga Fowler személyesen nem is találkozott olyan emberekkel, akiket ehhez a hitstádiumhoz lehetne sorolni. Amikor megkérdezték tőle, mely személyiségek reprezentálhatják leginkább az univerzáló hitet, válaszul *Mahathma Gandhi*, *Teréz anya*, és *Martin Luther King* neveit adta, mint olyan közismert figurákat, akik valamilyen módon megtestesítik az univerzális felfogást.<sup>186</sup> Mivel ezeket az embereket könnyű idealizálni (hiszen sokak számára elsöprő erejű példaképek, akik kétségtelenül történelmi léptékű tetteket hajtottak végre), Fowler azt is sietve megjegyzi, hogy nyilván sokan mások is akadnak ebben a fázisban, akik nincsenek ennyire szem előtt.<sup>187</sup>

Az univerzáló hit egyik legfontosabb jellegzetessége, hogy jóval konkrétabban kifejeződik benne a szeretet és igazság *abszolútsága*, mint ahogy azt a konjunktív hitben láttuk. Azok az emberek, akik ilyesféle hittel rendelkeznek, önmagukat is képesek figyelmen kívül hagyni, érzéseik és gondolataik a transzcendenciáról, illetve a vallási és az egész emberiséget foglalkoztató morális dilemmákról akár nagy horderejűnek is bizonyulhatnak, ha kifejezik ezeket. Fowler egyik munkájában az univerzáló hit tárgyalása kapcsán utal *William James* klasszikus művére, mely a vallási tapasztalatot elemzi.<sup>188</sup> James egyik előadása, mely témánkhoz érzésem szerint igen jól kapcsolódik, a szent életről szól, amelyet a „vallás érett gyümölcse” névvel illet. Meglátása szerint létezik egy univerzális szentség, ami minden vallásban ugyanaz, és amelynek természetét néhány pontban így foglalhatjuk össze:

<sup>185</sup> „The stage level of aspiration for a public church, it seems clear, is Conjunctive faith.” (Fowler, 1987, 97.)

<sup>186</sup> Fowler, 1995, 201.

<sup>187</sup> Noha az elméletet ért kritikákkal később kívánok foglalkozni, nagyon ideillőnek érzem John M. Broughton megjegyzését, miszerint ezek az egyébként nagyformátumú személyiségek gyengítik Fowler univerzáló hitfázisról szóló teóriáját, hiszen maga az elméletalkotó soha nem találkozott velük. Ez azonban azt is jelenti, hogy az univerzáló hit nem konkrét adatokon, hanem pusztán benyomásokon és az ilyen nagy kaliberű személyiségek iránt érzett csodálat egy bizonyos általánosan ismert szintjén alapszik (Broughton, 1986, 96.)

<sup>188</sup> Megjegyezendő, hogy elég pongyola és elnagyolt ez az utalás, hiszen James szentségről szóló három teljes előadására hivatkozik konkrétabb részletek említése nélkül. (Fowler, 1996, 67.)

1. Annak az érzése, hogy egy szélesebb élet részesei vagyunk, és a meggyőződés egy Eszményi Erő létezésében. A kereszténység esetében ez az erő Isten, de az elvont ideák, hazafias eszmék és társadalmi utópiák, a szentség és a helyesség belülről fakadó változatai is ide tartoznak.
2. Annak az érzése, hogy ez az Eszményi Erő barátságos folytonossággal része az életünknek, és mi készek vagyunk alávetni ennek a jelenlétnek magunkat.
3. Nagy lelkesedés és szabadságérzés, ahogyan a „korlátozó Én” határai elolvadnak.
4. Az érzelmi központ elmozdulása a harmonikusság és a szeretet felé.<sup>189</sup>

James meglátásaiban nem nehéz észrevenni, hogy remekül illeszkednek a Fowler által felvázolt univerzáló hithez. Fájdalmas tény, melyen kevéssé lehet csodálkozni, hogy az univerzáló hit stádiumában élő személyiségek gyakran azon nézetek mártírjaivá válnak, melyeket megtestesítenek.<sup>190</sup> Ez természetesen azt is jelenti, hogy az ilyen embereket gyakran jobban értékeli haláluk után, mint életükben. Ugyanakkor ez a mártíromság nem feltétlenül abban testesül meg, hogy az univerzáló hitű embereket valamiféle külső nyomás és üldözés pusztítja el és teszi mártírokká. Visszatérve James munkájára, a szent életnek ez a szintje olyan gyakorlati következményekhez vezethet, melyek például az aszkézisben mutatkoznak. Ahogy írja, az önfeladás olyan szenvedélyes módon is megvalósulhat, hogy valóságos önfeláldozás lesz belőle, melynek során csaknem felemészti magát az ember, pozitív élvezetet találva az áldozatban és aszkézisben. Ezek ugyanis fokmérői az Eszményi Erő felé kimutatott hűségének.<sup>191</sup>

Noha nagyon kevesen jutnak el az univerzáló hitfázishoz, hatásuk mégis tömegmérétekben „fertőzőnek” nevezhető – Fowler szóhasználata alapján. Az univerzáló hitű egyén a felszabadulás zónáit képes maga körül megteremteni, ezek ráadásul függetlennek tűnnek az aktuális gazdasági, társadalmi, ideológiai megkötésektől, melyek egyébként az ilyen embert is körülveszik. Az univerzáló hitű személyeket emiatt gyakran úgy észlelhetjük magunk körül, mint akik felforgatják a megszokott struktúráinkat (beleértve a vallási struktúrákat is).<sup>192</sup>

Az ilyesféle „felforgató tevékenység” alapja természetesen a szelffel is kapcsolatban áll. Fowler megjegyzi, hogy Kegan ebben a szakaszban már nem tud segíteni, így a megszokottól eltérően Kegan nélkül kell néhány szót szólnunk az univerzáló hitű szelfről. A legfontosabb

---

<sup>189</sup> James, 2004, 213.

<sup>190</sup> Fowler, 1995, 200.

<sup>191</sup> James, 2004, 214.

<sup>192</sup> Fowler, 1995, 201.

megjegyzésünk, hogy ebben a fázisban már nem a szelf lesz az elsődleges referenciája mindannak, amit az egyén tud és ahol az egyén értékei gyökereznek. Sőt, a személy megkísérli a szelfet valamiképpen „Istenben megalapozni”, mint a létezés alapelemében.<sup>193</sup> Ez magasztosan hangzó gondolat, ám hozzá kell tenni, hogy az univerzáló hitű ember sem tökéletes: a végtelen nagy elkötelezettség és a globalításra hajló látásmód együtt járhat bizonyos korlátokkal és vakfoltokkal. Erikson például Gandhiról szóló könyvében rámutatott arra, hogy miközben Gandhi a *satyagraha* (erőszakmentesség) doktrínáját hirdette, nem bánt éppen finoman feleségével és fiaival.<sup>194</sup> Fowler szerint az autentikusan és helyesen megélt univerzáló hit mindig arra törekszik, hogy elkerülje a világ kettéosztását a kiválasztottakra és az „elátkozottakra”. Az univerzáló hitű emberek legalább annyira törekszenek a tőlük szellemi értelemben távol állók elfogadására, mint az igazságosság érvényesítésére és a különféle reformtevékenységekre.<sup>195</sup>

Noha Fowler hitfejlődési elmélete nem kifejezetten a keresztény hit fejlődésével foglalkozik, az előző gondolatok fényében talán az olvasóban mégis felmerülhet a kérdés, hogy amennyiben az univerzáló hit ennyire abszolút látásmódra törekszik, és természeténél fogva a határokon való felülemelkedés perspektívájából szemlélődik, milyen viszonyban lehet a kereszténység sokszor exkluzivitásra törekvő igényével? Másként megfogalmazva, ha valakinek univerzáló hite van keresztényként, ami a legszélesebb körben gondolkodik, vajon ezzel az abszolútságra törekvő nézőponttal nem éppen partikulárisává válik maga a keresztény hit? Nem lesz így csupán egy hit a többi hitrendszer között, amelyen „túl kell látni”, holott ez a hit éppen az abszolútság igényével akar fellépni?

A kérdés Fowlerben is felmerült, aki azt írja, a partikuláris botrányosnak tűnhet, amikor az abszolútról beszélünk. A partikularitás botrányossága szélsőséges esetben a vallási háborúkban, az inkvizíció-jellegű eseményekben, üldöztetésekben és különféle előítéletekben is megjelenhet, amikor vallási közösségek mind az univerzális igazságra tartanak igényt, hogy saját hitüket igazolják – vagyis szembefordulnak hitük partikularitásával. Ugyanakkor az erre adott reakció, vagyis a vallási pluralizmus és a szekuláris relativizmus sem megoldás, mert a vallási kérdéseket a vallási hagyományokon belül kell kezelni, és nem azok összerosásával vagy megkerülésével. Amit erről Fowler mond, hogy álláspontja szerint az abszolútság, mint természetfeletti minőség nem exkluzivistikusan jut kifejezésre: az isteni, mint olyan,

---

<sup>193</sup> Fowler, 1987, 66.

<sup>194</sup> Fowler itt Erikson könyvére hivatkozik: Erikson, Erik H.: *Gandhi's Truth* (New York-London, W.W. Norton & Company Inc., 1969)

<sup>195</sup> Fowler, 1996, 67.

számtalan formában megmutatkozhat és ezek mindegyike magán viselheti a „végső dolgok” teljes súlyát. Mindez termékeny talajt jelenthet a vallásközi párbeszéd számára.<sup>196</sup>

Véleményem szerint Fowler meglátása fontos gondolat, de nem ad igazi választ a felvetett problémára. Álláspontja mintha inkább azt hangsúlyozná, hogy a különféle vallási hagyományok az univerzáló hitben bizonyos módon összeérnek egymással. Mindazonáltal a téma kapcsán előkerült teológiai kérdést relevánsnak és továbbgondolásra méltónak tartom, melyre szükséges lenne nemcsak megfelelő lelkigondozói, hanem rendszeres teológiai választ is megfogalmazni. Úgy vélem, ezt a kérdést különösen is szükséges volna alaposan tárgyalnunk, éppen az előbb felvetett pluralista-relativista kor adottságai miatt, ezért munkám későbbi szakaszában feltétlenül visszatérek rá.

Az univerzáló hitfázis bemutatásával egy munkafázis végére is elértünk. Ha hátratekintünk és átgondoljuk az eddig megtett utat, akkor a fowleri gondolatot talán azzal összegezhetnénk, hogy hitünk állandó dinamikában van, akárcsak az a világ, amelyben megéljük azt. A változás – amennyiben feltételezünk egy olyan személyt, aki a differenciálatlan hittől az univerzáló hitig képes haladni – egy nagyjából két évtizeden keresztül tartó, csaknem magától értetődő fejlődési folyamat során jut el egy komoly krízisponthoz. Ez a pont valahol a szintetikus-konvencionális és az individuális-reflektív hit találkozásánál keresendő. Az érzelmileg és mentálisan is kihívást jelentő törésből ugyanakkor biztató folytatás emelkedhet ki, amely bár nem problémamentes, de mégis nyugvópontokban gazdagabb hitstruktúrát eredményezhet. Végül, az ellentmondásokkal békében együtt élő hit talajából olyan hajtás sarjadhat ki, amely túlmutat az egyénen, és akár globálisabb szinten is jelentős perspektívát nyújt nemcsak az egyén, de mások számára is.

Noha Fowler több esetben hangsúlyozta, hogy nem szabad az egyes hitszintek között egyfajta „jóság-skála” mentén minőségi különbséget tenni, az ember mégis nehezen veszi rá magát, hogy áttekintve ezt a hitfejlődési görbét, ne jegyezze meg, milyen felemelő végkifejlet felé mutat maga a folyamat. Talán önmagunk meghaladása az univerzáló hitben, életünk időskori szakaszában közelebb emelhet minket ahhoz, Aki felé mindig is törekedtünk.

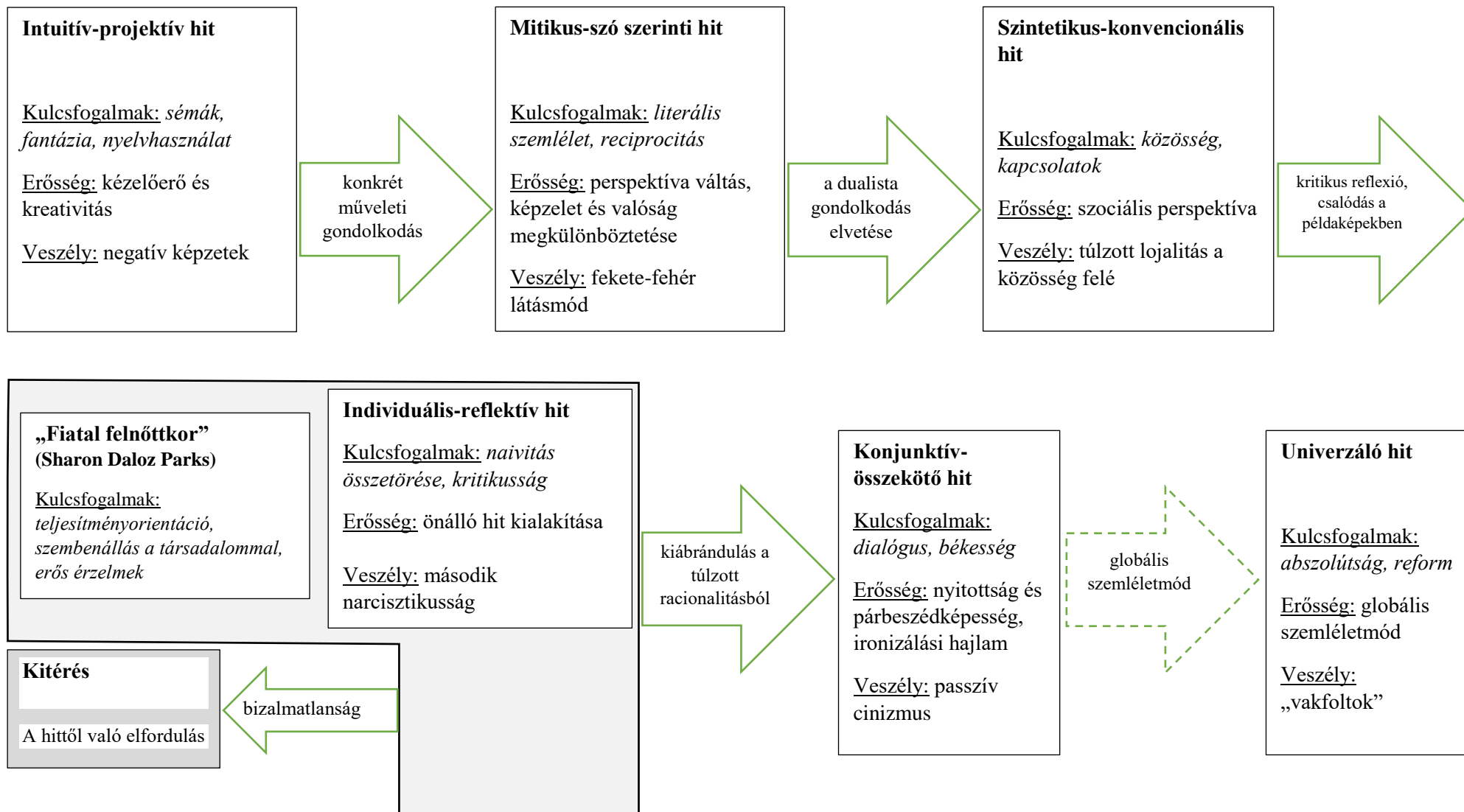
Fowler hitfejlődési stádiumainak áttekintéséhez a következő ábrát készítettem:

---

<sup>196</sup> Fowler, 1995, 209.



## Differenciálatlan hit ↗



Az ábra utolsó sorában látható nyíl, mely az átmenetet mutatja a konjunktív-összekötő és univerzáló hit között, azért lett szaggatott, mert maga Fowler már nem kötötte konkrét életkorhoz ezt a fázist. Az individuális-reflektív hit mellett ábrázoltam Sharon Parks közbeékelődő „fiatal felnőttkor” elnevezésű koncepcióját is, illetve a kitérés lehetőségét, ami jól mutatja ennek a fázisnak a kritikusságát a hitfejlődés szempontjából.

Nehéz Fowler hitfejlődési koncepciójának fázisairól összefoglaló módon beszélni. *Faithful Change* című művében Fowler azt írja, ezek a fázisok – ahogyan a korábbiakban leírtuk őket – inkább pillanatképeknek tűnnek egy fotóalbumban, mintsem egy kibontakozó dráma egymással jól összekapcsolt jelenetei. Mindazonáltal az átmenetekben mégiscsak fel lehet fedezni az egyik fázistól a másikig tartó mozgás dinamikáját, melyek magukban foglalják „a lélek sötét éjszakáit”.<sup>197</sup> A végsőkéig leegyszerűsítve a fowleri folyamatban két elem folytonos váltakozását figyelhetjük meg: egy szilárd állapot az előrehaladás révén egyre képlékenyebbé válik, majd egyensúlyvesztés történik, és a bizonytalan átmenet végül egy következő szilárd fázishoz vezet. Kétségtelen, hogy az egészet áthatja ez a mozgás, mely számos kérdést felvet és vetett fel az eddigiekben is a hitfejlődési elmélet kapcsán. A következőkben ezekkel a felvetésekkel foglalkozunk, melyek többnyire a szakmai reflexiókat és kritikákat tartalmazzák, de megnézzünk más meghatározó hitfejlődési elméleteket is.

---

<sup>197</sup> Fowler, 1996, 67.

### 3. A hitfejlődési elmélet fontosabb pontjait érintő kritikák

Ahogy munkám bevezetőjében említettem, James Fowler hitfejlődési elmélete számos reakciót kiváltott egyes szakterületek különféle képviselőiből, az elméleti-teológiai fejtegetéseken át a gyakorlati teológiai kérdésekig. Mindemellett a fowleri elmélet több teoretikus és empirikus kutatási programot ösztönzött, illetve kutatókat motivált arra, hogy továbbgondolják az elmélet által felvetett kérdéseket. *Heinz Streib* összegzése szerint 1976 és 1999 között nagyjából száz disszertációban jutott fontos szerep Fowler meglátásainak, ezeken túl pedig 82 olyan disszertációt talált, melyek elsődlegesen a hitfejlődési elméletre összpontosítanak. Ezek nagyobb része olyan tanulmány, melyek a hitfejlődési elméletet, illetve annak valamilyen módosított változatát alkalmazzák, más részük vitatja és kérdéseket fogalmaz meg vele kapcsolatban, illetve kisebb részük azon elmélkedik, hogyan lehetne jól felhasználni Fowler teóriáját a hitoktatásban, a pasztorációban és a gyülekezeti munkában. Természetesen nemcsak disszertációkban, hanem könyvekben és folyóiratcikkekben is megjelentek tanulmányok a hitfejlődésről.<sup>198</sup>

A közleményeknek ez a nagy száma szükségessé teszi, hogy valamilyen szisztéma szerint kezeljük őket, és megpróbáljunk közülük is a legfontosabbakra koncentrálni bizonyos aspektusok szerint. *Derek H. Webster* meglátása szerint Fowler elméletét főként három területen érte komolyabb kritika, melyekre ő is reflexíven válaszolt:

- (1) bírálták az általa használt *hitfogalmat*, melynek kapcsán Fowler újra rámutatott arra, hogy azt nem lehet pusztán a vallásos elképzelések csokorjaként értelmezni. A hit az ismeret egy olyan módja, mely koherenciát és rendet teremt az egyén életében.
- (2) bíralták a *hitfejlődési modellt*, mint egyfajta rögzített tudományos tény – noha az sokkal inkább egy dinamikában lévő, átmeneti jellegű elképzelés, mely nyitott az újabb és újabb lehetőségekre.
- (3) végül nem meglepő módon a *fázis-jellegű szerkezetet* is bírálat érte, mint amely valamiféle minőségi osztályozási technikákkal igyekszik a hitet magát szakaszokra bontani. Ezzel szemben Fowler szerint a hitfejlődési szakaszok inkább lencseként működnek, melyeken keresztül az egyén felismer és észlel bizonyos értékeket. Habár a korai fázisok valamennyire bizonyos életkorokhoz kapcsolhatók, az életkorok nem kötelező erejűek ahhoz, hogy valaki „végigmenjen” a hitfejlődési lépcsőfokokon, a

---

<sup>198</sup> Streib, 2003, 17.

magasabb szintek pedig nem szükségszerűen jobbak az alacsonyabb szintekhez képest.<sup>199</sup>

Azért, hogy a számos kritikai észrevétel, publikáció, disszertáció tengerében ne vesszünk el, ebben a fejezetben magam is ezen a három ponton szeretnék végighaladni. Áttekintésem természetesen a fontosabb meglátásokra koncentrálok, és ahol lehetséges, Fowler válaszreakcióit is említeni fogom. Minden egyes, kritikákat tartalmazó kérdéskör végén megkísérlek magam is állást foglalni a Fowlert ért bírálatok kapcsán, összegezve a fenti területeket ért reflexiók lényegi meglátásait. Végül a fejezet zárásaként fontosnak tartom, hogy röviden megnézzük a hitfejlődés kérdését más utakon megközelítő elméleteket, mert ezeknek a fowleri teória szempontjából is lehet megerősítő, vagy éppen gyengítő hatásuk.

### **3.1 A fowleri hitfejlődés hitfogalmával kapcsolatos kritikai reflexiók**

Kétségtől megállapítható, hogy az egész hitfejlődési elmélet középpontjában egy fogalom, azaz a hit fogalma áll. Mindenképpen döntő jelentőségű, hogy amikor a hit fejlődéséről beszélünk, egyáltalán mit is értünk hit alatt. Munkám korábbi szakaszában igyekeztem alaposan körbejárni azt, ahogyan Fowler – szerintem meglehetősen komoly diverzitással – gondolkodik erről a fogalomról, ezért viszonylag nehéz kritikát megfogalmazni vele kapcsolatban. Ennek ellenére mégis számosan artikuláltak a hitfogalomhoz kapcsolható reflexióikat, melyek két nagyobb csoportra oszthatók: a kritikák egy része a hitfogalom, mint definíció *pontatlanságára* és *elnagyoltságára* mutat rá, míg más részük különféle *teológiai problémákkal* foglalkozik, melyek a fogalom értelmezésekor felmerültek. Nézzük meg mindkét kategória tipikusnak nevezhető kritikáit!

#### *3.1.1 A hitfogalom diverzitása és pontatlansága*

A hitfogalom szerteágazóságát szinte minden elméletalkotó, teológus, író megemlíti azok közül, akik reagáltak Fowler elképzeléseire. Friedrich Schweitzer például úgy fogalmaz, hogy Fowler hitről alkotott elképzelése sokrétű és kevésbé meghatározott<sup>200</sup>, nem eléggé világos – márpedig egy körülhatároltabb fogalmazás megszületéséig nem lehet empirikusan bizonyított

---

<sup>199</sup> Webster, 1992, 78-79.

<sup>200</sup> Schweitzer, 1999, 127.

elméletről beszélni.<sup>201</sup> Schweitzer konklúziója az elmélet empirikus igazolhatóságáról a következő szakasz témája, mindazonáltal már itt is fontosnak tartom megjegyezni, hogy ez a kritikai felvetés önmagában teljesen jogos: milyen értelemben tekinthetünk egy teóriát tudományosan igazoltnak, ha központi fogalma sincs megfelelően meghatározva? Schweitzer szigorú szavai ellenére ugyanakkor a korábbiakban láthattuk, hogy Fowler szétágazó látásmódját lehetséges valamennyire összegezni, így eljutni egy olyan hitmeghatározáshoz, amely hatékonynak bizonyulhat az elmélet magyarázásakor. A hitet tehát Fowler nyomán úgy tekintem, mint egy mély bizalomra épülő, univerzális emberi jelenséget, amely jelentést és koherenciát teremt az egyén életében, valamint segít értelmezni annak narratíváját. Elképzelhető, hogy ez a definíció további tisztázásra és pontosításra szorul, mindazonáltal jól visszaadja Fowler hittel kapcsolatos szerteágazó látásmódjának esszenciáját.

J. Harry Fernhout reflexiójában<sup>202</sup> egészen Niebuhr egy hasonlatáig nyúl vissza. A hasonlat szerint egy kockának egyszerre csak három oldalát láthatjuk, ami azt is jelenti, hogy a másik három oldal a szemünk előtt takarásban marad, nem is beszélve a kocka belsejéről. Fernhout szerint az elmélet hitfogalma éppen ehhez hasonló. Fowler ugyan sok figyelmet fordít a kocka látható oldalaira, de nem foglalkozik a kocka belsejével teológiai értelemben, vagyis nem törődik a hitfogalom tartalmával, ami az egészet sajátosan a „hit kockájává” teszi. Mitöbb, a hitfogalom nélkülözi a „szilárd magot”, ezért a kocka oldalai (melyek a hitet keretbe foglalják, pontosabban körülhatárolják) mindig változnak Fowlernél: hol bővülnek, hol szűkülnek. Maga az elméletalkotó is elismeri, hogy nézőpontja összetettsége nehezzé teszi a hitfogalom lehatárolását, ez a tény pedig muníciót ad kritikusaknak. Fernhout szerint az sem világos, hogy a hit egyenlő az ember értelemkereső tevékenységével (mellyel saját létének jelentést tulajdonít), vagy az csak egy összetevője ennek a keresésnek?

Minden kritikai megjegyzés után Fernhout mégis megpróbálja az előbb említett „szilárd magot” megtalálni a fowleri hitértelmezés képlékeny meghatározásaiban<sup>203</sup>. Véleménye szerint a hitfogalom strukturálisan három különböző funkciót próbál egyetlen szó segítségével kifejezni. Az első egy meglehetősen szűk dimenzió: a hit eszerint *bizalom*, melyet az egyén bizonyos értékekbe és erőforrásokba vet. A második megközelítésben a hit a már sokat emlegetett „végső környezet” megteremtésére szorítókozó *alkotó képesség*, mellyel az egyén a valóság egy képét hozza létre maga számára, hogy ezzel koherenssé tegye saját életét. Ezt Fernhout a személy

---

<sup>201</sup> Uo., 141.

<sup>202</sup> Fernhout, 1986, 65-66.

<sup>203</sup> Uo., 69.

*világnézetének* hívja. Végül a harmadik megközelítés a legszélesebb: ez a személy *integrációjára* vonatkozik saját élete különféle kontextusaiban. A hit tehát ebben az értelemben nem más, mint az életben való részvételhez hozzásegítő funkció. Ahogy ebből a három megközelítésből is látszik, a fowleri hitfogalom meglehetősen diverznek tűnik, s bár a háromféle szerepkör (bizalom, alkotó képesség, integrációt segítő eszköz) között lehetséges kapcsolatot feltételezni, azért mégis három különböző dologról van szó.

Fowler válaszában<sup>204</sup> ugyanakkor azzal érvel, hogy Fernhout a kockáról szóló niebuhri hasonlatát nem értelmezte jól. Úgy látszik Fowler szereti a hasonlatokat, mert a kocka után egy másikkal is próbálkozik: a hitet ezúttal egy értékes drágakőhöz viszonyítja, melynek számos csiszolt oldala van. Ezek az oldalak egyszerre nem látszanak, ezért a drágakövet körbe kell forgatni a kezünkben, vagy nekünk kell körbejárnunk és alaposan szemügyre vennünk. A hittel is ugyanez a helyzet: több szemszögből szükséges megvizsgálni, hogy legalábbis teljesebb képhez jussunk. Fowler ennek értelmében tehát nem feledkezett el a kocka nem látható oldalairól, hanem éppen azokat szemlélte, amikor a hitet bizonyos mértékig „körbejárta” és többféle szemszögből igyekezett megragadni. Ráadásul ez a vizsgálat nehézkes – állítja Fowler –, mert mi magunk is „benne vagyunk” abban, amit egyébként „kívülről” vizsgálni szeretnénk. (Ha kötekedni akarnánk a kockahasonlattal, akkor ezen a ponton visszakérdezhetnénk: hogyan járhatta körbe Fowler a kocka minden oldalát, ha maga is benne tartózkodik?) Az „objektivitás” tehát elkerülhetetlenül magában foglalja saját szubjektumunkat is. Fowler szerint Fernhout valamiféle nyelvi-analitikus filozófia hatása alatt állhat, melynek következtében túlzó elvárásai vannak és egy jóval szabatosabb definíciót akar látni annál, mint ami lehetséges, és amivel a hitfejlődési elmélet dolgozik. Ráadásul a hittel kapcsolatos kohézióteremtési képesség nem egy strukturális jellemző, ahogyan Fernhout használja: ez inkább egy *funkció*, egy feladat, amit a hit ellát.

*Craig Dykstra* ugyancsak a hitfogalom képlékenységét említi kritikájában.<sup>205</sup> Felhívja a figyelmet arra, hogy Fowler alapművében rengeteg mondat kezdődik ehhez hasonlóan: „A hit...” – majd ezt a mondatkezdést számos különböző dolog követi. Így például a hit valamikor „kabát a meztelenség ellen” (megint egy hasonlat!), valamikor egy általános emberi jelenség, valamikor pedig az egyén vagy a csoport dinamikus elmozdulásai az életben. A számos szókép és körülhatárolás önmagában azt sugallja, hogy maga az elméletalkotó is nehezen boldogul az egész elmélet alapját képező fogalommal. Dykstra szerint ezek a próbálkozások arra

<sup>204</sup> Fowler, 1986, 281.

<sup>205</sup> Dykstra, 1986, 45-46.

irányulnak, hogy egyrészt a hitfogalmat egyre tisztább módon kifejezzék, másrészt mintegy előkészítsék annak lehetőségét, hogy a hitet strukturális-fejlődési módon lehessen kezelni. Dykstra arra is kísérletet tesz, hogy összefoglalja ezt a sokfelé ágazó megközelítést, és a fowleri hitfogalmat hét pontban rögzítse. Értelmezése szerint a hit maga tehát Fowler szemléletében a következőket jelentheti:<sup>206</sup>

- (1) Emberi tevékenység (nem egy dolog, amit birtokolunk, hanem egy gondolkodásmód és a létezés egy formája, amiben élünk)
- (2) Olyan tevékenység, mely a kapcsolatokon keresztül működik
- (3) A kapcsolatokat átszövő bizalom és lojalitás
- (4) Más dolgokat magában foglaló jelenség: valamiben hiszünk, valamihez vagyunk lojálisak
- (5) Bizalom a felettünk álló értékrendben, melyhez kapcsolódunk
- (6) A személyiség és a valóságról alkotott kép formálása a bizalmi kapcsolatokon keresztül
- (7) A jelentésalkotás és az élet értelmének keresése, mint a hit belső magja

A fenti hét pontból Dykstra szerint két dolog következik a fowleri megközelítésben: a hit univerzális jelenség, mely folyamatos változásokon megy keresztül. A hit „végső célja” azonban valamiképpen a hetedik pont felé mutat, azaz az élet értelmének keresése és a jelentésalkotás irányába. Dykstra ugyanakkor John Cobb *Christ in a Pluralistic Age* című művére hivatkozva amellet érvel, hogy jobban járunk, ha a hit lényegét nem akarjuk egyetlen konkrét feladatra vonatkoztatni. Cobb szerint a hit ehhez túlságosan széleskörűen értelmezhető fogalom. Lehet például a hűség és bizalom kérdései alapján gondolni rá, máskor inkább bizonyos konkrét dolgokra vonatkozik, melyekben reménykedünk. Megint máskor kapcsolati tényezőnek tekintjük a többi ember felé, vagy éppen az egyén egyik tulajdonságának. Akárhogy is gondolunk a hitre, a nézeteknek ez a sokszínűsége arra mutat, hogy egyik megközelítést sem érdemes abszolút módon a többi fölé emelni. Ehelyett egy pluralisztikus megközelítéssel kellene dolgoznunk, mely nyitott ezeknek a komplex szemléletmódoknak a kölcsönhatását vizsgálni anélkül, hogy prioritásokat állítana fel.<sup>207</sup> Ugyanakkor Dykstra teológiai hangsúlyokkal is ellátja ezt a megközelítést, amikor beemeli Isten, illetve az isteni dimenzió fogalmát. Isten létezése nélkül a hit tartalma ugyanis lehet pusztán illúzió: a hit tehát Isten személyének létezésén is múlik. Másként fogalmazva: ha nem létezik Isten, akihez kapcsolódni

---

<sup>206</sup> Uo., 49.

<sup>207</sup> Uo., 53-54.

próbálunk, akkor amiről beszélünk, az nem lehet a hit sem. Ebből azonban az is következik, hogy a hitet nem definiálhatjuk szimplán egyetemes emberi jelenségként, ahogy Fowler teszi, hiszen annak gyökerei az isteniben vannak. Ráadásul, ha a hit forrása Isten vagy az isteni dimenzió, akkor ez azt is jelenti, hogy a hit nem általános, hanem különös adottság: bár az emberi létezéshez tartozik, egy lehetősége annak és nem szükségszerű velejárója.<sup>208</sup> Dykstra mindezek alapján kritikusan viszonyul Fowler jelentéstulajdonító elképzeléséhez: míg a fenti 7. pont szerint a hit végső célja az élet értelmének és koherenciájának megteremtése, ebben a megközelítésben a jelentéstulajdonítás nem cél, hanem inkább más dolog mellékterméke lesz. Dykstra szerint nem mi emberek vagyunk azok, akik megalkotják a maguk számára a „végső környezetet”: inkább egy olyan világban élünk, amely már át van szöve jelentésekkel.<sup>209</sup>

Meglátásom szerint Fowler reakciója<sup>210</sup> csak részben felelet ezekre a gondolatokra. Mindazonáltal Fowler kifejezi, hogy értékesnek találja Dykstra felvetéseit, és maga is megpróbálta a keresztény narratíva strukturális jelentőségét feldolgozni. Ennek érdekében kísérletet tett arra, hogy egyfajta „szekuláris *ordo salutis*” hozzon létre a kereszténység megváltástörténetéből, és azt a hitfejlődésről szóló párbeszéd részévé tegye. Sajnos azonban Fowler nem fejt ki bővebben, hogy ezt konkrétan hogyan kell elképzelni, ahogy a Dykstra által felvetett pluralisztikus elképzelésre sem reagál.

A kritikai megjegyzések kiértékelését jelen szakasz végén kívánom elvégezni, mindazonáltal ezen a ponton érdemes az olvasónak fejben tartania, hogy Fowler hitfogalmának szerteágazósága rendszeres céltáblájává vált a kritikusoknak. A hitfogalom képlékenysége ugyanakkor azt is lehetővé tette az elméletalkotónak, hogy ha a fogalom valamelyik aspektusára a kritika rámutatott, egy másik aspektusra hívja fel a figyelmet, így mintegy „kibújva” a kritikák alól.

### 3.1.2 A fowleri hitfogalom teológiai elégtelensége

A hitfogalommal kapcsolatban felhozott másik kritika annak bibliai hitet illető hiányosságait érintette, avagy másként fogalmazva azt, hogy Fowler meglátásait egyesek nem tartják eléggé „teológiaiainak”. Schweitzer egyenesen teszi fel kérdéseit: „Nem megragadhatatlan,

---

<sup>208</sup> Uo., 55.

<sup>209</sup> Uo., 57.

<sup>210</sup> Fowler, 1986, 285.



transzcendens valami-e a hit, amely az empirikus tapasztalat elől lényege szerint kitér? Nem lépi-e túl a hit azáltal, hogy az egész embert tartja szem előtt, az empirikus kutatás szükségyszerűen korlátozott módszerét, amely a bizonyítható ismeretek iránti érdeklődésével csak az ember egyedi szempontjaira irányul?”<sup>211</sup> Schweitzer tépelődő kérdései után kritikát is megfogalmaz, amikor azt mondja, a keresztény hitértelmezés határozottan ellentmond mindenféle fejlődési elképzelésnek. Ám önmagával némileg szembekerülve később mégis leír két szempontot, melyek alapján a keresztény hit előrehaladó módon fejlődhet: ezek a hit intellektuális megértését és a hit etikai konzekvenciáinak levonását jelentik.<sup>212</sup> Akkor most fejlődik, vagy nem fejlődik a hit? Az olvasónak mindebből úgy tűnhet, maga a kritikus sem tudta eldönteni pontosan hogyan szemléli a fowleri hitfogalmat a teológia szemüvegén át.

*James Loder* úgy fogalmaz, hogy tanulmányozva Fowler munkásságát hajlik arra a lehetőségre, hogy főművének címét inkább át kellene írnia „Stages of an Aspect of Faith”-re (vagyis „a hit egy aspektusának fázisai”-ra).<sup>213</sup> Amire Loder ezzel a fricskának is tekinthető megjegyzéssel utalni kíván, hogy Fowler valójában nem a hitről, hanem csak az arról kialakított változó képről beszél – legalábbis a hit a bibliai és teológiai értelemben nem igazán játszik szerepet elméletében. Loder ezen a ponton *Gerhard Ebelingre* hivatkozik, aki a szinoptikusok hitfelfogását összegzi „Word and Faith” című könyvében. Ebeling tulajdonképpen megkísérli leírni, maga Jézus hogyan gondolkodhatott a hitről. Álláspontja az, hogy a szinoptikus hagyományok hitfelfogása szerint a hit a következőképpen ragadható meg:

- (1) A hit létezésünk *bizonyosságát* nyújtja. Biztos lépéseket tesz ott is, ahol nem látszik út, reménykedik akkor is, ha nincs mit remélnie.
- (2) A hit egyfajta módon *létrehozza a jövőt*. Ez az aspektus arra utal, hogy Krisztus értelmezésében a hit valamiképpen a jövő felé is irányul, és nem csupán a mában, a jelenben működő valóság.
- (3) A hitet *erőként* is értelmezi az evangélium. Ebben az értelemben hinni azt is jelenti, mint kivenni a részünket Isten mindenhatóságából, mégpedig az emberi gyengeségen keresztül. Ez az a mustármagnyi hit, ami hegyeket tud megmozdítani Jézus szavai szerint.

---

<sup>211</sup> Schweitzer, 1999, 125.

<sup>212</sup> Uo., 143.

<sup>213</sup> A mű eredeti címe „Stages of Faith”, vagyis „A hit fázisai”. (Loder-Fowler, 1962, 135.)

- (4) A hit megmutatkozik a *más emberekkel való találkozásban* is, kiváltképpen a Jézussal való érintkezés tekintetében: a hit növekedése sokszor az olyanokkal való érintkezésből fakad, akik szintén rendelkeznek hittel.
- (5) A hit az evangéliumi szemléletben *konkrét* és nem általános: ez alatt Ebeling azt érti, hogy a hit nem egy olyan jelenség a szinoptikusoknál, ami automatikusan jelen van és táplálja az emberi tudatosságot, hanem sok esetben konkrét helyzetekben és szituációkban mutatkozik meg.
- (6) Végül a hit *megmenti* az embert. A görög *πισztisz* (hit) és *szóteria* (megváltás, megmentés) kifejezések határozottan összekapcsolódnak a szinoptikusoknál, de kölcsönhatásuk módja nagyon képlékeny.

Ebeling fenti pontjai után Loder felteszi a kérdést, vajon ha csak a szinoptikus textusok alapján kialakított elképzeléseket nézzük a hitről – és akkor a jánosi, valamint páli teológia némileg eltérő koncepcióit nem is említjük –, mi jelenik meg ezekből Fowler elméletében? Loder szerint Fowler tisztában van ezzel a problémával, de mégsem foglalkozik vele igazán.<sup>214</sup>

Ehhez hasonló kritikát fogalmazott meg az evangélikus *William O' Avery* is<sup>215</sup>, aki szerint a lutheránus teológia súlypontja az evangélium hangsúlyozásán van. A növekedés és fejlődés természetesen rendkívül fontos kérdés, mely része annak a ténynek, hogy Krisztus tanítványai vagyunk. Ám Avery úgy fogalmaz, hogy az evangélikusoknak nem nyújt segítséget ebben Fowler hitfelfogása, mivel az a hitet kizárólag emberi jelenségként értelmezi – így aláássa az evangélium elsőbbségét. Az evangélikus teológia felfogása a hitről Avery szerint a következőkben foglalható össze:

- (1) A hit elsősorban Isten ajándéka és nem emberi teljesítmény. Noha Fowler is tesz említést arról, hogy a hittel kapcsolatos képességeink Isten előzetes kegyelmén nyugszanak, de ez a nézet nem vesz igazán tudomást a bűn valóságáról, ami csaknem lehetetlenné teszi, hogy az ember saját erejéből képes legyen hinni Istenben. Ezért a hitnek mindenképpen „kívülről kell jönnie” és nem az emberből fakadó teljesítmény.
- (2) A hitet nem lehet elválasztani annak tárgyától, a hit tárgya ugyanakkor meghatározza azt, milyen maga a hit. Ezért ahogyan Fowler néhol a hitet kezeli, a keresztyénység szerint az valójában bálványimádásnak minősül. Az emberek képesek hitetlenek lenni,

<sup>214</sup> Uo., 135-137.

<sup>215</sup> Avery, 1992, 126-128.

de Fowler hitszemlélete nem igazán engedi meg sem a bálványimádás, sem a hitetlenség értelmezését.

- (3) Avery azt is mondja, a fowleri hitértelmezés hierarchikus természete éppen az ellenkezője annak, ahogyan ő a hitet értelmezi. Itt Jézusnak a gyermekekkel kapcsolatos látásmódjára utal: ha a mi hitünk nem lesz olyan, mint az övék, nem mehetünk be Isten Országába (Mk 10,14-15 és szinoptikus párhuzamai).

Avery hangsúlyozza azt is, hogy a hit alapvetően Isten kinyilatkoztatásán alapszik, vagyis azon a tényen, hogy Isten „meglátogatja” az embert, megmutatja neki saját magát. Enélkül a találkozás nélkül az ember semmit nem tudhatna magáról Istenről.

Szemben az előző kritikákkal, *Marlene M. Jardine* és *Henning G. Viljoen* derűsen látja ezt a kérdést, amikor kijelenti, hogy Fowler nem követett el hibát ezen a területen. Piaget, Kohlberg, Erikson és Selman elméleteinek fontos elemeit sikerült egyesítenie, és ezáltal egyenesen az általános emberi fejlődés területére helyezte saját elméletét. Jardine szerint Fowler ezzel az egyesítő munkával eloszlatta azt az elképzelést, hogy a hitet természetfeletti minőségnek lássuk, és emiatt hozzáférhetetlenné tegyük a tudományos vizsgálódás számára. A hit, mint emberi jelenség kutathatóvá vált. Ugyanakkor Fowler mégsem ásta alá a hit teológiai feltételeit, mitöbb létfontosságúnak mutatja be, akár kifejeződik vallásos formákban, akár nem. Hogy a kettő között (a hit, mint emberi jelenség és teológiai fogalom) nincs ellentmondás, az is mutatja, hogy teológusok is egyetértenek annak a vizsgálatnak a fontosságával, mely a hitet emberi jelenséggé, a pszichológia eszköztárával kívánja értelmezni.<sup>216</sup>

Mások már nem voltak ennyire pozitívak azzal kapcsolatban, hogy Fowler hitfogalma az idők során egyre inkább emberi jelenséggé interpretálódott, ennek folyományaként pedig magától értetődően nincsenek mély teológiai gyökerei. Sharon Daloz Parks idézi Harvey Cox gyakran hangoztatott mondatát, mely a fowleri hitfogalommal kapcsolatban ezt mondja: „Van ebben a hitdefinícióban valami sértő mindenki számára”.<sup>217</sup> A hitet ugyanis a vallási tradíciók egyfajta *ajándékként* értelmezik, mely természetfeletti forrásból származik, és amelyet az ember egyszerűen magába fogad. A hit egy olyan jelenség, mely túlmutat az emberi síkon és az ember felelősségi körén. Erősebben megfogalmazva a hit radikálisan transzcendens jelenség, ahogyan az „megtörténik” az emberrel, azaz élete részévé válik – főként, de nem csupán a keresztény hitrendszer látásmódja szerint. Érdekes módon azok, akik leghatározottabban szekulárisan

<sup>216</sup> Jardene-Viljoen, 1992, 74-75.

<sup>217</sup> Parks, 1992, 97.

gondolkodnak a hitről, gyakran érvelnek hasonlóan, azaz amellett, hogy a hitet kifejezetten a természetfelettihez kötődő jelenségként tartsuk számon (attól függetlenül, hogy létezik természetfeletti vagy csupán annak *képzetéhez* kötődik a hit), és álljunk ellene minden olyan próbálkozásnak, mely egyetemes emberi tapasztalatként próbálja azt értelmezni. Ám annak ellenére, hogy mindkét csoport a természetfelettihez kapcsolva értelmezi a hitet, jelentős különbség van köztük. Míg az első csoport láthatóan abban érdekelt, hogy Isten aktív részvételének biztosítson helyet a hitfogalomban, a szekulárisan gondolkodók arra törekednek, hogy bármilyen istenséget minél kevésbé jelentősnek lássunk.<sup>218</sup> Ha helyt adunk ennek az elképzelésnek, akkor szinte magától értetődően merül fel a kérdés: vajon a teológiai-vallási sajátosságok mellőzése a fowleri hitfogalomban mennyire indokolt, ha akár a hívő, akár a szekuláris elképzelésekkel egyébként képes lenne együtt élni?

A korábban már említett Dykstra kritikájából is tulajdonképpen ez a dilemma olvasható ki: a hitnek köze kell, hogy legyen a természetfelettihez, vagyis a teológia nem számúzhető az elméletalkotás folyamatából, szűkebben pedig a hitfogalom meghatározásából. Fowler egy késői munkájában<sup>219</sup> siet is megjegyezni, hogy nem kívánt a teológiával szembehelyezkedni. A vallásos hittartalmak – például a teológiai tanítások, szentírások, vallásos gyakorlatok – mellőzése sosem volt célja az elméletnek.

Korábban Fowler egyébként röviden már válaszolt<sup>220</sup> a teológiai aggályokat megfogalmazók felvetéseire, amikor a hitfázisok kapcsán úgy fogalmazott, azok nincsenek konfrontációban a keresztény teológia állításával, miszerint a hit Isten ajándéka, illetve az ember válasza Isten hívására. Azt is kifejezte, hogy nem áll és nem állt szándékában bizonyos fogalmakat felcserélni egymással. Így például nem kívánta a hit általi megigazulást valamiféle emberi törekvéssel helyettesíteni, mely a jócselekedetek felhalmozásával próbálja a megigazult állapotot elérni. A teológiai megfontolások és az elmélet hitértelmezése tehát Fowler szerint nem helyezhetők szembe egymással. Megjegyezendő ugyanakkor, hogy Fowler nem igazán tett erőfeszítéseket arra vonatkozóan, hogy legalább bizonyos konkrét biblikus szempontokat összhangba hozzon a saját hitfelfogásával – álláspontom szerint ezen a területen jogosak bírálói szavai. A fowleri hitfejlődési elmélet központi fogalma a teológiai mérlegén mindenképpen kívánnivalókat hagy maga után.

---

<sup>218</sup> Uo., 98.

<sup>219</sup> Fowler, 2004, 417.

<sup>220</sup> Fowler, 1992, XII.

### 3.1.3 Fowler hitfogalma a kritikák fényében

A fenti megfontolások után hogyan tudnánk összegezni Fowler gondolkodásmódját a hitfogalommal kapcsolatban? Mit mondhatunk el az erről szóló kritikákról?

Láthattuk, hogy a hitfogalmat ért bírálatok egy része annak túlzott képlékenységére vonatkozott, míg más részük a teológiai súlypontokat hiányolta. Magyarán szólva, Fowler túlságosan sokféleképpen próbálja megragadni mit ért pontosan hit alatt – a sokféle látásmódban viszont nem igazán érvényesülnek a keresztény teológia hitszemléletei. A hitfogalom sokfélesége mögött az a szándék munkál, hogy az elmélet feltétlenül univerzális hitfogalommal kell rendelkezzen, ha tényleg átfogó kíván lenni. Carl D. Schneider (John McDargh-ot idézve) azt írja, Fowler és Niebuhr sokkal inkább arra törekedtek fejtegetéseikben, hogy megmutassák hogyan lehet a hit univerzális jelenség, mintsem hogy annak partikulárisan dogmatikus tartalmára koncentráltak volna.<sup>221</sup> Így azonban – ahogy Paul Jones véleményem szerint rendkívül éleslátóan megfogalmazza – mivel Fowler igazán átfogó fejlődési mintázatot kívánt leírni mindenféle hit kapcsán, a fowleri hit ennek következtében végül sem objektív, sem partikuláris nem lett.<sup>222</sup> Ez a kijelentés tökéletesen megragadja a probléma lényegét! Fowler az objektivitásra törekedett, ez okozza az elmélet hitfogalmának diverzitását. Ha egy általános elméletet kívánunk megalkotni, nyilvánvalóan nem választhatunk ki egyet a vallások közül – így a kereszténységet sem –, mert minden vallás a maga sajátos szempontjai szerint értelmezi a hitet. Ugyanakkor Fowler arra már *nem* törekedett, hogy bármilyen széleskörűvé is teszi ezt a fogalmat, abban valahogy megkeresse a helyét a biblikus és teológiailag megalapozott felfogásnak is, pedig az univerzalitásnak ezt nem kellett volna kizárnia. Áttekintve Fowler munkásságát úgy tűnik, mintha az idő előrehaladtával a hitfogalom egyre inkább elvált volna annak vallási környezetétől (különösen az intézményes vallás kontextusától), és egyre csökkenő mértékben lett köze bármilyen teológiai megfontoláshoz – ez pedig akkor is igaz maradt, ha a későbbi műveiben Fowler igyekezett a gyakorlati teológia bizonyos területein belül értelmezni a hitfejlődést.

Ennek az elmozdulásnak a kiindulópontjánál véleményem szerint két személyiségnek, azaz Richard Niebuhrnak és Wilfred Cantwell Smithnek a hatását figyelhetjük meg a fowleri hitfogalmat illetően. Kettőjük mellé ugyan odatehetnénk még Paul Tillichet is, de mégis azt

---

<sup>221</sup> Schneider, 1986, 230.

<sup>222</sup> Paul Jones, 2004, 347.

látjuk, leginkább Niebuhr és Cantwell Smith gyakorolták az erősebb befolyást Fowlerre – előbbiről ráadásul külön könyvet is írt.<sup>223</sup>

*Gary Chamberlain* úgy látja, hogy Fowler korai munkásságában (azaz az elmélet publikálása előtti időszakban) egy deskriptív és funkcionális hitértelmezést azonosíthatunk, mely a későbbiekben egy jóval analitikusabb felfogás felé mozdult. A kutatás és elméletalkotás fázisaiban Fowler nagyban támaszkodott Niebuhr hitfelfogására, mely a hitet értelmező és értékadó funkciókkal látta el. Chamberlain szerint ennek a periódusnak a fő kérdése az lehetett, vajon Niebuhr strukturalista nézőpontja mennyiben tud stabil alapot kínálni ahhoz, hogy Fowler hitfejlődési elképzeléseit arra építse?

Valószínű, hogy Fowler olvasóinak nagy része nem ismeri első kézből Niebuhr gondolatait. Természetesen jelen dolgozatnak sem az a célja, hogy alaposan bemutassa a niebuhri látásmódot, mindazonáltal éppen a hitfogalom kapcsán érdemes felhívni arra a figyelmet, hogy Fowler hitértelmezése sokban hasonlít Niebuhr felfogására. Érdemes tudnunk, hogy Niebuhr „Radical Monotheism and Western Culture” című munkájában a hit lényegét tárgyalva ugyancsak hivatkozik valakire, mégpedig az amerikai filozófus Josiah Royce hűséggel kapcsolatos nézeteire utal. Royce két kijelentést fogalmazott meg a hűség kapcsán, mint amelyek a morális élet lényegét képezik egy ember számára:

(1) egyrészt *egy adott dolog* iránt érzett hűséget...

(2) másrészt *magát a hűséget*, mint az ember szemében „igazi ügynek” nevezett jelenséget

A kettő közül az első az, ami igazán markánsnak tűnik (akár követi a második pont, akár nem). Royce ennek illusztrációját látja a mártírok életében, akik képesek az életüket adni bizonyos meggyőződésekért, de olyan hétköznapiabb jelenségekben is, mint amikor a szülők türelmesen és odaadóan fáradoznak saját családjuk boldogulásáért, vagy akár egy Darwinhoz, Newtonhoz, Maxwellhez hasonló tudós a végletekig elkötelezett egy konkrét tudományos feladat elvégzésében.<sup>224</sup> Az erkölcsi fejlődés tehát igazán akkor indul meg, amikor az individuális önfejűség, az önmagunk felé fordulás háttérbe szorul és utat ad az ilyesféle hűségnek. Ez a hűség szabadon választ magának egy nagyobb léptékű ügyet, amely egyesíti az Ént és annak világát ennek az ügynek a beteljesítésében. Noha ismerünk példákat, amelyekben odaadó emberek lojálisak voltak nagyon rossz ügyek irányában is, ám Royce szerint a „hűségnek ezek a defektusai teljesen érintetlenül hagyják az egyetlen igazi tény”, hogy szükségünk van egy

<sup>223</sup> James W. Fowler: *To See the Kingdom* (Wipf and Stock, Eugene, 2001)

<sup>224</sup> Niebuhr, 1993, 18.

alaposan kitaposott útra, ami egy adott dolog iránt érzett hűségre ösztönöz bennünket – csakis ez nyújt számunkra olyan élethelehetőséget, ami a kétségeink fölé emel bennünket és központosítja az erőnket.<sup>225</sup>

Roycenak ezt a látásmódját Niebuhr átveszi saját okfejtésében és felhasználja a hit fogalmának meghatározásához. Korábban már említett könyvének középpontjából egy olyan hitértelmezés bontakozik ki, mely a hitet magát emberi jelenségnek látja. Niebuhr úgy érti a hitet, hogy az bizonyos értékekkel és erőközpontokkal áll kapcsolatban: a hit passzív vagy befogadó oldala a bizalom, aktív oldala pedig a Royce által tárgyalt hűség és elkötelezettség. Ebből a megközelítésből az is következik, hogy a hitnek mindig van valamiféle tárgya, amire irányul (hiszen a hűség tipikusan valamire vagy valakire vonatkozik), ezért minden ember tudatosan vagy tudat alatt kapcsolódik bizonyos értékekhez-értékközéppontokhoz, melyek befolyásolják és alakítják életét és viselkedését.<sup>226</sup> Azt hiszem Niebuhr látásmódjából meglehetősen világosan kirajzolódnak azok a kontúrok, melyeket Fowler is felhasznál saját hitfogalmához.

Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy Niebuhr a hitet – bármennyire is általános emberi jelenséggént kezeli – mégis próbálta összekötni Istennel. Beszél például arról, hogy Isten személye bizonyos funkciókat tölt be az egyén életében. Ezek a funkciók nem feltétlenül olyan dolgokhoz és jelenségekhez kapcsolódnak, melyek tipikusan szakrálisnak, megszenteltnek, a vallási élet elemeihez kötődőnek tarthatók, hanem az élet végesnek tekintett jelenségeit is magukba foglalhatják. Istennek az egyén felfogása szerint köze van a nemzethez, a családnak, a tudományhoz, de akár a sporthoz és az üzleti élethez is – ezek központi szerepet láthatnak el a személy gondolkodásában, melyek irányítják a viselkedését, és amelyeket áthathat az isteni jelenlét. Niebuhr szerint ilyesmiről is beszélt Krisztus a Mt 6,19-21-ben<sup>227</sup>, ahol a „kincs” fogalma az értékek és erőforrások központját jelenti.<sup>228</sup>

Jól látszik tehát, hogyan hatott Niebuhr és Royce felfogása Fowler gondolkodására a hitfogalom kapcsán. Talán túlzás lenne azt állítani, hogy csakis a niebuhri vonal a felelős azért, hogy Fowler a hitet emberi jelenséggént értelmezi, amely bizonyos központi erők felé mutatott lojalitáson keresztül működik, mindenestre alapvetően hasznosnak találta saját elméletének kifejtéséhez.

<sup>225</sup> Royce, 2013, Loc.486.

<sup>226</sup> McLean, 1986, 159.

<sup>227</sup> „Ne gyűjtsetek magatoknak kincset a földön, ahol moly rágja és rozsdá marja, s ahol betörnek és ellopják a tolvajok! A mennyben gyűjtsetek kincset, ahol nem rágja moly és nem marja rozsdá, s ahol nem törnek be és nem lopták el a tolvajok! Ahol a kincsed, ott a szíved is.”

<sup>228</sup> McLean, 1986, 159-160.

A másik meghatározó személyiség Fowler számára a hitfogalom koncepciójának kialakításakor Wilfred-Cantwell Smith volt. Fowler nagyra becsülte Smith-ben azt a nyelvi kompetenciát, aminek a segítségével képesnek bizonyult a legnagyobb vallási hagyományokat azok eredeti nyelvén tanulmányozni. Kifejezetten be is ismeri, hogy Smith ösztönzést nyújtott számára a hittal kapcsolatos saját kutatásaihoz.<sup>229</sup>

Smith a „The Meaning and End of Religion” című munkája hitről szóló fejezetében arra hívja fel a figyelmet, hogy a nagy vallási elmék is úgy látták, a hitet nem tudjuk pontosan körvonalazni és verbalizálni – mert ehhez túlságosan mély, túl személyes, mondhatni „túl isteni” jellegű. Analógiát vonhatunk például a hit és a szeretet között. A szeretet alatt nem pusztán egy érzést értünk, egy szentimentális valamit, noha kétségtelen, hogy az igazi szeretetben dominálnak a mély érzések, amiket szavakkal is képesek lehetünk kifejezni („szeretlek”). Ugyanakkor a szeretet sokkal több érzésnél és kifejezhető az emberi viselkedés számos módjával egy kézfogástól egy szimfónia megkomponálásáig, vagy éppen olyan morális kötelezettségek megtartásával, melyek akár egy ember életébe is kerülhetnek. Azonban végső soron a szeretet mindenféle kifejezése mögött egy olyan jelenséget kell látnunk, mely közelebb áll ahhoz a valósághoz, ami az ember teljes személyiségét bevonja és igényli.<sup>230</sup> A hittal való összehasonlítás talán nem tökéletes, de nem is abszurd, hiszen a hit ehhez hasonlóan működik: több az érzésnél, s bár számos formában kifejezhető, leginkább mégis az egész embert megragadó valóság.

Smith úgy érvel, hogy a premodern világban a „hinni” és „hittel rendelkezni” kifejezések azt jelentették, hogy egy ember valakire egyfajta „végső hűséggel” (ultimate loyalty) tekintett és ráhangolta a gondolkodását az ezzel a személlyel megvalósuló kapcsolatra. Az ilyesféle hit lényege a személyes elkötelezettségben gyökerezik, és nem feltétlenül igényli azt, hogy mindenben egyetértsünk azzal, akihez ezzel a hűséggel fordulunk. Smith a hit premodern jelentésének visszaállítása érdekében élesen megkülönbözteti egymástól a *hit* és a *hiedelem* fogalmait is. A hiedelem álláspontja szerint olyan bizalom, amely bizonyos kijelentések érvényességére és igazságtartalmára vonatkozik. A hit viszont sokkal inkább személyes hűség, amely nem feltétlenül követel magának intellektuális egyetértést. Mindezt Smith egy ókori keresztelési formula, a 4. századi „Protocatechesis” szövegén keresztül igyekszik érthetőbbé tenni, amely Jeruzsálemi Szent Kírillosztól származik.<sup>231</sup> Kírillosz szövege a katekézis és a

<sup>229</sup> Fowler, 1995, 9.

<sup>230</sup> Smith, 1964, 155.

<sup>231</sup> Paul Jones, 2004, 347-348.



keresztység kontextusában íródott, az egyházatya pedig valóban ösztönzi olvasóját a hűségre: „Ám vigyázz, ne csak neved legyen hívő, szándékosan azonban hitetlen. A porondra léptél, küzd végig a versenyt. Erre más alkalmaid nem lesz.”<sup>232</sup> Ezekből a szavakból árad az elköteleződésre való felhívás dinamikája, ugyanakkor versenyről és küzdelemről is beszél.

Smith még azt is kijelenti, hogy mivel a hit központi magja nem valamiféle egyetértés bármilyen kijelentéssel, hanem az igazság felé mutatott hűség, egy intelligens és tájékozott zsidó, muszlim vagy keresztény, sőt egy intelligens, tájékozott és szenzitív ateista-humanista meggyőződése nem szükségszerűen különbözik egymástól – legalábbis általában.<sup>233</sup> Kétségtelen, hogy ez a kijelentés végképp univerzális jelenséggé teszi a hitet, hiszen a szó szoros értelmében Smith szerint még hívőnek sem kell lenni ahhoz, hogy az ember rendelkezzen hittel.

Hogyan láthatjuk tehát a fentiek fényében Fowler hitfogalmát?

Véleményem szerint nem szorul túlságosan magyarázatra, hogy a most bemutatott két elméletalkotó, azaz Richard Niebuhr és Wilfred Cantwell Smith együttesen járultak hozzá ahhoz, hogy Fowler egy teljesen „dogmatika- és teológia mentes” hitfogalommal dolgozzon. A hit, mint emberi jelenség elképzelése leginkább Niebuhr látásmódjának szívét képezi. Ugyancsak tőle származhat az a gondolat, hogy a hitet bizonyos értékközpontokhoz kapcsolja Fowler, míg a hit és a hűség csaknem szinonimaként kezelt megközelítése mind Niebuhr, mind Smith oldalán megjelenik. Összegezve tehát Fowler hitfogalma azért is lett olyan, amilyenek a hitfázisokról szóló elméletben látjuk, mert szinte kritika nélkül átemelte és egyesítette benne Niebuhr és Smith látásmódjait.

A hitfogalom teológiai elégtelenségéről szóló kritikákat azonban még akkor is helyénvalónak látom, ha Fowler az univerzalitásra törekedett. Hiszen éppen Niebuhr szemlélete mutathatott volna példát számára abban, hogy a hit, mint emberi jelenség nem zárja ki a hitet, mint a keresztény meggyőződés alapvető elemét. Nem kellett volna, hogy a partikuláris végképp feloldódjon az univerzálisban.

---

<sup>232</sup> Vanyó (ford.), 2006, 25.

<sup>233</sup> idézi Paul Jones, 2004, 348.

### 3.2 A hitfejlődés kutatásának tudományos módszertana

Dolgozatom első felében röviden megkíséreltem leírni a hitfejlődési elmélet keletkezésének körülményeit, beleértve azt a mintavételi eljárást is, melyet „hitfejlődési interjú” névvel illethetünk, s amelynek keretében az elmélet háttérét és bázisát kínáló empirikus kutatási anyag megszületett. Ismerve azokat az adottságokat, melyek a modell kialakításában szerepet játszó kutatást jellemezték, nem meglepő, hogy többekben megfogalmazódott kritika a hitfejlődési elmélet tudományos megbízhatósága kapcsán. A kritikák többnyire a hitfejlődési interjú kialakítására, annak viszonylagos szűklátókörűségére, valamint az interjú eredményeiből levont következtetésekre vonatkoznak. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy Fowler hitfejlődési interjúja nem pusztán kritikák artikulálásához vezetett, hanem némelyeket arra ösztönzött, hogy hasonló kérdőíves kutatások kereteiben lebonyolítsanak saját kutatásokat is.

Mielőtt azonban rátérnénk az interjú és a kapott adatok, mint empirikus „alapanyagok” bírálati szempontjaira, madártávlatból fontos néhány pillantást vetnünk annak eredményeire is.

#### 3.2.1 A hitfejlődési interjú mintavételi eredményeinek fontosabb aspektusai

A fowleri hitfejlődési elmélet alapvetően 359 interjún nyugszik, melyeket Fowler munkatársai segítségével 1972 és 1981 között végzett.<sup>234</sup> Az interjúkat nem pusztán papíron, hanem hanganyagként magnószalagokon is rögzítették. Egy tipikus beszélgetés időtartama (felnőtt

esetében) mintegy két és fél órát vett igénybe, ami 35-40 gépelt oldal terjedelmének felel meg. Természetesen az elkészült nagy mennyiségű interjú legépelte szövegét

Életkor	Százalék	Gyakoriság
61 vagy feletti	17,3	62
51-60 év között	4,7	17
41-50 év között	8,9	32
31-40 év között	13,4	48
21-30 év között	25,1	90
13-20 év között	15,6	56
7-12 év között	8,1	29
0-6 év között	7,0	25

Az interjúalanyok életkori megoszlása  
(saját készítésű ábra)

Felekezet	Százalék	Fő
Protestáns	45,0	148
Katolikus	36,5	120
Zsidó	11,2	37
Ortodox	3,6	12
Egyéb	3,6	12

Az interjúalanyok felekezeti megoszlása

meghatározott módszertani szempontok

(saját készítésű ábra)

<sup>234</sup> Fowler, 1995, 313.

szerint analizálták, amelynek részleteire nincs most lehetőségem kitérni.<sup>235</sup> Ugyanakkor igen fontos, hogy témánk szempontjából összegezve lássuk legalább a legdöntőbb kategóriákban, hogy milyen eloszlást mutat a kutatás során megszületett minta.<sup>236</sup> Így például kiemelendő tény, hogy az elkészített interjúk alanyainak többsége (akik 50,1%-a férfi, és 49,9%-a nő volt – azaz a nemek megoszlása igen precíznek nevezhető) a 21-30 éves korosztályból került ki, tágabb merítésben értelmezve pedig azt mondhatjuk, hogy a 13 és 40 év közöttiek képezik az egész kutatás háttérének legnagyobb részét.

Ami legalább ilyen fontos, az az interjúalanyok vallási-felekezeti megoszlása. A fenti táblázatból meglehetősen jól kirajzolódik, hogy Fowler és munkatársai többnyire keresztény protestáns, és kisebb mértékben katolikus hívők részvételével alakították ki a kutatás alapját képező mintát. A két legnagyobb csoporthoz képest elenyésző a többiek jelenléte, az „Egyéb” kategóriáról ráadásul nem tudható pontosan kiket takar, mert Fowler is csupán a „más orientáció” kifejezéssel írja le őket.<sup>237</sup> Ami világosan látszik a vallási megoszlás tekintetében, hogy a hitfejlődési interjú *kifejezetten a kereszténységet* tartotta szem előtt, hiszen egyetlen más, meghatározó vallási hagyomány követői sem képviseltetik magukat. Megjegyezendő, hogy a fenti táblázat létszámadatait összeadva csak 329 főt kapunk, noha a kutatási projektben 359-en vettek részt. Ennek az az oka, hogy az interjúkészítésben segédkező Dr. Eugene J. Mischeby által megkérdezett mintegy negyven fő szerző-jogi okok miatt nem szerepelhet a teljes létszámban – Mischeby ugyanis saját disszertációjához is készítette a felméréseket.

---

<sup>235</sup> Az interjúkészítés technikájáról, valamint az elkészült interjú anyagának módszertani kiértékeléséről önálló írás is született „Manual for Faith Development Research” címmel. Az interjúkérdések az 1. függelékben kaptak helyet, míg a módszertanról bővebben dolgozatom 2. függelékében található leírást az olvasó. Utóbbi kapcsán úgy vélem, igencsak hasznos bepillantást enged a hitfejlődési interjú során szerzett adatok feldolgozásának metodikájába.

<sup>236</sup> A táblázatokat én készítettem, de az adatok forrása Fowler által megadott volt (Fowler, 1995, 316.)

<sup>237</sup> Uo., 317.

Úgy vélem, rövid áttekintésünkben érdemes végül egy pillantást vetni a fowleri hitfázisok életkori megoszlását összegző táblázatra is:

Hitfázis	0-6 év %	7-12 év %	13-20 év %	21-30 év %	31-40 év %	41-50 év %	51-60 év %	61 felett %	Százalék a teljes mintában
<b>6</b>	-	-	-	-	-	-	-	1,6	0,3%
<b>5-6</b>	-	-	-	-	-	-	-	-	0,0%
<b>5</b>	-	-	-	-	14,6	12,5	23,5	16,1	7,0%
<b>4-5</b>	-	-	-	3,3	18,8	21,9	5,9	14,5	8,1%
<b>4</b>	-	-	5,4	40,0	20,8	56,2	29,4	27,4	24,8%
<b>3-4</b>	-	-	28,6	33,3	8,3	-	-	14,5	16,4%
<b>3</b>	-	-	50,0	17,8	37,5	9,4	35,3	24,2	24,0%
<b>2-3</b>	-	17,2	12,5	4,4	-	-	-	1,6	4,7%
<b>2</b>	-	72,4	3,6	1,1	-	-	5,9	-	7,0%
<b>1-2</b>	12,0	6,9	-	-	-	-	-	-	1,4%
<b>1</b>	88,0	3,4	-	-	-	-	-	-	6,4%
	100% (25 fő)	100% (29 fő)	100% (56 fő)	100% (90 fő)	100% (48 fő)	100% (32 fő)	100% (17 fő)	100% (62 fő)	100% (359 fő)

A hitfázisok eloszlása életkorok szerint (eredeti táblázat: Fowler, 1995, 318.)

A táblázat első oszlopában, amely a hitfázisok számát jelöli, jól kivehető hogy a kutatás megpróbált érzékeny lenni az egyes fázisok közötti átmenetekre. Így például a talán legnagyobb „szakadéknak” nevezhető átmeneti tér, mely a szintetikus-konvencionális (3.) és individuális-reflektív (4.) fázisok között húzódik meg, a fenti eredmények alapján leginkább a 21-30 éves korosztálynál jelentkezik, hiszen a teljes minta 33,3%-a esetében őket lehetett besorolni, mint akik az elkészített interjúk alapján a két fázis közötti átmeneti időszakukat élik. A táblázatban közölt eredményekből az is kivehető, hogy a legnépesebb súlyú hitfázis az előbb említett kettő (azaz a 3. és 4. stádiumok), ahol a válaszadók legnagyobb százaléka tartózkodik. Kérdés azonban, ezen mennyire kell meglepődnünk annak fényében, hogy az interjúalanyok legnagyobb része eleve ebből a korosztályból érkezett. Megjegyzendő, hogy Fowler könyvében nem pusztán az életkor szerinti besorolásokat mutatja be ehhez hasonló módon, hanem a nemek megoszlása tekintetében is felvázolja, hogy a hitfejlődési elmélet hat lépcsőfoka hogyan érinti a különféle korosztályokat.

Ahogy Fowler is megjegyzi a kutatási számok és eredmények végén, a kapott és bemutatott adatok egyszerre jelentenek bizonyítékokat és provokációt olvasói számára, ami a hitfejlődéssel kapcsolatos elméleti megfontolásokat illeti. Mielőtt bármilyen következtetést levonnánk az előbb bemutatott adatokból, fontosnak tartom, hogy kitérjünk a kutatással kapcsolatban

megfogalmazott kritikákra. Mint látni fogjuk, a bírálatok jó része az előbb kiexponált számokra, valamint az egész kutatás mintavételi eljárásának korrektségére összpontosít.

### 3.2.2 A hitfejlődési elmélet kutatási módszerei kapcsán megfogalmazott kritikai észrevételek

Nincs abban semmi meglepő, hogy a fowleri elméletnek nemcsak a központi fogalmát, hanem kutatási metodikáját, a kutatás során vett mintát és az alkalmazott módszereket is kritika érte. A bírálatok jó része egymáshoz hasonló elemeket emelt ki, a legtöbb bíráló pedig csupán felsorolás-szerűen említette meg ezeket anélkül, hogy elmélyedt volna a részletekben. Nincs most arra lehetőségem, hogy a legalaposabb részletességgel az összes felmerült dilemmát megemlítssem, mindazonáltal úgy vélem, a most bemutatott példák jól illusztrálják mely pontokon érte bírálat Fowler kutatási módszerét.

*John M. Broughton* például úgy összegzett<sup>238</sup>, hogy a minta megoszlása eleve nem szerencsés: 359 személyről nyújt betekintést, akik közül csak egyetlen egy van, aki az elmélet szerinti 6. fázishoz tartozik. Nyilvánvaló, hogy ilyen kis esetszám alapján nem lehet tudományos alaposággal leírni egy teljes hitfázist. Ugyanakkor Broughton értelmetlenül hivatkozik arra, hogy a férfiak nagyobb számban képviseltették magukat, mint a hölgyek, hiszen az eltérés a nemek között mindössze 0,1%-os.

Broughton álláspontja szerint maga a hitfejlődési elmélet három feltételezésen nyugszik:

1. az ember objektíven ismerheti önmagát
2. az aktuális szelfünk azonos az önreprezentációval és a saját magunkról formált képpel
3. az interjúkészítés szituációja mentes a szisztematikus kényszerektől.

A fenti három feltételezés azonban a klinikai és szociálpszichológiai kutatások szerint nagymértékben indokolatlan. Kiemelve most a harmadik pontot, az interjúkészítés módszere kapcsán úgy vélem többen is jogosan fogalmaztak meg kritikákat.

*C. Ellis Nelson* szerint bár az interjú menete sokkal jobb annál, mint amikor az emberek papíron töltönek ki teszteket, hiszen időt hagy bizonyos fogalmak tisztázására vagy éppen az ellentmondások felfedezésére és megoldására, az adatgyűjtés tekintetében mégis komoly korlátai vannak. Az első ezek közül, hogy csaknem lehetetlen egy közelítőleg két és félórás

---

<sup>238</sup> Broughton, 1986, 92-93.

interjú ideje alatt tisztázni minden egyes alannyal, hogy bizonyos vallási kifejezések használatakor valójában mire gondolnak. A második – és Nelson szerint ennél jóval fontosabb probléma – az a tény, hogy a válaszadók nem tudják, hogy válaszaik alapján különféle fejlődési szakaszokhoz rendelik hozzá őket.<sup>239</sup> Nelson itt a pszichológus-etikus Sissela Bok egyik művére utal, aki szerint a társadalomtudományi kutatásokban nem juthatunk addig pontos adatokhoz egy kísérletben, míg a kísérleti alanyoknak nem áruljuk el pontosan, hogyan fogjuk felhasználni ezeket az adatokat.<sup>240</sup> A hitfejlődési interjú esetében ez értelemszerűen azt jelenti, hogy a résztvevők teljesen más válaszokat fogalmaztak volna meg, ha a kutatás elején tisztázzák velük, hogy egy fejlődésről szóló karakterisztikában pozícionálják őket. Bár ezt a szerző szó szerint nem említi, feltételezhetően mégis arra gondol, hogy az interjúalanyok hirtelen érdekelté váltak volna saját hitüket kedvezőbb színben feltüntetni, hogy így a hitfejlődési „lépcsőfokok” egy magasabb szintjére kerülhessenek.

Ez az észrevétel meglátásom szerint akár perdöntőnek is bizonyulhat a begyűjtött adatok és interjúk megbízhatóságát illetően. Most egyelőre nem kívánok reagálni erre a kritikára, csupán azért említettem meg, mert jól kifejezi amire Nelson utalni kívánt: hogy bizonyos körülmények megléte vagy hiánya erősen torzító hatással bírt az adatgyűjtési folyamat során.

Egy másik tanulmányában Nelson és *Daniel Aleshire* sokkal alaposabban megfogalmazta a hitfejlődési kutatással kapcsolatos problémákat.<sup>241</sup> A szerzők tanulmányából kiderülhet, hogy kritikájuk nem meglepő módon a *kutatási technika objektivitását* érinti. Számos olyan, különféle területeket érintő elfogultságra hívják fel a figyelmet, melyek egy empirikusan kialakított anyag megszületésében komoly gátat jelenthettek.

Az egyik nyilvánvalónak tűnő terület, hogy a *válaszadók* – teljesen természetesen – igyekeztek a gondolkodásmódjukat, cselekvésüket és ezáltal a feleleteiket is az interjú szituációja által kialakított atmoszférához igazítani. Ez önmagában torzító hatású: egyszerűbben megfogalmazva az emberek jó része képtelen valódi énjét nyújtani egy kutatási körülmény közepette, sokkal inkább automatikusan igazodik a szituációhoz. A helyzet Nelson és Aleshire szerint hasonló ahhoz, mint amikor a közvélemény-kutatások valaki politikai ízléséről és szavazói viselkedéséről érdeklődnek. Mivel az interjúkészítés és válaszadás pillanatában az

---

<sup>239</sup> Nelson, 1992, 65-67.

<sup>240</sup> Megjegyzendő, hogy Nelson itt meglehetősen pontatlanul hivatkozik Bok művének egy fejezetére, ugyanis a kérdéses szakasz ennél a kijelentésnél sokkal árnyaltabban kezeli a problémát. Bok például arról is ír, hogy a társadalomtudományi kutatások etikai normái megengedőek a kísérletben résztvevők „megtévesztése” tekintetében – éppen azért, mert sokszor csak ezen a módon lehet spontán és őszinte válaszokhoz jutni. (Bok, 1979, 196.)

<sup>241</sup> A következő szakaszhoz lásd: Nelson-Aleshire, 1986, 181-194.

emberek gyakran a helyzethez igazodva válaszolnak, valamint a közélet eseményeinek fényében akár meg is változtathatják korábbi álláspontjaikat, tanácsos a felméréseket egymás után többször is elvégezni egy pontosabb eredmény érdekében. A hitfejlődési interjú esetében ez azt jelentené, hogy egy optimálisabb és objektívebb kép eléréséhez az lett volna az ideális, ha ugyanazokat az alanyokat nem csupán egyszer, hanem akár többször is megkérdezik. (Mitöbb, egyes vélemények szerint a legprecízebb eredmények kialakításához *ugyanazokat az egyéneket* kellett volna akár évtizedekig tartó kutatási megfigyeléssel követni.)

A szerzőpáros azt is felvetette, hogy az interjúalanyok a válaszadásaikban közvetve az interjúkészítőre is reagálhatnak a saját meggyőződéseik és előítéleteik szerint, aminek kizárására ugyancsak törekedni kellett volna. Nelson említ egy kutatási példát, ahol a nem zsidó származású alanyok 50%-a az ugyancsak nem zsidó származású interjúkészítővel közölték azt a véleményüket, miszerint a zsidóknak túl nagy befolyásuk van az üzleti életre. Ugyanezt a véleményt azonban már csak 22% artikulálta abban az esetben, ha az interjú készítője maga is zsidó származású volt. Ehhez hasonló jelenség fordult elő, amikor feketék vagy fehérek válaszoltak az interjúban egy tőlük eltérő bőrszínű és etnikumú interjúkészítő kérdéseire. Természetesen ezek csupán példák, melyek jelen esetben egy etnikai előítélet megjelenését illusztrálják. Tény azonban, hogy a válaszadók részéről érkező számos előítélet kezelése nem magától értetődő és nem egyszerűen kontrolálható feladat. Mekkora szabadságot biztosítson az interjú az ilyesminek? Ha a válaszokban az alanyok nagy mozgástérrel rendelkeznek, az mindenképpen fokozza a teljes minta objektivitását, ugyanakkor a nagy mozgástér a prekoncepciók és előítéletek jelenlétét is felerősíti, melyek éppen az objektivitás ellen dolgoznak.

Az ilyesféle, egymás ellen ható erők befolyását egy kutatás menetében csak körültekintő metódusokkal lehet minimalizálni. Talán ideillő a szociológus *Jack Douglas* megjegyzése, akit Nelson és Aleshire is említ: szerinte a jó kutatás a detektívmunkához és nyomozási jelentésekhez hasonlít.<sup>242</sup> Ez azt jelenti, hogy a megfelelő információ megszerzése érdekében az alanyoktól begyűjtött adatokat újra és újra ellenőrizni kell, mégpedig különféle források és eltérő módszerek bevonásával. Nos, a hitfejlődési interjú esetében nem látszanak egy ennyire alapos kutatási metódus körvonalai, ahogy az sem világos, a korábban említett előítéletek és elfogultságok kizárására milyen lépések történtek.

---

<sup>242</sup> Douglas, 1976, 14.

Probléma azonban nem csupán a válaszadókkal, hanem magával az *adatgyűjtési eljárással* is van. Az interjú készítői például ugyanazokat a kérdéseket teljesen eltérő életkorú alanyoknak is ugyanúgy felteszik. A „mondj valamit az édesapádról!” felszólítás jelentése egyszerűnek tűnhet, pedig egészen mást jelent egy 8 éves és egy 48 éves ember esetében, ahogy a vallási értelemben telített kifejezésekre ez még inkább igaz.

Az is felmerülhet, hogy a *kutatást végzők* magukban kialakítottak egy képet, sőt egy teóriát, s a kapott válaszok feldolgozásakor úgy járnak el, hogy eleve feltételeznek egy fejlődési ívet azok mögött. Nelson és Aleshire ezért úgy látják, hogy azok az adatok, melyeken a Stages of Faith című könyvben kifejtett hitfejlődési elmélet nyugszik, nem egy tudományos alapon meghatározott mintán alapszanak. Álláspontjuk szerint az adatokat eleve az emberi fejlődés különféle „fázisteóriái” szerint gyűjtötték – vagyis maga az elmélet irányította az adatgyűjtési folyamatot, és nem a kapott adatokból „emelkedett ki” végül az elmélet váza.<sup>243</sup> Úgy vélem, ez egy nagyon súlyos állítás, mely azonban nem feltétlenül csak a hitfejlődési elmélet kutatási szakaszára, hanem az elmélet alapvető strukturális szemléletmódjára vonatkozik – ezért erre a későbbiekben még visszatérek.

Helyesnek tűnik az a megállapítás, hogy amikor a kutatók kutatási terveket készítenek, mindig az eleganciára törekszenek. Amikor Fowler a hitet általános emberi jelenségként definiálta, két utat is választhatott, hogyan kívánja vizsgálati tárgyát megközelíteni. Az egyik lehetőség az volt, hogy a hitnek egy rendkívül általános meghatározását nyújtja és ebből a kiindulópontból igyekszik eljutni a partikularitásokhoz. Az egyedi esetek tapasztalt jellegzetességeit ezután az általánosan megfogalmazott elvekhez igazítja. A másik lehetőség, hogy az egyedi esetekből indul, és azokat vizsgálva igyekszik következtetéseket levonni, melyek általános érvényűnek tűnnek.

Fowler úgy tűnik az első utat választotta, ami azonban egy sokkal nehezebb kutatási stratégiához vezetett és a felmérés során is számos bonyodalmat okozott. Ha valóban létezik egy olyan általános emberi jelenségként kezelhető hit, mely köré egész elgondolása épült, egy jobban megtervezett kutatásban nagyobb számban szerepelnének olyanok, akik egyetlen konkrét vallási hagyományhoz sem kapcsolódnak, valamint nem pusztán a keresztény vallási hagyományból érkeztek volna a válaszadók. Fowler interjút készíthetett volna keresztényekkel,

---

<sup>243</sup> Nelson-Aleshire, 1986, 186.



ezt követően zsidó vagy buddhista hitű emberekkel – majd az így kapott adatokat egymással összevetve vált volna világossá milyen tendenciák mentén hasonlítanak egymásra.<sup>244</sup>

Meglátásom szerint a korábban már említett adatok kapcsán talán ez a legfeltűnőbb és leginkább aggályosnak nevezhető tény: a válaszadók 45%-ban protestáns, és 36,5%-ban katolikus háttérrel rendelkeztek. Vajon mennyire alkalmas egy ilyen mértékben a kereszténység javára elfogult minta arra, hogy egy bármilyen vallástól független, általános emberi jelenségként értelmezett hit leírásának alapjait nyújtsa? Mielőtt ezekre a kérdésekre választ keresnénk, úgy vélem érdemes ismét átadnunk a szót Fowlernek, aki bizonyos mértékben próbált választ adni a kutatásokkal kapcsolatban megfogalmazott kritikákra.

### 3.2.3 A hitfejlődési elmélet kutatási módszerei a kritikák fényében

Az előzőekben megfogalmazott észrevételek természetesen az elméletalkotóhoz is eljutottak, aki részben el is ismerte a kritikák jogosságát. Fowler szerint a kutatási koncepció lényege az volt, hogy „üres képernyőt” (blank screen) kínáljon a válaszadók számára, akik teljesen szabadon kifejezhetik véleményüket a feltett kérdések mentén. Éppen ezért az interjú felvezetésekor nem határozták meg pontosan sem a vallás, sem a hit fogalmát, sokkal inkább értékekről, attitűdökről, hiedelmekről és tapasztalatokról beszéltek, a fókusz pedig nem meglepő módon az interjúalanyok megközelítésére, érzéseire és véleményeire összpontosult.<sup>245</sup>

Megjegyezendő, hogy a hitfejlődési interjú maga négy szekcióból áll, s ezek közül a negyedik fókuszál kifejezetten a vallásra, mint központi kérdésre. Tehát ha úgy tetszik, az interjú menetének felépítése egy folyamatosan szűkülő struktúrát mutat: az általános életkérdésektől jut el az értékek és elkötelezettségek területére, hogy aztán a folyamat végén már közvetlen kérdéseket fogalmazzon meg az interjúalany hitéről.

Fowler azt is megjegyzi, hogy az interjút *nem* hitfejlődési interjúként festették le az alanyok számára. Ebben az értelemben a résztvevők maguk sem tudták, hogy a kutatás lebonyolítói a hit fejlődését tanulmányozzák. A hitet funkcionálisan írták le számukra, de magát a kifejezést nem is használták. Erre pedig pontosan azért volt szükség, hogy elkerülhető legyen az adatok torzulása a vallásra vonatkozó feltevések kapcsán. Ehhez hasonlóan az interjúkészítések során az sem lett kifejezetten artikulálva, hogy a válaszadók szóhasználata vagy az általuk felvetett

<sup>244</sup> Uo., 191.

<sup>245</sup> Fowler, 1986, 276.

képzeteik alapján a kutatók megpróbálnának megfeleltetni őket egy hipotetikus fejlődési sorozat valamelyik hitmódjának.<sup>246</sup> Amit tehát Fowler állít, hogy az interjúalanyoknak fogalmuk sem volt arról, hogy a válaszaik alapján „besorolják” őket valamelyik hitfázisba – valószínűleg éppen azért, amit Nelson is felvetett: az alanyok ebben az esetben kedvezőbb színben tüntették volna fel saját magukat.

Azonban úgy vélem, hogy ez a válasz csak részben felelet Nelson felvetésére, aki Bok-ot idézve azt írta, hogy egy korrekt módon kivitelezett kutatás során a résztvevőknek tudniuk kell milyen értelemben fogják felhasználni a tőlük kapott információt. Fowler nem reagál érdemben erre a megjegyzésre, noha az olvasó mintegy elvárná tőle annak kifejezett megfogalmazását, hogy az interjúkészítési szakaszban természetesen még *nem is léteztek* az egyes hitfázisok, így nem is lett volna lehetséges azokról tájékoztatni, valamint azokba besorolni a válaszadókat: a hitfázisokat éppen a begyűjtött adatok alapján alakították ki és írták le. Ezzel a kijelentéssel Fowler éppen azt a vádat semlegesíthette volna, hogy elmélete már a kutatás megkezdésekor csaknem készen állt, a kutatás így nem egy elmélet megszületését jelentette, hanem csak annak megerősítését. Fowler azonban nem jelent ki ilyesmit teljes egyértelműséggel, emiatt elültetheti a gyanakvást olvasóiban, hogy az elmélet struktúrája akár az interjú megkezdése előtt is valamilyen formában már rendelkezésre állhatott – ami semmiképpen nem szerencsés egy tudományos igényű kutatás esetében.

*David Heywood* úgy fogalmazott a fowleri elmélet hibáiról szóló kritikai írásában<sup>247</sup>, hogy csalódást keltő megfigyelni azt az érdektelenséget, melyet Fowler tanúsít a hitfejlődési elmélet empirikus tesztelésében, valamint a közömbösséget is, mivel nem reagál érdemben a kutatási módszereket ért széles körű kritikákra. Fowler ugyan elismer néhány problémát, melyet Nelson és Aleshire megfogalmazott, elmagyaráz némely mögöttes döntést, melyek némileg világosabbá teszik a kutatási metódust, nagyrészt azonban figyelmen kívül hagyja a legtöbb felvetett kérdést.

Meglátásom szerint az elmélet kutatási módszereit ért kritikák egy része teoretikus szinten bár megállja a helyét, pragmatikus szinten meglehetősen életszerűtlennek tűnik. Igaza van Nelsonnak abban, hogy bizonyos fogalmakat az eltérő életkorú interjúalanyok eltérő módon használhattak – ám ezen a tényen nem kell csodálkoznunk. Ugyanakkor nehezen elképzelhető,

---

<sup>246</sup> „We did not say that, on the basis of the analysis of their language and imagery, we would identify the formal structuring underlying their ways of being in faith and would attempt to discern if their mode of faith corresponded with one or another of a hypothesized series of possibly developmentally related "stages.” (Uo., 277-278.)

<sup>247</sup> Heywood, 2008, 264.

hogy az ebből fakadó nehézségeket meg lehetett volna oldani az interjúkészítés folyamán. Ahogy a korábbiakban láthattuk, egy hitfejlődési interjú átlagosan két és fél órát vesz igénybe, ami véleményem szerint így is elképesztően hosszú koncentrált tevékenységet jelent. Vajon mekkora időkeretre lett volna szükség abban az esetben, ha az interjúalanyokkal a folyamat megkezdése előtt a használt (vallási) kifejezéseket tételesen tisztázza az interjú készítője?

Az életszerűség kérdését ugyancsak felvethetjük az előítéletek kiszűrésére vonatkozó bírálat kapcsán. Természetesen Fowler és kutatótársai sokkal jobban törekedhetek volna arra, hogy az interjúhelyzet során felmerült lehetséges prekoncepciókat a lehető legjobban háttérbe szorítsák – a kérdés mármost az, hogy konkrétan milyen lépéseket kellett volna megtenni ehhez? Maradva a Nelson által említett példánál, az etnikai előítéletekből adódó torzulást ebben az esetben úgy kellett volna kiküszöbölni, hogy minden egyes interjúalany a neki megfelelő nemzetiségű és rasszhoz tartozó interjúkészítővel beszélget – ami nyilvánvalóan olyan fokú tudatosságot és figyelmet vár el a kutatás lebonyolítóitól, mely a józan megfontolások és a gyakorlati lebonyolítás szempontjából irreálisnak tűnik. Ráadásul ez a megoldás csupán egyetlen előítélet kiküszöbölésére szorítkozik. Nyilvánvaló, hogy ezekre a változókra nem lehetett tekintettel lenni az interjúkészítés során.

A kritikák között azonban meglátásom szerint jogos az a felvetés, hogy miközben Fowler egy univerzális elmélet megfogalmazására törekedett, melynek központi fogalma egy általános emberi jelenségként definiált hit, addig szinte kizáróan keresztény háttérű interjúalanyokat szólaltatott meg. Ez egy valós paradoxon a kutatási program és az elmélet között: nem tűnik ésszerűnek, hogy egy általános hitfejlődési teóriát egy végtelenül leszűkített és specifikusan keresztény kutatási anyagra alapozzunk. Fowler és kutatótársai márpedig pontosan ezt tették. A hitfejlődésről szóló fázisokat a kapott minta alapján állították fel, a kapott minta azonban „...túlnyomórészt fehér, nagyrészt keresztény...”<sup>248</sup>, ami meglehetősen bizonytalan alapnak tűnik. Ráadásul – ahogy az előzőekben már szó volt róla – ez a minta adott esetben a létszámot tekintve is kevésnek bizonyult, hiszen valamelyik hitfázis csupán egy-egy személy interjúján alapszik.

Mindezt összegezve nehéz más konklúzióra jutni, mint hogy a hitfejlődési elmélet kutatását érdemes, sőt szükséges lenne megismételni egy jóval átfogóbb keretben. Elképzelhető például, hogy az egyes vallási hagyományokat szétbontva tanulmányozzuk: ebben az esetben külön készülhet kutatási program, mely adott világvallásra optimalizált és az adott vallási hagyomány

---

<sup>248</sup> Fowler, 1995, 317.

követőinek hitfejlődését vizsgálja. Az így kapott mintákat végül egymással összevetve lehetséges lenne egy, a jelenleginél jóval objektívebb anyag összeállítása, melynek talajából egy sokkal pontosabb hitfejlődési elmélet körvonalai bontakoznának ki. Az átfogóbb minta azonban nemcsak a vallási megoszlás sokszínűségét jelenti: egyrészt indokolt a 359 főnél nagyobb létszám, hogy az egyes hitfázisok struktúráját pontosabban meghatározzuk, másrészt az amerikai társadalom, mint a kutatás közege önmagában sok szubjektív elemet hordoz. Az elképzelt ideális állapot egy nemzetközi szinten zajló kutatási program lenne.

A fowleri hitfejlődési elmélet kutatási hiányosságai nemcsak kritikák megfogalmazására ösztönözték a különféle szakterületek képviselőit, hanem alternatívák megfogalmazására is, melyekkel egy későbbi fejezetben foglalkozom.

### **3.3 A hitfejlődés strukturalista nézőpontjával kapcsolatos kritikák**

Munkám bevezető részében nagyon röviden tárgyaltam a fejlődés fogalmát, de nem tértem ki a fejlődés egy speciálisnak nevezhető szemléletmódjára, mely egyébként nagyon meghatározó a különféle, fejlődést vizsgáló elméletek tekintetében. Ahhoz, hogy megértsük a fowleri teória strukturalista szemléletét érintő kritikákat, áttekintő jelleggel muszáj néhány fontos pontot kiemelni a strukturalista megközelítés jellegzetességei közül. Természetesen ide tartoznak a korábban már emlegetett Kohlberg, Erikson és Piaget nevéhez kapcsolódó modellek.

#### *3.3.1. Röviden a strukturalista nézőpontról*

Közülük is Jean Piaget nevét kell különösen hangsúlyoznunk, aki a kognitív strukturális-genetikus elméletek megalapítójának tekinthető. Piaget szerint „a struktúra az átalakulások rendszere. Mivel ez egy rendszer és nem pusztán elemek és azok tulajdonságainak összessége, az átalakulások törvényeket is magukban foglalnak: a struktúrákat megőrzi vagy gazdagítja, hogy az ilyen átalakító törvényekben szerepet játszanak, melyek soha nem vezetnek a rendszeren kívüli eredményekhez és nem is alkalmaznak külső elemeket.”<sup>249</sup>

Piaget írta le elsőként a gyermekek kognitív fejlődését, aki ellentétben a saját korában uralkodó két, egymással szembenálló nézettel (vagyis az öröklődés és a környezeti, tanulásközpontú viselkedés egyoldalú szerepét hangsúlyozó elképzelésekkel) magában a gyermekben és annak

---

<sup>249</sup> Piaget, 1970, 5.

környezetével való kapcsolatában látta meg a fejlődés lényegét. A gyermek eszerint egy minden iránt „érdeklődő tudós”, aki kísérletezik a körülötte lévő világgal és a saját „kísérletei” eredményeinek megfelelően elméleteket alkot annak működéséről. Sémákat hoz létre, új tapasztalatait pedig vagy beépíti a meglévő sémákba (*asszimiláció*), vagy módosítja a sémákat (*akkomodáció*).<sup>250</sup> A gyermek így egyre bővülő ismeretszerzését, és a már meglévő struktúrák változását a fentebb megfogalmazottak szerint törvényszerűségek szabályozzák. Piaget-et saját megfigyelései egyre inkább arról győzték meg, hogy a gyermekek kognitív képességei egymástól minőségükben is különböző szakaszokon keresztül formálódnak.<sup>251</sup> Az egyes szakaszokban a hasonló korcsoportokhoz tartozók közös vonásokkal rendelkeznek és tipikus sorrendben fejlődnek.

Ahogy Reich rávilágít, az egyik legalapvetőbb strukturalista fejlődéseméleti meglátás, hogy az alapvető mentális struktúrák az egyén „belső rendszere” és a fizikai, kulturális, társadalmi, szellemi környezet ellenállásának interakciójaként alakulnak ki.<sup>252</sup> A fentebb említett piageti sémakialakítás is ehhez a gondolathoz illeszkedik, amikor asszimilációról és akkomodációról beszél. Főként utóbbi kapcsán érdemes megjegyezni, hogy amikor az alkalmazkodás révén új elem kerül a meglévő sémák rendszerébe, a személy törekszik a kognitív egyensúly (ismételt) megtalálására. Ebben az egyensúly-megtalálási törekvésében előfordulhat, hogy bizonyos struktúrák érintetlenül maradnak, más elemek átértékelődnek, átrendezőnek, kiegészülnek. A strukturalista nézőpontban azonban fontosnak tűnik az egyensúly szinte már bármi áron történő megőrzésének készsége és a struktúrák tulajdonképpen ebben a megőrzési törekvésben formálódnak.

A fejlődést azonban az asszimiláció-akkomodáció-egyensúlykeresés lépései nem feltétlenül tudják teljes egészében leírni. Az egyensúlyra való törekvés kérdése önmagában problémás, ahogy arra Hans Aebli tanulmánya is rámutat. Aebli szerint az a látásmód, ami az egyensúly fenntartását erősen hangsúlyozza, meglehetősen szűken értelmezi az emberi motivációt. Nem mondja el például, hogy mely pillanatban indul el a tanulási és fejlődési folyamat, ráadásul nem veszi észre azt sem, hogy a *kíváncsiság* és a *cselekvés iránti igények* is a struktúrák változásainak hajtóerejét képezik, nem csupán a konzervatív egyensúlykeresés. Mindkettő arra bátorítja a gyermekeket, hogy próbáljanak meg olyan dolgokat megtenni, melyekre korábban

<sup>250</sup> Atkinson-Hilgard, 2005, 99-100.

<sup>251</sup> A piageti fejlődési szakaszok négy fő része a szenzomotoros szakasz (születéstől 2 éves korig), a műveletek előtti szakasz (2-7 éves kor), a konkrét műveleti szakasz (7-11 éves kor), és a formális műveleti szakasz (11. évtől). Mindegyik szakasznak megvannak a maga jellegzetességei, összességében azonban egy egyre növekvő megértés és következtetési képesség jellemzi őket. (Uo., 100.)

<sup>252</sup> Reich, 1993, 148.

még soha nem gondoltak. A gyermekek ennek köszönhetően új célokat tűznek maguk elé anélkül, hogy az adott pillanatban tudnák, hogyan képesek elérni ezeket. Nyilvánvaló, hogy az új célokat a már meglévő kognitív és cselekvési sémáik mentén próbálják megragadni – ám közben új rendszereket építenek fel a már korábban megszerzett eszközök és ismeretek bázisán.<sup>253</sup>

Ha igazat adunk ennek a kritikának, a fejlődés tehát a strukturalista szemléletmódban egy olyan integratív folyamat, amit a világ iránti nyitottság és az új ismeret megszerzésének, valamint egy belső egyensúly megtalálásának vágya egyaránt hajt. Piaget és más elméletalkotók ennek a folyamatnak az előrehaladását fázisokban vagy szakaszokban látják. A szakaszos sorozat egyfajta „fejlődési térképet” mutat, amely ideális fejlődési mérföldköveket is tartalmaz, vagyis olyan elérendő pontokat, ahova az egyén eljuthat fejlődése során.

De vajon szükségszerű, hogy el is jut ezekhez a mérföldkövekhez, illetve mondhatjuk-e azt, hogy el *kell* jutnia hozzájuk?

Erre a kérdésre a válasz részben azon is múlik, milyen szigorúsággal értelmezi az adott strukturalista elmélet a fejlődés menetét. A *szigorú fázisokban* gondolkodó megközelítések szerint a struktúrák rendszere, illetve az egyén cselekvései (különösen a problémamegoldás képessége) egymást változhatatlan sorrendben követő, tisztán leírható fejlődési logika mentén szerveződő fázisokban látszanak, melyek minőségileg különböznek egymástól. A fejlődés szigorú menetében nem lehet fázisokat átugrani, sem egy korábbi fázisba visszatérni – kivéve akkor, ha utóbbi kapcsán valamilyen kényszerhatás ezt elkerülhetetlenné teszi. Egyszerűbben megfogalmazva, a fejlődés mindig kötött sorrendben zajlik, a lépések egymást váltják, és a későbbi fázisok e logika mentén *minőségileg jobbak* a korábbiakhoz képest.

A szigorú fejlődési logikára jó példa az ortogenetikus alapelv, mely szerint a kezdeti struktúra fokozatosan alakul ki, és egy relatíve differenciálatlan állapotból egy egyre jobban differenciált felé mutat – miközben minden szakaszban részlegesen integrál fontos elemeket. Az alacsonyabb fejlődési szinteken (intra) gyakran egy egyszerű jellegzetesség, vonás, tulajdonság vagy koncepció áll a figyelem középpontjában, az ennél magasabb (inter) szintek során legalább eggyel több tulajdonság is bevonódik és kapcsolatba kerül az előzőekkel, míg a felsőbb szinteken (transz) egy átfogó séma fejlődik, ami megmagyarázza az alacsonyabb szintekre jellemző kapcsolatokat.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> Aebli, 1987, 227-228.

<sup>254</sup> Reich, 149-151.

Ugyanakkor a szigorú szekvenciában gondolkodó strukturalizmus mellett létezik a *funkcionális* vagy „lehetséges” fázisokban<sup>255</sup> szemlélődő nézet is. Erre a látásmódra jó példa Erikson pszichoszociális fejlődésmélete, mely minden egyes szakaszban alternatív lehetőségeket állít fel, vagyis többféle fejlődési útvonalat enged meg. Eszerint az ego számos funkcióban részt vesz, és ezek mindegyike bizonyos mértékben a maga útján halad. A struktúrák hierarchikus integrációja nem feltétlenül következik be, a „lehetséges fázisok” pedig tartalmaznak affektív és reflektív karakterisztikájú elemeket: az útvonal, melyet az ilyen fejlődésmélet leír csak egy a számos más lehetőség közül.<sup>256</sup>

Ahogy a korábbiakban azt láthattuk, Fowler elmélete Piaget, Kohlberg és Erikson „háromszögében” helyezkedik el, mégis azt kell mondanunk, hogy szemléletmódja szerint közelebb áll a szigorú strukturalizmushoz, hiszen az egyes hitfázisok szinte rendíthetetlenül követik egymást és a rendszerben nem igazán van túl nagy rugalmasság, mely adott esetben valamilyen fejlődési elágazáshoz, többféle kimenetelhez vezethetne. Fowler struktúráját érintő kritikáinak egy része éppen erről szól.

### 3.3.2. A hitfejlődési elmélet szerkezetét érintő kritikák

Heinz Streib szerint a fowleri hitfejlődési elmélet rendelkezik egy „beépített” feszültséggel. Ez a feszültség a struktúra és a tartalom kapcsolatára utal. A struktúra tulajdonképpen a hittel kapcsolatos műveletekre vonatkozik (melyeket Piaget és Kohlberg strukturális fejlődésméleti hagyományai bizonyos mértékben már teszteltek), míg a tartalom egy adott vallás szimbolikus, doktrinális narratíváira utal. A kérdés, amit fel kell tennünk – és mindenki másnak is, aki a piageti paradigmára támaszkodva gondolkodik –, hogy vajon milyen mértékben veszi figyelembe az elmélet a fejlődés szempontjából a hit tartalmát?

Streib úgy látja, hogy a hitfejlődési elméletben a struktúra-tartalom kettőse kapcsán *nem* két egyenlő súlyú komponensről kell beszélnünk, mivel a strukturális aspektus sokkal hangsúlyosabban jelenik meg.<sup>257</sup> Másként fogalmazva ami Fowlert igazán érdekli – mivel túlzottan is támaszkodik a piageti elképzelésekre – az a hit kognitív oldala, a strukturális

<sup>255</sup> Az eredetiben „soft stages”-nek nevezett fázisokat jobbnak láttam a „lehetséges” szóval fordítani – ez ugyanis jobban visszaadja, hogy itt egy-egy fázis kimenetele nincs olyan mereven meghatározva, mint a szigorú szemléletmód esetében.

<sup>256</sup> Uo., 150-151.

<sup>257</sup> Streib, 1991, 53.

változások a fejlődés menetében, míg a tartalmi rész emellett elsikkad.<sup>258</sup> Pedig ahogy Kohlberg szakaszos, erkölcsi fejlődésről szóló elmélete igényli az igazságosság, mint elsődleges komponens megjelenését a fejlődés magyarázáshoz, úgy Fowlernek is szüksége volna a hit tartalmára – szól a kritika.<sup>259</sup>

A hitfejlődési elmélet strukturális mivolta ugyanakkor egy másik visszatérő kritika céltáblája is, ami annak hierarchikus felépítését illeti.

Dykstra úgy látja, Kohlberg, Loder és Fowler is a megismerési módjaink alapvető változásaival foglalkoznak, és mindhárman úgy vélekednek, hatféle meghatározó mintázat létezik, melyek alapján strukturáljuk a tudásunkat. Minden mintázatnak megvan a maga logikája, a mintázatokat pedig azért kellett fázisokba szervezni, mert az elméletalkotók ezeket egyedinek és hierarchikusnak látják. A hierarchikusság egyfelől azt jelenti, hogy az emberek lépésről-lépésre haladnak egyre feljebb egy rendezett sorrendben, másfelől a *későbbi fázisok megelőbbek* a korábbiakhoz képest, ugyanis a magasabb szintű komplexitás a gondolkodásban segít olyan életproblémák és konfliktusok megoldásában, melyekkel az alacsonyabb szintű mintázatok esetében az egyén nem boldogul. Az átalakulás és fejlődés Fowler és más elméletalkotók számára alapvetően a magasabb szintek felé történő elmozdulást jelenti, vagyis egy megelőbb gondolkodási és megismerési mintázat megjelenését.<sup>260</sup> Hasonló konklúzióra jutottak mások is. A fowleri hitfázisok dinamikus módon és spirálisan követik egymást, hiszen mindegyik fázis a hierarchiában szorosán kötődik a megelőző és következő fázishoz. (A spirálisság logikája ugyancsak azt kívánja, hogy itt valamiféle bővülőtáguló tendenciát lássunk magunk előtt.) Bizonyos életkérdések konfrontálják a hitünket, ahogy pedig erre a konfrontációra reagálunk, az a komplexitás új szintjére emelhet bennünket. Az elmélet hierarchikus természete viszont arra utal, hogy a későbbi fázisok magasabb rendűek a korábbiaknál.<sup>261</sup>

Ezek a vélemények tulajdonképpen úgy összegezhetők, hogy a hitfejlődési elmélet strukturalista felépítése, a fázisok kötöttsége és az egész rendszer hierarchikussága

<sup>258</sup> Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy Streib a későbbiekben felhívja a figyelmet arra hogyan változott ez a hangsúlyeltolódás Fowlernél a tartalom javára: ebben a tekintetben Fowler nem vette át egy az egyben Piaget szigorúan a kognícióra vonatkozó látásmódját, hanem munkáiban növekvő mértékben jelennek meg a hittel kapcsolatos metaforák, szimbólumok, narratívák és más tartalmi elemek (például az „Isten országa”). Streib mindezt végigvezeti művében Fowler könyveire hivatkozva. Így például míg a „Stages of Faith” többnyire a strukturális változásokra fókuszál, a később íródott „Becoming Adult, Becoming Christian” című kötetben a keresztyén történet áll a középpontban. (Streib, 1991, 55-56.)

<sup>259</sup> Downs, 1995, 83.

<sup>260</sup> Dykstra, 1982, 58.

<sup>261</sup> Rich-DeVitis, 1985, 110-111.



egyértelműen abba az irányba tereli gondolatainkat, miszerint a fejlődés későbbi szakaszai a kívánatosabbak és jobbak is a megelőzőkhez képest. Ahogy Schneider írja, Fowler nem túl meggyőzően igyekszik érvelni ezzel szemben. Kevésnek tűnik annyit mondani, hogy véleménye szerint senkinek sem kell eljutnia kötelezően az 5. fázisig – hiszen nem a fázisok közötti elmozdulás a kérdés, hanem a hierarchikus felépítésből adódóan inkább az, *milyen jellegűek* is ezek a fázisok. Minden fázis bizonyos eredmények, kompetenciák, készségek, felismerések megjelenésével és megszerzésével végződik, Fowler leírásában pedig pozitív jelzőkkel szerepel, ha az egyénnek sikerül erre a pontra az adott fázisban eljutnia. Egyszóval ha azt állítjuk, hogy az elmélet leírásában van egyfajta idealizmus, az nem *faux pas*, hanem intrinzikusan része az elméletnek.<sup>262</sup> Fowler teóriája tehát egyszerűen nem képes egy időben szigorúan tudományos és teljesen értékelésmentes lenni. Felépítéséből logikusan következik a normatív látásmód. Pontosabban, a hitfejlődési fázisok felépítése kijelöl egy normatív állapotot, egy végcél, ami felé minden hitbeli fejlődés vezet.

De vajon kijelölhető egy ideális végcél a fejlődésben? Aligha, és ez is egy olyan dolog, amire a kritikusok felhívják a figyelmet.

Egy hierarchikus felépítésű, szakaszokra bontott elméletben mindig az utolsó fázis reprezentálja az emergens potencialitások legteljesebb megjelenését – írja David M. Wulff. Amikor azonban vallási fejlődésről van szó, gyakorlatilag lehetetlen konszenzusra jutni valamiféle optimális végállapot kialakítása kérdésében. Pontosan hogyan nézne ki egy hitfejlődés „csúcspontja”? Mivel erre a kérdésre nem lehet túlságosan konkrét választ adni, Fowler arra kényszerül, hogy egy olyan idealizált végállomást mutasson be a hitfejlődésben, melyben tulajdonképpen egyfajta „vallási pluralitás” jelenik meg az univerzalizmus elnevezése alatt.<sup>263</sup> Mondani sem kell, mivel ez a hit tényleg idealizált, nem igazán van esély arra, hogy valaha is megfigyelhetjük – s ahogy a korábbiakból kiderült, a kutatási szakaszban sem Fowler, sem kollégái nem is találkoztak olyan személlyel, aki univerzális hittel rendelkezett volna.<sup>264</sup>

<sup>262</sup> Schneider, 1986, 246.

<sup>263</sup> Érdekes fejlemény, hogy a pasztorációban akadt olyan megközelítés, mely a „normális fejlődés” fogalmát igyekezett körüljárni és meghatározni. R. Murray Thomas például úgy véli, a normálisság alapvetően két dolgot jelenthet: (1) ami statisztikailag hasonló vagy gyakori, és (2) ami kívánatos vagy elfogadható. Az első arra utal, hogy az egyén viselkedése mennyire hasonlít egy adott kérdésben másokéhoz, míg a második pont azt jelenti, az egyén magatartása mennyire áll közel olyanok értékrendszeréhez, akik a normálisságot meghatározzák. A normális fejlődés ennek értelmében valami olyasmi Murray megközelítésében, amikor az egyén asszimilálódik az őt körülvevő többségi véleményhez, és ebben az állapotában igyekszik megmaradni. Nincs most lehetőségem arra, hogy érdemben reflektáljak erre a megközelítésre, mely mindazonáltal számos ponton kritikus kérdéseket vet fel. (Thomas, 1990, 47-48.)

<sup>264</sup> Wulff, 1993, 182.

A fowleri hitfejlődés-elmélet strukturális megközelítésének kritikáját tehát abban a gondolatban foglalhatjuk össze, hogy a hierarchikus felépítés mintegy magával hozza a későbbi szintek magasabbrendűségét a korábbiakhoz képest, miközben az egész fejlődési folyamat egy empirikusan nem megfigyelt, gyakorlatilag elképzelt és eszményi végállapot felé mutat. Ezen túl hozzátehetjük azt is, hogy a tartalmi kérdések súlytalanokká válnak a strukturalista szemléletmód árnyékában.

### *3.3.3 A hitfejlődési elmélet strukturális szemlélete a kritikák fényében*

Természetesen az előbb bemutatott kritikák nem maradtak ismeretlenek Fowler számára sem. Ami a struktúra és a tartalom szétválasztásának kérdését illeti, valamint a tartalom háttérbe szorulását, Fowler nem látja ennyire sötét színben saját elméletét.

A későbbiekben foglalkozunk majd Heinz Streib hitstílusokon alapuló megközelítésével, mely a hit fejlődését az egyén életút-történetének keretében látja. Streib Fowler strukturalista szemlélete kapcsán azt sem véli bizonyítottnak, hogy a fejlődésben nincsenek regressziók (vagyis a folyamat szükségképpen visszafordíthatatlan), a szekvenciálisságot, az egyes fázisok változhatatlanságát pedig ugyancsak problémásnak tekinti.<sup>265</sup> Fowler szerint Streib fontos pontra mutatott rá a narratíva, vagyis az élet, mint értelmezendő történet lehetőségével. Ugyanakkor Fowler úgy látja, saját elméletét pontosan azért is használják a tantermekben vagy éppen klinikai jellegű szituációkban, mert az interjúk és életrajzok, melyeket az elmélet bemutat, számos élettörténeti elemmel rendelkeznek, és ezek jól illusztrálják az elmélet funkcionálását. Meglepő módon ezek után Fowler kijelenti azt is, hogy a hit mögött álló strukturáló műveletek legjobb esetben is csak a „felét” teszik ki egy egyén hitfejlődési történetének: a másik fél foglalkozik a hit tartalmi elemeivel, a szimbólumokkal, a narratívákkal és a hit gyakorlati-közösségi oldalával. Minden megfelelő „hit-életrajz”, ami szeretné leírni valaki hittel kapcsolatos életútját, figyelembe kell vegye mindkét oldalt.<sup>266</sup> Meglepődésünk annak szólhat, hogy amennyiben Fowler ilyen tisztán látja a tartalmi oldal nélkülözhetetlenségét, miért nem kapott ez a tény nagyobb figyelmet elméletében?

A hierarchikus felépítés kapcsán Fowlernek nem sok mondanivalója van kritikusi számára. Mindazonáltal már korábbi munkáiban is megjelenik az a kettősség, mely bár próbál távol

<sup>265</sup> Ennek rövid és áttekinthető szemléltetése a Streib által megosztott diasor (Streib, 2020, 11.)

<sup>266</sup> Fowler, 2003, 234.

maradni az egyes hitfázisok „jóságának” értékelésétől, közben mégis csak az egyik legmagasabb hitfázis elérését tűzi ki célként. Fowler „Faith Development and Pastoral Care” című munkájában azt írja, hogy a gyülekezetnek – akár kicsi, akár nagy, akár városi, külvárosi vagy vidéki – mindenféle hitfázist el kell fogadnia, hiszen a gyülekezeti közösségben nagy a diverzitás ebben a tekintetben. Ám az a hitfázis, melyre *törekednie* kell, tisztán és világosan a konjunktív hit.<sup>267</sup> Alapművében az univerzáló hitfázis felvezetésénél Fowler készségesen megjegyzi, hogy amint a hitfejlődési elmélet különféle finomításokon keresztülment, világossá vált, hogy az elmélet egyszerre deskriptív és *normatív* jellegű.<sup>268</sup>

Talán erős megfogalmazásnak tűnik, a fenti megjegyzések mintha mégis csalhatatlan jelei lennének annak, hogy Fowler strukturalista szemléletmódja még őt magát is rákényszeríti a normativitás beismerésére. A piageti hatás szinte kényszerpályára helyezi az elméletet, hogy a hierarcikus felépítésnek köszönhetően egyfajta növekvő „jóságról” beszéljünk a hitfázisok egymást követő stádiumai kapcsán. Ezért Fowler bár próbál mértéktartó lenni és a hitfázisok minősítését elkerülni, az általa konstruált elmélet természete ebben a tekintetben nem hagy számára túlságosan nagy mozgásteret. A szigorúan egymást követő fázisokra jellemző struktúra csaknem magától értetődően megköveteli a normatív megközelítést.

### 3.4 A fowleri elmélet kritikáinak összegzése

Az előző szakaszokban röviden megkíséreltem áttekinteni a fowleri hitfejlődési elmélet kapcsán felmerült tipikus és meghatározó kritikákat. Nyilvánvaló, hogy egyes részletkérdéseket csaknem vég nélkül lehetne boncolgatni – mindazonáltal az áttekintés így is rávilágított a legfontosabb dilemmákra és neuralgikus pontokra, melyek Fowler elképzelései kapcsán felmerültek.

A kritikák lényegét az áttekinthetőség kedvéért az alábbi táblázatban szemléltetem:

---

<sup>267</sup> Fowler, 1987,97.

<sup>268</sup> Fowler, 1995, 199.

<b>Kritikai komponens</b>	<b>Kritikai tartalom</b>	<b>Reakció</b>
Az elmélet <b>hitfogalma</b>	1. A hitfogalom képlékenysége. 2. A hitfogalom teológiai elégtelensége.	1. A hit <b>univerzális</b> jelenség. 2. → Fowler későbbi munkái.
Az elmélet <b>kutatási metodikája</b>	1. A vizsgált minta eloszlása nem szerencsés, az interjúkészítés elfogultságokat tartalmaz. 2. Az elmélet struktúrája már a kutatás megkezdésekor létezett, az eredményeket ehhez igazították.	1. A mintavétel <b>valóban szűk</b> keresztmetszetű, az interjúkészítés alapelve a „blank screen” kiindulópont volt. 2. Az elmélet <b>nem létezett</b> a kutatás megkezdésekor!
Az elmélet <b>strukturális szemléletmódja</b>	1. A struktúrára irányuló figyelem aránytalanul nagyobb a tartalomhoz képest. 2. A szigorú szekvenciálisság normatívvá teszi az elméletet, ahol a későbbi fázisok jobbak is.	1. Az elméletet a <b>narratívák</b> miatt is használják, a hit <b>tartalmi elemei</b> ugyanolyan fontosak. <b>2. Az egyes fázisok nem jobbak másoknál. ↔ Az a helyes, ha a konjunktív hitre törekszünk.</b>

(Saját készítésű táblázat)

A táblázat három sorában a három korábban tárgyalt főbb kritikai csoportok állításait összegeztem. Mindhárom kategóriában tipikusan kétféle észrevételt fogalmaztak meg a kritikusok, melyekre Fowler – néha meglehetősen elnagyolt és általános hangvételben – próbált valamiféle reflexiót nyújtani.

Az elmélet hitfogalma kapcsán a hitértelmezés képlékenysége, mint amely általános emberi jelenségként kezeli a hitet, némileg érthető: nehéz egy átfogó elméletet úgy megfogalmazni, ha a hit specifikusan kötődik egy adott vallási rendszer hitről alkotott nézeteihez. A fogalom képlékenységéből következő teológiai hiányosságok pedig részben pótlásra kerültek Fowler későbbi munkáiban, noha meg kell jegyeznünk, hogy ezeket a műveket sem nevezhetjük markáns teológiai írásoknak.

A kutatási metodikával kapcsolatban Fowler maga is beismeri, hogy a mintavételként meghatározott sokaság eleve nagyrészt katolikus és protestáns keresztényekből épült fel, de a „blank screen” („üres képernyő”) szemléletmód mégis olyan kiindulópontot képezett az adatgyűjtéshez, mely lehetővé tette, hogy az alanyok teljesen szabadon kifejezhessék gondolataikat és érzéseiket. Ez a tény az összes elfogultságot ugyan nem tudta kizárni az interjúkészítés alatt, mindazonáltal a négy fő szakaszból álló kérdéssor csak az utolsó részében

fókuszált konkrét vallási tematikájú területekre. Így joggal feltételezhető, hogy a nagy szabadság őszinte és a lehetőségekhez mérten elfogulatlan feleletekhez vezetett. Az pedig tényszerűen hamis állítás, hogy az elmélet struktúrája már a kutatás megkezdése előtt rendelkezésre állt volna.

A legnagyobb ellentmondás azonban a hitfejlődési elmélet strukturalista felépítésével kapcsolatban látható. Míg a struktúra-tartalom egyensúlyvesztése kapcsán Fowler is elismeri, hogy utóbbi ugyanolyan jelentős kell legyen, mint az előbbi, az interjúk pedig valahol mégis csak életút-történeteket hangsúlyoznak (azaz narratív szerkezetük miatt a tartalmi elemekre is koncentrálnak), addig a szigorú szerkezetből fakadó normativitás *valódi ellentmondást képez Fowler elméletében*. Az elméletalkotó maga sem boldogul ezzel a ténnyel: egyszer azt hangsúlyozza, hogy az elmélet nem szól az egyes fázisok „jóságáról”, másszor pedig kiemeli, hogy az egyik legkésőbbi fázisra kell törekedni. Úgy vélem, ez a pont a legszembetűnőbb és leginstabilabb az egész hitfejlődési elméletben, melyre valamiféle választ kell adni. Munkám utolsó fejezetében ezzel a kérdéssel kívánok foglalkozni.

Mielőtt azonban erre sor kerülne, fontosnak érzek egy rövid és áttekintő képet nyújtani az opponens hitfejlődési elméletekről. Fowler teóriája ugyanis nemcsak kritikai felvetésekhez, hanem bizonyos értelemben konkurens megközelítés megszületéséhez is vezetett.

### **3.5 Exkurzus: a hitfogalom teológiai meghatározása és annak fejlődésben játszott lehetséges szerepe**

Ahogy a fentiekben láthattuk, a fowleri teória a hit fogalmát általános értelemben kezeli, mivel maga az elmélet is általános szemlélettel rendelkezik a hit fejlődését illetően. Ettől függetlenül szükségesnek láttam, hogy legalább röviden foglalkozzam a hit bibliai értelmezésével, és az így feltárt keresztény hitstruktúrát azután a fowleri gondolatokkal összevegyem. Nem egyszerű feladat ezt megtenni, hiszen a keresztény vagy biblikus hit is komplex jelenség, melyet számos szerző egymástól sok esetben különböző módokon magyaráz. Azért, hogy ne vesszünk el a sokféle definíció és szemléletmód tengerében, a most következő szakaszban többnyire a Szentírás által használt alapvető kifejezésekből, illetve az Ószövetség és Újszövetség legalapvetőbb, hitet érintő jellegzetességeiből fogok kiindulni.

#### *3.5.1 A hit kifejezései és alapvető szemléletmódja az Ószövetségben és az Újszövetségben*

Nehéz pontosan megragadni az ószövetségi felfogást a hitről, mert a hit más területek és kifejezések sokaságához van hozzákapcsolva, melyeknek azonban van egy központi rendező elve: mégpedig a szövetség. Az engedelmisség, a hűség, a megbízhatóság és ezek sorában a hit is a szövetség kontextusában nyeri el a maga értelmét. Két héber kifejezést érdemes kiemelni a

szöveg által használtak közül. Az egyik a *batah* („bízni”), melyet leginkább a Zsoltárok könyve és a Példabeszédek könyve alkalmaz.<sup>269</sup> A *batah* igét gyakran prepozícióval együtt használják a textusok, amikor is a „megbízni” vagy „támaszkodni” jelentéseket hordozza – tehát nem annyira intellektuális értelemben közelít a hit kérdéséhez, mintsem a bizalom és elkötelezettség felől.<sup>270</sup> A hit jelölésére használt leggyakoribb fogalom azonban az *am'an* kifejezés, mely qal igetörzsben a „táplálás” aktusára utal, míg niphil igetörzsben a szilárdságot, megalapozottságot jelenti. Talán a hiphil igetörzsbeli jelentés foglalja össze legjobban az *am'an* gondolatiságát: a hit ebben a megközelítésben arra utal, hogy az ember valamit megalapozottnak, igaznak tekint.<sup>271</sup>

Ahogy az előbb már említettem, az ószövetségi felfogásban a hit fogalma elválaszthatatlanul része a szövetségnek. Éppen ezért a hit az izraeliták számára többnyire a hűséget jelentette, vagyis a Jahve által adott és Vele megkötött szövetségben való megalapozottságot. Fontos kiemelni, hogy a hűség jellegét tekintve itt hasonlít ahhoz, mint amikor egy hűbéres hű marad a főúrához, aki szolgálatába fogadta, és nem keveredik összeesküvésekbe, nem fordul más urak felé.<sup>272</sup> A sikemi országgyűlés (Józs 24,1-28) során Józsué arra szólította fel a népet a szövetség megújítása alkalmával, hogy vessenek el minden istenséget, helyette pedig Jahvet szolgálják – azaz egyedül az Ő hűséges hűbéresei legyenek. „Az ószövetségi hit középpontjában az Istennel, Izrael szövetséges partnerével való hit megtartása áll” – fogalmazza meg a lényegét Alexander és Baker.<sup>273</sup> A szövetség lényegéhez természetesen hozzátartozik a Tóra ismerete és a törvényeknek való engedelmség, valamint a kultikus rendszerben való részvétel is.

Röviden tehát úgy foglalhatjuk össze az ószövetség szemléletmódját a hitet illetően, hogy a hitfogalom középpontjában a szövetséges hűséges, az Istennel kötött szövetségben való feltétlen megmaradás áll. A bizalom, a feddhetetlenség, a kitartás ezért csakis ebben a kontextusban értelmezhető.

<sup>269</sup> Alexander-Baker (szerk.), 2003, 281.

<sup>270</sup> Erickson, 2013, 869.

<sup>271</sup> Uo., 869.

<sup>272</sup> Kissé talán furcsa és igencsak negatív gondolatokat ébresztő lehet egy mai olvasó számára Istenről, mint Hűbérúrról hallani. Az ókori kontextusban azonban a vazallusi szövetségi rendszer nem számított meglepőnek. Ahogy *Tremper Longman* fogalmaz, az ilyen szövetségek alapja, hogy egy erősebb és egy kevésbé erős fél köti meg egymással a szövetséget. A szövetség tartalmában tipikusan megtalálhatók a *törvények*, melyeket az erősebbik fél a vazallus király számára előír: a szöveg felsorolja az adott törvénytörvényeket, valamint az azok betartásáért járó jutalmakat, vagy az esetleges megszegésükért várható büntetéseket, valamint a szövetség megkötésének tanúit is. Itt tehát egy ókori szövetségkötési formulára kell gondolnunk, melyben természetesen Jahve az erősebb fél – ilyen értelemben Hűbérúr –, akinek Izrael bár szövetséges partnere, mégis alávetett szerepben jelenik meg. (Longman, 2009, 44.)

<sup>273</sup> Alexander-Baker (szerk.), 2003, 283.

Számunkra sokkal meghatározóbb jelentőséggel bír, hogy az Újszövetség milyen képet mutat a hitről, melynek elsődlegesen használt szava a görög *πιστις* főnév, valamint a vele rokon *πιστεuo* ige. Utóbbi formának két jelentése is van: elsődlegesen arra utal, amikor valaki – különösen is vallási értelemben – elhisz vagy elfogad egy hozzá eljutott állítást igaznak. Másodlagosan ugyanennyire fontosak azok az esetek, amikor a *πιστεuo* egyfajta személyes bizalmat hordoz, amely különbözik a puszta hitvallástól.<sup>274</sup>

A szinoptikus evangéliumokban a hit többnyire Jézus csodatételeihez kapcsolódva jelenik meg, mint a szenvedő ember bizalma a gyógyító Messiás felé, esetleg azok bizalmon alapuló hite, akik megkérik Jézust, hogy segítsen a bajbajutott emberen. „A hit ilyen kontextusban a Jézus hatalmába vetett gyakorlati bizalomra összpontosít, amely a fizikai szükségletek kielégítésére (vagy ördögűzés esetében a lelki szabadulásra) irányul.” – fogalmaz Barton.<sup>275</sup> Jézus tehát mintegy a hitre adott válaszként teszi a csodákat, míg tanítványai hitüket gyakorolják, amikor Isten általuk csodákat tesz (Mk 11,22-24; Mt 17,19-21). A szinoptikus tradícióban a *πιστις* csaknem kizárólag a csodákkal kapcsolatban használja a szöveg. János evangéliumában maga a *πιστις* főnév elő sem fordul, ám a *πιστεuo* ige közel száz alkalommal szerepel. Az evangélium teológiájában a *πιστεuo* a *ho ti* kifejezéssel összekapcsolva a „hinni azt, hogy...” jelentést hordozza, és többnyire krisztológiai meggyőződéseket fejez ki arról, hogy Jézus a Messiás vagy az Isten Fia. Harminchat alkalommal János a *πιστεuo*-t a „hinni valamiben” értelemmel tölti meg, mely többnyire a Jézusba vetett hitet (Jn 1,12; 2,23) vagy a Jézus nevében való hitet (Jn 12,44; 14,1) jelenti.<sup>276</sup>

Végül tegyünk említést Pál apostol teológiájáról is, aki talán mindenki másnál többet ír a hitről. A *πιστις* főnevet mintegy 142 alkalommal használja, kiemelve hogy a keresztények a hitüket Jézusba vetik és mintegy „belekerülnek” a Vele való egyesülésbe – ez a furcsán ható gondolat az *eis* prepozíciónak köszönhető, amit Pál többször is használ a hittel kapcsolatos megfogalmazásaiban.<sup>277</sup> A páli teológia hittel kapcsolatos gondolatainak lényege, hogy a hit a Krisztusba vetett bizalom: ez az alapvető hozzáállás az, amely a bűnös embert az Istennel való helyes kapcsolat talajára helyezi. Ugyanakkor a hit sokkal több is Pálnál a bizalmonál: valamiképpen az egész keresztény lét megjelölésére használt kifejezés, mely a kereszténység jellemző tanításaira és életgyakorlatának egészére hívja fel a figyelmet – vagyis az is

<sup>274</sup> Erickson, 2013, 870.

<sup>275</sup> Green és tsai (szerk.), 1992, 223.

<sup>276</sup> Uo., 224-225.

<sup>277</sup> Hawthorne és tsai (szerk.), 1993, 285.

hozzákapcsolódik jelentésköréhez, amit a keresztények hisznek és ahogyan ezt a hitüket kifejezik, megmutatják, megvalósítják.<sup>278</sup>

Rövid újszövetségi áttekintésünk lényegét tehát úgy tudnánk összegezni, hogy az ószövetségi jelentéskör itt már kitágul, és sokkal inkább megjelennek olyan aspektusok is, mint amelyek a hit bizalmi-kapcsolati jellegét mutatják. A keresztény hit eszerint a Jézus személyével kapcsolatos helyes meggyőződéseket, a személyébe és munkájába vetett bizalmat takarja, mint amely a bűnös ember számára megoldást kínál. A hit mindemellett az egész életvalóságunkat átfogó jelenség és ez kifejeződik az ember szavaiban, valamint tetteiben egyaránt.

### 3.5.2 A bibliai hit teológiai megközelítése és kapcsolata az emberi fejlődéssel

Az előzőekben megkíséreltem nagyon röviden áttekinteni azokat a kulcsszavakat és bibliai fogalmakat, valamint jelentésük leglényegesebb vonásait, melyek a teológiai hitértelmezésünk alapjait kínálhatják. Az így kapott képhez véleményem szerint fontos még hozzátennünk néhány olyan, többnyire a dogmatika világából érkező magyarázatot és értelmezést, melyek megragadhatóbbá tehetik a bibliai hitről alkotott nézeteinket. Természetesen most sem törekedhetünk a teljességre: nagyon nehéz, szinte lehetetlen is volna az összes rendszerező művet átnéznünk, ezért a következőkben szükségszerűen rövid és szelektív leszek. A bemutatás során arra törekedtem, hogy a tartalom rövidsége ellenére „klasszikus művet” épp úgy forgassak, mint kortárs rendszeres teológiát – ez a rövid magyarázata annak, hogy a bőséges kínálatból miért éppen ezeket a szerzőket választottam.

A rendszerező bemutatást azért éppen *Kálvin* Intitúciójával kezdem, mivel igen részletesen elmélyed a hit biblikus meghatározásának kérdésében. Talán egy kissé túl részletezőnek is tűnhet olvasója számára, hiszen a 38 oldalt felölelő fejtegetései során sokféle meghatározását adja annak, mit nevezünk keresztény értelemben hitnek. „A hit nem tudatlanságban, hanem ismeretben áll, mégpedig nemcsak Istennek, hanem az isteni akaratnak a megismerésében” – írja Kálvin, amivel polemikusan igyekszik rámutatni arra, hogy a közfelfogással szemben a hit nem pusztán az evangéliumi történet egyszerű elfogadása vagy az egyház előírásainak jóváhagyása, hanem Isten *helyes megismerésén alapuló valóság*, aki Krisztusban megbékélt velünk.<sup>279</sup> Természetesen szó sincs arról, hogy a keresztény ne fordulhatna bizalomteli elfogadással az egyház felé, csak helyesen kell látnia, hogy a hit „Isten és Krisztus ismeretében áll, nem az egyház iránti tiszteletben”.<sup>280</sup> Ugyanakkor nem meglepő módon a hit a kiválasztás

<sup>278</sup> Uo., 290.

<sup>279</sup> Kálvin, 2014, 412.

<sup>280</sup> Megjegyezendő, hogy az ismeret kifejezést Kálvin nem valamiféle tudásgyapodásként vagy intellektuális tanulásként értelmezi: hiszen Isten megismerése annyira felette áll az ember felfogóképességének, hogy az emberi



gyümölcse is. A kálvini teológia egyik markáns vonása szerint csak azok jutnak el a hit világosságára, akik eleve el vannak rendelve az üdvösségre. Ez még akkor is így van, ha az „elvetettek” (vagyis akik nincsenek kiválasztva) ugyancsak kapnak egyfajta „időleges hitet”.<sup>281</sup> A hit tehát nem mindenkié, ami különösen is kiemeli ajándék-jellegét. A hit ezenfelül bizalom – hiszen amennyiben a hívő megismerte Istent, nyugodt lélekkel megállhat Előtte, márpedig az ilyen bátorság csak „az isteni jóakarát és szabadítás iránt érzett szilárd bizalomból születhet meg”.<sup>282</sup> Végül emeljük ki Kálvin gondolatai közül azt a megállapítást is, mely a hit előbb említett ajándék-jellegét még erőteljesebben kifejezi. Kálvin szerint a keresztény hit ugyanis nem természetszerűen az emberé, hanem a Lélek ajándékozta számára. A 2Thessz 1,11-ben Pál a hitet Isten munkájának nevezi és ezzel azt is tagadja, hogy a hit bármilyen módon emberi teljesítmény volna. Az előbb már említettek alapján természetesen a hitet Isten maga nem adja válogatás nélkül mindenkinek, hanem „páratlan kiváltsággént csak azoknak osztja, akiknek ő akarja.”<sup>283</sup> Úgy vélem a kálvini gondolatok közül erre az aspektusra különösen figyelniük érdemes a fowleri hitfejlődés-elmélet kapcsán. Kálvin úgy véli, a hit nem természetes emberi képesség. Noha lehetséges, hogy az időleges hitet bizonyos emberek birtokolhatják, az üdvösségre elvezető hitet Isten csak egyes személyeknek, vagyis a kiválasztottjainak tartogatja.

Némiképp egybeesik ezzel *Karl Barth* hitfelfogása is, aki szerint a hit alatt csak kis részben értendő a tény, hogy mi hiszünk. A hit maga ugyanis ajándék, mégpedig annak a találkozásnak az ajándéka, amelyben az ember szabad lesz arra, hogy úgy hallja meg a kegyelemről szóló hívást, hogy egyszer és mindenkorra, kizárólagosan és teljesen Isten ígéreteihez igazítsa az életét.<sup>284</sup> A *találkozás* kifejezés többször is visszatérő elem Barth dogmatikájában, aki a hitet ugyancsak ajándéknak tartja. A hit úgy beszél az Atya, Fiú, Szentlélek-Istenről, mint arról, aki velünk találkozik, aki hitünknek tárgya. Ebben a találkozásban az emberek felszabadulnak arra, hogy meghallják Isten Igéjét: ezért a felszabadulás és az ajándék összetartoznak.<sup>285</sup> Mindemmel Barth is kiemeli, hogy a hit maga bizalom. „Hiszek, ez annyit jelent: bízom” – fogalmazza meg a maga egyszerűségében a gondolatot, majd azt is hozzáteszi, hogy tárgyatalanná lett az ember legősibb igyekezete, miszerint önmagában akar megbízni.<sup>286</sup>

---

elmének önmagát meghaladó módon kell működnie ebben a tekintetben. A hitismeret ebből következően „inkább megbizonyosodás, mint megértés.” (Uo., 423.)

<sup>281</sup> Uo., 419.

<sup>282</sup> Uo., 424.

<sup>283</sup> Uo., 441.

<sup>284</sup> Barth, é.n., 14.

<sup>285</sup> Uo., 16.

<sup>286</sup> Uo., 17.

A modern rendszerező teológiák közül érdemes lehet kiemelni *Wayne Grudem* többször is kiadott átfogó művét<sup>287</sup>, aki a hitnek némiképp eltérő leírását nyújtja az eddigiekhez képest. Azért is szemléletesnek tartom Grudem teológiáját, mert a hittel kapcsolatban felveti a fejlődés és növekedés lehetőségét. A megtérés fogalmának tisztázásakor Grudem úgy fogalmaz, hogy a fordulópontot az ember életében a megbánás (vagyis a bűn felismerése) okozza, a Krisztushoz fordulás aktusa pedig maga a hit.<sup>288</sup> Az igazi, vagyis *megmentő hit* többet jelent a pusztán ismeretnél. Természetesen fontos és szükséges, hogy ismeretünk legyen arról, ki volt Krisztus és mit tett értünk, hiszen Pál apostol szónoki kérdésében is arra utal, hogy nem lehet hinni abban, akiről az embernek nincs tudomása sem (Róm 10,14). Ám az a tény, hogy ismerünk bizonyos tényeket Jézussal kapcsolatban még nem elegendő önmagában. Ahogy az sem, ha ezeket a tényeket egyszerűen csak elfogadjuk. Nikodémus többek nevében kijelentette, hogy *tudják*: Krisztus Istentől jött tanító. Ezekben a szavakban kétségkívül benne rejlik bizonyos elismerés, de mégsem vezettek megmentő vagy üdvözítő hithez. Ehhez hasonlóan Agrippa királyról is azt olvassuk az Apostolok Cselekedeteiben, hogy ismerte az Írásokat, tudással rendelkezett azokkal kapcsolatban, ám nem volt keresztény, nem volt megmentő hite (ApCsel 26,27).<sup>289</sup> Grudem szerint a megmentő hit az ismeretet, annak elfogadását és az ebből építkező személyes bizalmat is magában foglalja. Sőt, minél többet tudunk meg Krisztus és Isten jelleméről, az annál inkább növeli a Belé vetett bizalmunkat. Vagyis Grudem látásmódja magában foglalja a hit, mint növekvő entitás képzetét is, melyet Isten megismerése táplál.<sup>290</sup>

Noha *Rudolf Bultmann* műve nem a bibliai teológia területéhez tartozik, úgy vélem mégis érdemes egy pillantást vetnünk rá. Amikor ugyanis Bultmann a páli teológia elemzésekor a pisztisz struktúrájának feltárására vállalkozik, magyarázata szerint a kifejezés jelentésköréhez a félelem és a reménység, mint korrelátumok is hozzátartoznak. A félelem és a remény a hit eszkatológiai távlatának részei, vagyis a jövőbe mutató tendenciák. Ezért aztán a hívő élete Bultmann szerint „állandó mozgás lesz”, mégpedig a „már nem” és a „még nem” között – ez adja eszkatologikus távlatát. A hit így időbeli valóság is, ami állandó változásnak van kitéve. Bultmann ugyancsak kiemeli, hogy a hitben lehet növekedni is (Fil 1,25; 2Kor 10,15).<sup>291</sup> Amellett, hogy a hit a Lélek ajándéka, ez nem jelenti azt, hogy „nem kell feladatnak tekinteni

<sup>287</sup> Wayne Grudem: *Systematic Theology* (Zondervan Academic, 2000, Grand Rapids)

<sup>288</sup> Grudem, 2000, 709.

<sup>289</sup> Uo., 712-713.

<sup>290</sup> Uo., 713.

<sup>291</sup> Bultmann, 2003, 261-263.

és fejleszteni”. Világosnak tűnik tehát, hogy a bultmanni felfogásban helyet kap a hit fejlődésének dimenziója is.

Rövid áttekintésem Kálvin művével kezdtem, és ugyancsak az ő szavaival zárom. Kálvin ugyanis bár explicit nem fogalmazza meg a hit fejlődésének lehetőségét olyan nyelvezettel, ahogyan a mai megközelítések megteszik, mégis határozottan beszél arról a tényről, hogy a hit működésére folyamatjelleggel kell tekintenünk. Gyönyörű megfogalmazásában, amikor a hit legkisebb cseppje behull az emberi elmébe és megpillantjuk Isten derűs arcát, tudjuk hogy nem álmodunk. Sőt, lépésről-lépésre közeledünk Istenhez, így egyre biztosabban látjuk Őt, a folytonosság pedig benősegebbé válik. „Így az Istentől megvilágított elmét kezdetben nagy tudatlanság veszi körül, amely aztán fokozatosan eloszlik” – írja Kálvin, amiből nem lehet nem észrevenni a hit kibontakozásának és fejlődésének jelenségét.<sup>292</sup> Később azt is hozzáteszi, hogy a hitünk nem teljes: tökéletlenségünk miatt szükségünk van arra, hogy „keményen gyakoroljuk magunkat a tanulásban.”<sup>293</sup>

Hogyan foglalhatjuk össze mindazt, amit rövid teológiai kitekintésünkből a keresztény hit természetéről megtudtunk, és milyennek tetszik mindez összevetve Fowler nézeteivel?

Meglátásom szerint mindenképpen fontos kiemelni, hogy mind a bibliai fogalmak használata, valamint az ószövetségi és újszövetségi hitértelmezések lényege, és a teológiai munkák java része is kiemeli a keresztény hit három meghatározó aspektusát. Ez a hit természeténél fogva (1) ajándék-jellegű, vagyis nem az ember természetes úton veleszületett képessége; valamint (2) Isten megismerésén alapszik, ami a bizalom megjelenésének és növekedésének alapja. Ehhez még hozzátehetjük, hogy (3) a keresztény hit dinamikus entitás, fejlődnie és növekednie szükséges.

Fowler hitfelfogásával összehasonlítva – legalábbis elsőre pillantásra – azt látjuk, hogy az első pont alapján mintha nem ugyanarról a hitről beszélénk. A hitfejlődés-elmélet szerint ugyanis a hit természetes emberi képesség, de semmiképpen nem isteni ajándék. A biblikus felfogásban azonban úgy látszik, a hit nem az ember inherens tulajdonsága, hanem mintegy kívülről válik sajátjává, az isteni beavatkozás révén interiorizálódik. Mit mondhatunk tehát erről?

Úgy vélem, érdemes lehet felvetni *Németh Dávid* „kettős hitfogalmát”: eszerint meg kell különböztetnünk egymástól „az Isten Lelke által ajándékozott és meghatározott tartalmakkal egybekapcsolódó hit”, valamint a „velünk született transzcendálási hajlam” jelenségeit. A

<sup>292</sup> Kálvin, 2014, 427.

<sup>293</sup> Uo., 428.

kettőt elementáris élettapasztalatok összekapcsolhatják, de alapvetően a megélt vallásosság közvetít közöttük. Utóbbit Németh „természetes hit”-nek nevezi, és hasonlóan a fowleri elképzeléshez, ennek természetével kapcsolatban is lényeges faktor, hogy konkrét vallásos tartalmaktól függetlenül működő lelki irányultságot hordoz.<sup>294</sup> A transzcendálási hajlam leginkább azt jelenti, hogy az ember a közvetlenül tapasztalható élethelyzetekből szeretne kilépni egy értelemszabta irányba – miközben az értelem-tartalomnak nem kell feltétlenül metafizikai jellegűnek lennie. Mintha lenne egy szükségképpen bennünk munkáló orientáció, ami a megfogható dolgok határának átlépésére ösztökél minket, és amelyet értelmezések révén tudunk jól leírni – ezáltal pedig jól megragadni. Ezt a hitet nevezi W. Huth *ősjelenségnek*, mint ami nem vezethető vissza valamely eredetibb jelenségre.<sup>295</sup>

Amennyiben helyesnek véljük a fentiekben leírt „kétféle hit” koncepcióját, úgy azt kell mondanunk, hogy a teológia hitfogalma és a többek között Fowler és Németh által is leírt általános, az egyént meghaladó, transzcendáló hit legalábbis átfedéseket mutat egymással. Ez még akkor is igaz, ha Fowler a hitfejlődés kapcsán „törtélen átmenetet feltételez a >>természetes hit<< és a keresztyén hit között.”<sup>296</sup> Ha ilyesféle átmenet nem is létezik, annyit feltétlenül kijelenthetünk, hogy az ember természetes képessége és hajlama arra, amivel az önmagán túlmutató jelenségeket keresi, valamint értelmet is ad ezek révén önnön létezésének, a keresztyén hittal ugyancsak rokonítható.

Nem kívánjuk persze azt a kijelentést tenni, hogy a teológiai hitfogalom és Fowler szemlélete teljesen megfelelnek egymásnak. Hozzá kell tennünk azonban, hogy mivel Fowler egy általános elmélet megfogalmazására törekedett, nem is tűnik logikusnak, hogy a keresztyénység teológiáját kiindulópontnak tekintse. Az elmélet átfogó jellege ezért Fowlert mintegy rákényszerítette arra, hogy a hitet ne egy adott vallási rendszer felfogásához igazítsa: így nem maradt számára más megoldás, mint hogy a hitet emberi jelenségként értelmezze. Ám ez a kiindulópont nem feltétlenül zárja ki a keresztyén teológiai megközelítéseket egyébként sem, hiszen például Kálvin nézetei esetében azt láthattuk, hogy a nem kiválasztottak is rendelkezhetnek valamiféle hittal. Fejtegetésünk második pontja azonban, miszerint a hit ismereteken alapuló bizalomhoz vezet, nem áll ellentétben Fowler meglátásaival. A korábbiakban magam is kiemeltem a fowleri paradigma hitfelfogásának összegzésekor, hogy a hit bizalomra épülő jelenség, mégpedig olyan jelleggel, mely egyrészt bizonyos

---

<sup>294</sup> Németh, 2002, 62.

<sup>295</sup> idézi Németh, 2002, 63.

<sup>296</sup> Uo., 65.

kapaszkodópontok megragadásában segít, másrészt az egész életet átszövő „mestertörténet” megbízhatóságára ösztönöz.<sup>297</sup>

A legegységesebb és talán legfontosabb kapcsolódási pont azonban a fowleri paradigma és a biblikus hitnézetek között az a tény, hogy a hit nem statikus, hanem állandóan mozgásban lévő jelenség az ember életében. Áttekintésünk rövidsége nem tette lehetővé, mégis fontos itt kiemelni, hogy a Szentírás bátorítja az embert a hitben megélt növekedésre és fejlődésre, a Krisztus megismerésében elérhető haladásra. Pál apostol korinthusiaknak írott első levelében beszél arról a tényről, hogy Isten munkatársai végzik az öntözés és plántálás feladatait, de a növekedést Isten biztosítja (1Kor 3,6-7). Fontos kiemelni, hogy Pál sorait egy közösségnek címzi és nem a hitfejlődésről kíván tanítani – mindazonáltal az általa használt kép mégis jól kifejezi a kérdés isteni és emberi oldalát.

Azt kell tehát mondanunk, hogy a hit ajándék-jellege nem zárja ki a fejlődés lehetőségét, sőt inkább ösztönzőként hat. A keresztény teológia hitről alkotott felfogásának lényegi pontjai pedig alapvetően nem állnak ellentétben a fowleri paradigmával, noha a biblikus értelemben vett hitet a Szentírás nyilvánvalóan nem emberi tulajdonságként jeleníti meg számunkra, hanem Istentől jövő ajándékként, melynek gondozásában és táplálásában azonban az embernek is komoly felelőssége van.

---

<sup>297</sup> Lásd jelen munka 23-24. oldalán.

## 4. Opponens hitfejlődési teóriák

Ahogy a korábbiakban már említettük, Fowler elmélete számos tudományos publikációt, gondolatfolyamot és reflexiót kiváltott, illetve többen is felhasználták elméletét arra, hogy bizonyos specifikus kérdésekben tájékozódjanak a segítségével.<sup>298</sup> Ugyanakkor akadtak olyanok is, akik Fowlerrel párbeszédben igyekeztek saját elméletüket bemutatni – melyek vagy opponens teóriaként álltak szembe Fowler elképzeléseivel, vagy arra épülve továbbgondolták azt. Munkámnak nem célja, hogy apró részletességgel foglalkozzam ezzel a kérdéssel, mindazonáltal fontosnak tartottam, hogy legalább azokat az elképzeléseket röviden bemutassam, melyekre maga Fowler is reagált vagy amelyek felépítésükben, logikájukban, szemléletmódjukban értelemszerűen tehetőek a fowleri paradigma mellé.

Ebben a szakaszban három ilyen fejlődési megközelítés kerül terítékre, a fejezet végi exkúrsusban pedig ugyancsak röviden a Fritz Oser – Paul Gmünder nevéhez fűződő elmélettel foglalkozom. Utóbbi csaknem elkerülhetetlennek tűnik, mert a szakkönyvek gyakran együtt mutatják be Fowler elméletével.

### 4.1 Sam Keen és a bizalomról szóló elmélet

Az amerikai filozófus (és a pszichológiában járatosnak tartott) Sam Keen közös könyvet is írt Fowlerrel, amelyben tulajdonképpen mindketten bemutatják az olvasónak saját elméletüket, és részben reflektálnak is azokra.<sup>299</sup> Keen szemléletmódjának alapvető fogalma a *bizalom*, mely nézete szerint sokkal közelebb áll az érzelmekhez, mint a kognícióhoz. Ez máris megkülönbözteti Fowler nézőpontjától, amit egy mitológiai hasonlattal próbál érzékeltetni.

A görög mitológiában *Dionüszosz* és *Apollón* az év bizonyos hónapjaiban közös templomon osztozkodtak. Apollón a racionalitás, az intellektualitás, az ész és a fény istensége volt, míg Dionüszosz a bor, a mámor, a szenvedély és színjátszás istene. Keen úgy látja, a két görög istenség közötti különbség szemléletesen leírja a két hitfejlődési megközelítés közti különbséget is: míg Fowler inkább „apollóni”, addig Keen látásmódja „dionüszoszi”.<sup>300</sup> (A pontosság kedvéért fontos megjegyeznünk, hogy valóban szoktak apollóni és dionüszoszi vallásszemléletről beszélni, ahol előbbi a reflexív és racionális jellegű, míg utóbbi az

<sup>298</sup> Ilyen például Gary Chamberlain tanulmánya, amely a hitfejlődést a felsőoktatási campus-okban zajló missziós tevékenység keretei között szemléli (Religious Education, 74 no 3 May - Jun 1979, 314-324.), vagy a Courtenay-Merriam-Reeves szerzőhármas által írt publikáció, ahol a fowleri hitfejlődést a HIV-fertőzött felnőttek körében vizsgálták (Journal of Religion and Health, 38 no 3 Fall 1999, 203-218.)

<sup>299</sup> Fowler, Jim – Keen, Sam: Life Maps (Word Books, Waco, 1979.)

<sup>300</sup> Fowler-Keen, 1979, 103.

eksztatikusabb és emocionálisabb utat kereső látásmód.<sup>301</sup> Ezt a megkülönböztetést a modern világban Nietzsche vetette fel „A tragédia születése” című művében, ahol az apollóni és dionüszoszi szemléletet két, egymással örökösen szembenálló erőként festi le, melyek versengésükben ugyanakkor ösztönzik is egymást újabb és újabb művek megszületésére.<sup>302</sup>)

Fowler elmélete amellett, hogy túlságosan a hitfejlődés kognitív oldalára koncentrál, Keen szerint erősen maszkulin természetű is – nem sok helyet hagy másféle személyiségek számára, mint akiket például Jung érző és intuitív típusoknak nevez. Ezzel szemben Keen megközelítése saját bevallása szerint dionüszoszi, mert a bizalmat és nem a kogníciót vagy az intellektust tartja fókuszában, mint ami az emberi természet szenvedélyességéről és egyfajta kibogozhatatlanságából következik. Amikor a bizalomról beszélünk, akkor Keen szerint sokkal többről van szó, mint valamilyen morális tetről: a bizalmat inkább a szexualitás, az „örület” (valamiféle önfeledtség) és a miszticizmus vonatkozásaiként tapasztaljuk, mintsem moralitásként. Akkor éli meg az ember igazán, amikor saját élményeiben az egyén határai szinte feloldódnak és azt tapasztalja, mintha egy nála nagyobb erő mozdítaná.<sup>303</sup> Ezt az élményt Keen ahhoz hasonlítja, amiről az ismert vallástudós, Rudolf Otto a Szenttel való konfrontáció kapcsán beszél. Otto azt írja, amikor a Szent (az ő szóhasználatában *mysterium tremendum*, vagyis a „rettentő titok”) megjelenik, az érzés valamikor gyengéd hullámmal tölti el az ember lelkét, valamikor hirtelen lökésekkel vagy görcsökkel, furcsa izgatottságot és eksztázist okozva. A Szenttel való találkozás akár a teremtmény alázatos reszketéséhez és elnémulásához is vezethet – aki némává válik a minden teremtmény feletti *titok* érzetétől.<sup>304</sup> Erre és ehhez hasonló átélésre gondol Keen, amikor a bizalmat érzések hullámaiként karakterizálja: a Szent betör az ember világába és megsemmisíti annak kategóriáit, mintegy összetöri az emberi intellektust. Ennek következtében nem a kogníció, hanem inkább egy emocionális dimenzió válik hangsúlyossá az emberi létben.

Ugyanakkor Keen igyekszik valamiféle egyensúlyt teremteni a kognitív és az érzelmi oldal között, ezért William James értelemről szóló kijelentései közül is kiemel kettőt, mint amelyek a racionalitás kétféle sajátosságára mutatnak. James általa hivatkozott művében<sup>305</sup> azt írja, a világ tényei értelmes *sokféleségükben* mindig előttünk vannak, ám folyamatos igényünk, hogy ezt a sokféleséget valamiképpen egyszerűségekre redukáljuk.<sup>306</sup> Ugyanakkor az egyszerűsítés

<sup>301</sup> Görföl-Máté-Tóth (szerk.), 2009, 103.

<sup>302</sup> Nietzsche, 1986, 24.

<sup>303</sup> Fowler-Keen, 1979, 104-105.

<sup>304</sup> Otto, 1952, 12-13.

<sup>305</sup> William James: *The Will to Believe* (Dover Publications, New York, 1960)

<sup>306</sup> James, 2009, 63.

iránti vágyunk mellett létezik bennünk egy másik szenvedélyes kívánság is: mégpedig a *megkülönböztetés* szenvedélye. A megkülönböztetés szenvedélye nagyon ellenszenvesen viseltetik az elmosódott körvonalakkal és homályos részletekkel szemben, ellenben igencsak szereti felismerni a részletek teljességét – minél több részlet kontúrjait fedezi fel, annál boldogabb.<sup>307</sup> Mindemellett James mintha arra is utalna munkájában, hogy a „tények káosza” mögött azt érzékeljük, hogy van egy nagybetűs Tény is, amelyhez a részletek igazodnak: „Az az örömünk, hogy megállapíthatjuk, a tények káosza egyetlen mögöttes Tény kifejeződése olyasmira, mint a zenész megkönnyebbülése, amikor a zavaros hangsorozat dallamos vagy harmonikus rendbe oldja.”<sup>308</sup> Keen mindezt úgy összegzi, hogy míg az értelem (1) megpróbál mindent egységesíteni, koherenciát és bizonyos monizmust létrehozni a dolgok között, addig (2) mégis hajlik a pluralisztikusságra és magát az egyediséget, annak részleteit is vizsgálja. Fowler elmélete az értelemnek főként az (1) pontban megfogalmazott tulajdonságára összpontosít, míg Keen megközelítése jobban hajlik a (2)-ben leírtakra.

Keen szerint a bizalmatlanság elpusztít minket, az emberi személyiségnek pedig domináns problémája a *kontrollkényszer*, vagyis az a szándék, hogy a dolgokat állandóan kézben tartsa. Amúgy is különféle kényszerhatások alatt élünk, melyek arra készítetnek bennünket, hogy a kellő erővel és irányítóképességgel rendelkezünk, s hogy a világot koherenssé és biztonságossá tegyük magunk körül.<sup>309</sup> Keen úgy vélekedik, hogy a paranoia gyökere az, amikor mindent állandóan irányítani szeretnénk. Ezzel szemben a kegyelem akkor történik meg velünk, amikor eldobjuk a kontrollt vagy lemondunk róla egy olyan erő számára, amely túl van a kontrollálható dolgokon. Utóbbi nem feltétlenül természetfeletti erőt takar, hiszen bizonyos értelemben kontrollvesztéssel járnak a szex, a meditáció vagy a munka egyes pillanatai is. A kontrollkényszer azért kapcsolódik össze Keen értelmezésében a paranoiával, mert a paranoiás ember úgy szemléli a valóságot, hogy annak közepében ő áll. A paranoia lényegéhez tartozik, hogy a személy nem tudja elhinni egy dologról vagy eseményről, hogy az valamiképpen nem érinti az életét. Ha valakik a közelében sutognak, akkor úgy hiszi, biztosan róla beszélnek. Ha nevetést hall, úgy véli, rajta nevetnek. A bizalom, mint központi fogalom Keen elméletében, éppen a paranoia ellentéte: az ember megérti és elfogadja, hogy nem ő a világ közepe – de ha így van, akkor a kontrollról és az irányítás kényszeréről is le kell mondania.<sup>310</sup>

---

<sup>307</sup> Uo., 66.

<sup>308</sup> Uo., 65.

<sup>309</sup> Fowler-Keen, 1979, 111.

<sup>310</sup> Uo., 112-113.



Mindezek után nem meglepő, hogy Keen számára igen zavaró elem Fowler hitfejlődési elméletében, hogy az bizonyos tekintetben „gnosztikus”: mármint a tudást és a kogníciót emeli magasba ahelyett, hogy a bizalomra hívná fel a figyelmet. A bibliai hagyományban a bizalom nem a felvilágosultaké vagy kognitívan „fejlettebbeké” – a bizalom annak a növekvő képessége, hogy egy olyan világban élünk, amit nem érthetünk meg és nem utasíthatunk kognitív módon, következésképpen teljesen nem is kontrollálhatunk.

Úgy vélem Keen némileg magának is ellentmond, amikor a bizalom-kontroll-paranoia témáinak felvezetése után, valamint a kogníció háttérbe sorolását követően egy nagyon is racionálisan végiggondolt térképét nyújtja az emberi fejlődésnek, mely ugyanúgy strukturált, mint Fowler elmélete. Mitöbb – akárcsak Fowler – ő is hozzáteszi, hogy nincs semmilyen automatizmus a fejlődésben, valamint az emberek többsége gyaníthatóan nem lép túl a harmadik fázison.<sup>311</sup> Keen fázisai és a hozzájuk kapcsolható kulcsszavak a következők:

1.	2.	3.	4.	5.
A gyermekkor	A lázadó	A felnőtt	A törvényen kívüli	A szerető vagy bolond
függőség	függesellenesség	együttműködés	autonómia	alapvető bizalom

(Saját készítésű táblázat.)

Nézzük meg ezeket a fázisokat röviden!<sup>312</sup>

Keen első lépcsőfoka nagyban hasonlít Fowler intuitív-projektív hitfázisához. A gyermeki lét lényege a *függőség*, az elsődleges feladat pedig megtanulni másokkal együtt élni. A „tökéletes” gyermek jellegzetessége az „igen” kimondása. Másként fogalmazva, ha a gyermek alkalmazkodik, jó gyermeknek tartja a környezete – és pontosan ez az, amit maga a gyermek is hallani akar. A környezetből származó ilyen visszajelzések mentén konstruálja a gyermek saját egoját, és elfogadja azt, amit szociális közege értékesnek tart. A kicsi gyermekek számára a bizalom a taktilis kommunikáción alapszik, vagyis ahogyan megérintik, karba veszik és ahogyan megengedik, hogy ő nyúljon másokhoz.

Az ezt követő „A lázadó” elnevezésű fázis mintha éppen az eddigiek ellentéte lenne. Központi gondolata a függőséggel szembeni álláspont kialakítása, legfőbb szava pedig a „nem”. A gyermek saját magát is ebben definiálja: vannak olyanok, akik ellenkeznek azzal, amit szüleik

<sup>311</sup> Uo., 118.

<sup>312</sup> A most következő szakasz: Fowler-Keen, 1979, 118-124.

jónak tartanak – ők továbbra is megbízható és autoritatív személyek. A lázadás, a kétség és az ellenállás értékes tulajdonságok ebben a szakaszban egészen addig, míg az egyén fel nem fedezi azt az identitását, mely megkülönbözteti szüleitől.

Ez vezet el a harmadik fázishoz, aminek Keen egyszerűen „A felnőtt” elnevezést adta. A felnőtt emberről ugyanakkor nem gondolja, hogy általában független és szabad lenne – inkább olyasvalaki, aki képes lehet igent és nemet is mondani, ismeri a kultúra jó és gonosz oldalát, állást foglalhat mellette vagy vele szemben. Némiképp független lehet bizonyos emberektől, központi és domináns értéke azonban mégis az *együttműködés*. A felnőtt saját személyiségét azzal fejleszti, hogy magára vállalja és prezentálja a különféle szociális szerepeket (mint amilyen a férj vagy feleség, az apa vagy anya, a polgár, a fogyasztó, stb...). Nyilvánvaló, hogy ezeket a szerepeket csak együttműködés révén lehet kiteljesedett módon megvalósítani.

Az igen érdekes elnevezésű „Törvényen kívüli” fázis lényege, hogy egy kognitív „bűncselekménnyel” kezdődik: mégpedig a régi tekintélyek meggyilkolásával. Ez Ádám és Éva, vagy akár Prométheusz története, akik megpróbálnak kiszakadni az idillből és kíváncsiak arra, milyen az élet a vadonban. A fázis azzal kezdődik, hogy az egyén a tekintélyek által sugallt szankcióktól függetlenül próbál élni a „jó és rossz” földjén túl. Másként megfogalmazva erősen törekszik az *autonómia*ra, az önálló véleményformálásra. Szeretné megtalálni a szelf mélységeit, melyek a korábban említett szociális szerepei és feladatai alá vannak temetve. Miután élete eddigi részét alkalmazkodással és küzdelemmel töltötte, lelkesíti az a vágy, hogy felfedezze a dolgok pluralitását, köznyelven szólva kissé „elengedje magát”, érdeklődjön a kontrollálhatatlan erők iránt, melyeket korábban próbált kézben tartani és ellenőrizni. Korábbi értékei megkérdőjeleződnek, Keen szerint „az üresség terrorjával” néz szembe és a kétség démonaival. Míg a körülötte lévő intézmények rendre azt a kérdést szegeznek neki, hogy „mit *kellene* tennie”, addig ő inkább arra kíváncsi, mi az, amit *valóban* tenni szeretne. Istenhez is az előzőek mentén közelít, egyéni és szenvedélyes úton. Végül azonban szembesül a halál problémájával és kihívásával, amely halandóság tudatának felerősödését és az alázat érzéseit generálja benne.

Maga Keen is elismeri, hogy utolsó fázisa gyakorlatilag megegyezik Fowler univerzálós hitével.<sup>313</sup> Mitöbb, azt is hozzáteszi, inkább csak feltételezések alapján képes beszélni róla, közvetlen tapasztalatokkal nem rendelkezik – Keen saját magát ugyanis az előző fázishoz sorolja. Ugyanakkor véleménye szerint nemcsak ez az oka annak, hogy „A szerető vagy

---

<sup>313</sup> Uo., 122.

bolond” nevet viselő fázisról nehéz kommunikálni: aki visszatér a nirvánából (azaz eljut valamiféle felismerésre), nem tud semmit sem mondani. A szerető típusú ember is visszatér valahova, mégpedig a gyermek alapvető bizalmához, a „második ártatlansághoz”. Ebben a fázisban a dolgok látható pluralitása csak maszkja a mélyebben rejlő egységességnek. A minden létező közösségét sejtí itt meg az ember, ami egy rejtett igazság.

Sam Keen bizalom köré épített elképzeléséről az az olvasó benyomása, hogy az bármennyire is igyekezett Fowler főként kognícióra fókuszáló teóriájától elszakadni, hasonló pályáivet mutat ahhoz – ráadásul a „csúcsertéknek” nevezhető utolsó fázisa nagyban rokon az univerzáló hittel.

## 4.2 Heinz Streib hitstílusai

A korábbiakban röviden már említettem *Heinz Streib* nevét, aki a fowleri paradigmát részben azért bírálta, mert az véleménye szerint túlságosan szorosan kapcsolódik a piageti elmélethez. Streib a kritikai észrevétel mellett azonban saját szemléletmódot is kidolgozott: „Kritikáimat javaslatként megfogalmazva azt tanácsolom, hogy ezentúl ne a kognitív struktúrákat tekintsük a vallási fejlődés elsődleges motorjának és iránymutatójának. Noam szavaival élve, be kell fejeznünk, hogy a szekeret fogjuk a ló elé. Ehelyett az *élettörténetet* kell a vallási fejlődés előterébe helyezni.”<sup>314</sup> (*Kiemelés tőlem – a Szerző.*) Streib itt a pszichológus *Gil Noam* véleményére utalt, aki szerint a kognitív alapú fejlődéseméletek kereteiben az ismeretelmélet lépett az élettörténet helyébe. Ebben a felfogásban az élettörténet mondhatni csak arra szolgál, hogy az „episztemikus én-t”, vagyis a személyiségnek a tudást hordozó részét mintegy megtöltse tartalmilag, de mindenképpen alárendelt szerepet játszik ahhoz képest. Így a helyzet Noam szerint olyannál vált, mintha a szekeret fognánk a ló elé.<sup>315</sup>

Streib mindezek alapján úgy látja, hogy az élettörténetnek kell a kognitív kompetenciák előtt állnia a sorban, különben az érzelmi és pszichodinamikai tényezők elsorvadnak a kogníció túlzott hangsúlyozásának árnyékában. Hiszen „az emberi élet több, mint amit kognitív módon megfoghatunk belőle.” – írja *Siba Balázs*, majd ugyancsak Streib nyomán hozzáteszi: „a minket körülvevő világ, az ember belső világával szemben, nagyobb jelentőséggel bír”.<sup>316</sup> Ez azt jelenti, hogy a vallásos fejlődés többféle komponensből álló, egymásba fonódó elemekből álló komplex folyamat: a társas kapcsolatok sémáinak fejlődése, a személyes élményeket képviselő témák, a személyközi és társadalmi kontextus változása és természetesen a strukturális fejlődés

<sup>314</sup> Streib, 2003, 132.

<sup>315</sup> Noam, 1990, 378.

<sup>316</sup> Siba, 2008, 54.

egyaránt benne van.<sup>317</sup> Streib elméletében *sémák* és *témák* hatnak egymásra, melyek közül négyféle dimenziót emel ki:

1. Pszichodinamikai-személyközi dimenzió (az „én-én” kapcsolat dinamikája, vagyis az önmagunkkal való kapcsolat)
2. Kapcsolati-személyközi dimenzió (a másokkal való kapcsolat)
3. Értelmező, hermeneutikus dimenzió (a hagyományokkal és tradíciókkal való kapcsolat)
4. Élet-világ dimenzió (a környezetünkkel ápoltság kapcsolat)<sup>318</sup>

Streib szerint a hit hermeneutikai fogalom, amely a minket körülvevő világ megértésében nyújt segítséget és benne van egy „közös értékközponthoz” való kapcsolódás valósága is. Mindemellett igen fontos tény, hogy Streib nem beszél fejlődésről, hanem a hittel kapcsolatos „szinteket” egymás mellé helyezi – ezzel pedig egyszerre kérdőjelezi meg a rendszerek hierarchiáját és szekvenciáját.<sup>319</sup> Kimondhatjuk, hogy Streib nem ért egyet Fowlerrel abban a kérdésben, hogy a hitszintek kötött és felcserélhetetlen sorrendben követnének egymást, ahogy azzal sem, hogy a későbbi szintek bármilyen módon „többet érjenek” a korábbiakhoz képest. Ugyancsak fontos sajátosság, hogy Streib elméletében a vallás nem osztható fel formára és tartalomra, mert a kettő szorosan összefügg egymással: a vallásban tudniillik olyan elemek is találhatóak (mítoszok és történetek), melyek narratív karakterrel bírnak.<sup>320</sup>

Amiről Streib gondolkodik, azok tulajdonképpen a *hitstílusok*, melyek nem egy fejlődési sorrendben megélt hitről szólnak. Ahogy Siba írja, maga a szóhasználat is árulkodó, hiszen a „stílus” kifejezés használata jól szemlélteti, hogy a hit itt nem „egy elvárthoz viszonyított elmaradottságot, megfelelést vagy előrehaladtságot jelent, hanem egy bármely életkorban előfordulható hitformát.”<sup>321</sup>

Véleményem szerint nagyon szemléletes, hogy Streib a hitstílusok leírásához egy geológiai hasonlatot használ. Ahogy a Földön a különféle kőzet- és üledékrétegek egymásra rakódnak és együtt adják ki a bolygó felszínét, a vallásosság aktuális sémái mellett korábbi sémák is jelen vannak a „felszín alatt”. Egyszerűbben fogalmazva ez azt jelenti, hogy – szemben Fowler elképzelésével, aki a hitszinteket egymást felváltó módon szemlélteti – a hitstílusok *egymásra épülnek* és együtt vannak jelen az ember életében. Ha valaki például individuális-reflektív hittel

---

<sup>317</sup> Streib, 2001, 146.

<sup>318</sup> Streib, 2003, 131.

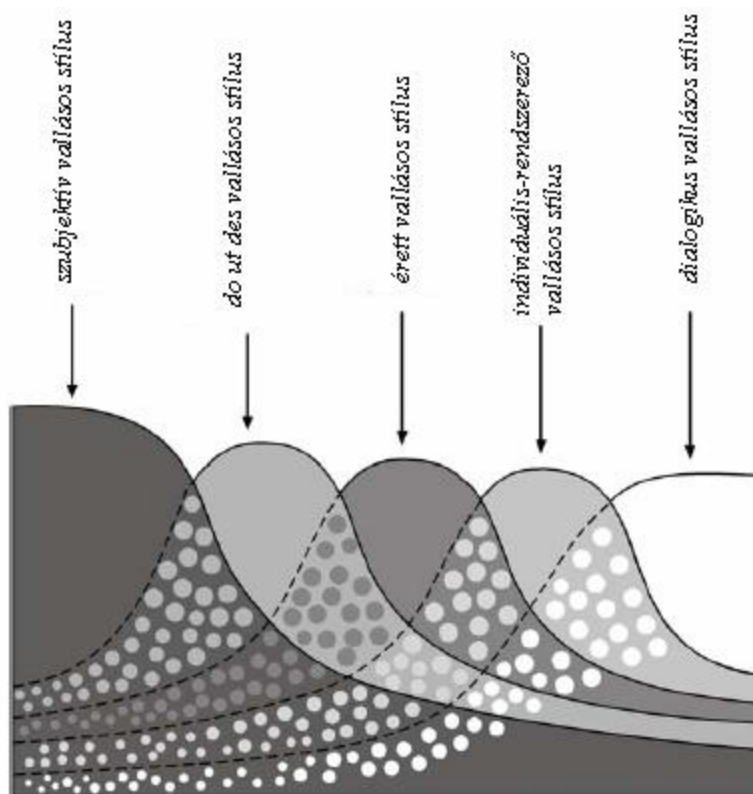
<sup>319</sup> Siba, 2008, 55.

<sup>320</sup> Streib, 2001, 147.

<sup>321</sup> Siba, 2008, 56.

rendelkezik (a fowleri teória szerint), az nem jelenti azt, hogy bizonyos élethelyzetekben ne tudna mitikus-szószerinti hívő lenni: a korábbi rétegek a szituációtól függően aktivizálódhatnak.

Mindezek alapján Streib ötféle hitstílusról beszél, melyet az előbb felvázolt hasonlat keretében így ábrázolhatunk:



*Heinz Streib hitstílusai*<sup>322</sup>

Az első stílus a *szubjektív vallásos*, mely leginkább talán Fowler intuitív-projektív hitfázisára hasonlít. A szubjektív vallásos hitstílusban erősen dominál a fantázia és nagy szerepe van a gondviselővel való szimbiotikus kapcsolatnak. Mégis a legmeghatározóbb stíluselem az *egoizmus* – a csecsemő gyakorlatilag a világ közepének tekinti önmagát.<sup>323</sup>

A következő rétegünk az ún. „*do ut des*” vallásos stílus, amikor a gyermek felfedezi a tényt, miszerint saját szükségletei és a számára fontos dolgok különböznek másokétól. A személyes vágyak és szükségletek ennek mentén egyfajta „reciprokális csere” alapját képezik majd a másokkal való érintkezésben. A jó fogalmának lényegét az határozza meg, amit az isteni és emberi hatalmak annak neveznek, a rossz pedig a bajt és büntetést hozó dolgok mentén

<sup>322</sup> Siba, 2008, 57.

<sup>323</sup> Streib, 2001, 150.

definiálódik – az előbb említett „reciprokális csere” eszköze az engedelmesség és a vallási parancsok betartása.

Az *érett vallásos stílus* megjelenését a látóhatár kibővülése teszi elérhetővé, és a vallásos csoportban fennálló kapcsolatok kölcsönösségén alapszik. Isten személyes partnerré válik az egyén számára, a kölcsönös tisztelet kulcsszónak számít, ennek talaján pedig megerősödnek az altruista vonások és a másokkal való azonosulás képessége.

A következő réteg, az *individuális-rendszerező vallásos stílus* már nevében is emlékeztethet minket Fowler individuális-reflektív fázisára. Valóban érzékelhető átfedés a kettő között, hiszen Streib megközelítésében az egyén a társadalmi világ megértése iránti igényétől hajtva szeretné megtalálni személyes álláspontjai helyét. Emiatt aztán alaposan végiggondolja a vallási kérdéseket, törekszik saját véleménye megindokolására, sőt akár szkepszise alátámasztására is. Akárcsak a fowleri paradigmában, ebben a hitstílusban is megjelenik a vallási szövegek és rítusok szimbolikus minőségének trónfosztása.<sup>324</sup>

Végül az ötödik stílus a *dialogikus vallásos stílus*, vagyis egy újfajta nyitottság térnyerése és a párbeszédképesség felerősödése. Utóbbi azt jelenti, hogy az egyén számára a különféle (hit)nézetek közötti ellentmondások és eltérések nem képezik az elzárkózás vagy ellenségeskedés alapját. Az ember ebben a hitstílusban már nem a saját vallási identitása megismerésével és védelmével foglalkozik, ezért is válik képessé arra, hogy másoktól tanuljon – még akkor is, ha azok vallásos orientációja eltér az övétől. A szimbólumok, melyek az előző hitstílusban szinte elveszni látszottak, itt újra értékessé válnak.<sup>325</sup>

Azt hiszem Streib hitstílusait áttekintve még akkor is nehéz átlépni a Fowler hitfázisaival való összevetést, ha az alapkoncepció szándékai érezhetően mások. Vagyis bár Streib kerülni kívánta a szekvenciálisságot és különösen is annak kimondását, hogy a későbbi „szintek” az értékesebbek, stílusleírásainak tartalma ettől függetlenül ugyanazt a „pályagörbét” írja le, mint Fowler elmélete. Ráadásul meglátásom szerint a hierarchikusság mellőzése sem sikerült egészen: ahogy Németh Dávid írja, a stílusoknak is van egyfajta kialakulási sorrendje, sőt minden stílusnak megvan a maga „virágzási ideje”.<sup>326</sup> Ez persze még mindig csak egy enyhébben felsejlő hierarchikusságot jelenthet a fowleri paradigmához képest, mindazonáltal nem teljesen mentes attól.

---

<sup>324</sup> Uo., 152.

<sup>325</sup> Uo., 152-153.

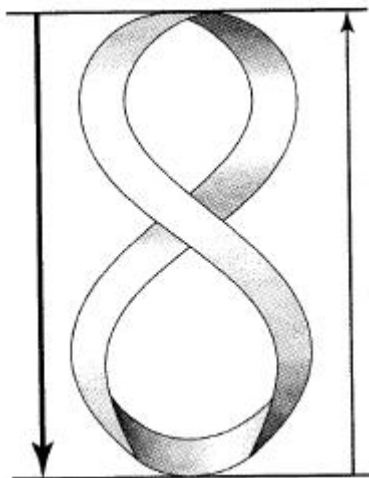
<sup>326</sup> Németh, 2017, 134.

### 4.3. James Loder: spirituális formálódás az isteni és a kontingens találkozásánál

A korábbiakban már láttuk, hogy a Fowlerrel szemben megfogalmazott egyik tipikus kritika az elmélet teológiai gyengeségére vonatkozik. Ezzel szemben *Nelson* azzal kezdi James Loder nézeteinek ismertetését, hogy az mind a pszichológia, mind a teológia területén kifinomultnak tekinthető. Loder ugyanis úgy véli, a teológiai nézőpont ismerete legalább olyan fontos az ember megértése szempontjából, mint a pszichológiai dimenzió, sőt a Piaget, Kohlberg és Erikson által felvetett kérdések a célokról, értékekről és az ember egyedi mivoltáról igazán hasznosan teológiai szemszögből vizsgálhatók.<sup>327</sup>

Loder teológiai szemlélődésének alapvető kiindulópontja az emberi fejlődés olyan felfogásán alapul, miszerint a meghatározó faktor ebben a folyamatban a *szellemi átalakulás* – szemben a pszichológiai elméletekkel és Fowler paradigmájával is, ahol a spirituális formálódás az általános emberi fejlődésbe beágyazottan történik.

Loder a „Logic of the Spirit” című munkájában az ún. Möbius-szalagot használja fel illusztrációként:



Ahogy az ábrán is látható, a Möbius-szalag egy önmagába visszaforduló, végtelen szalag, mely az ember vizuális érzékelését kissé zavarba hozza tekervényessége miatt: első látásra ugyanis nem teljesen egyértelmű hol és hogyan fordul meg. Loder szerint ez a kép megkapó ábrázolása annak, ahogyan az ember „belső nézete” (amiként az ember magát és világát szemléli és értelmezi) és „felső nézete” (vagyis az isteni vagy végső valóság szintje szerinti perspektíva) találkozik egymással. A két nézet vagy szemlélet dualizmusa a paradox kép ellenére – akárcsak a Möbius-szalag esetében – mégis egységet képez és ugyanahhoz a valósághoz tartozik.<sup>328</sup>

Loder szerint tehát az emberi fejlődés két szinten zajlik: az isteni és a kontingens oldalon. Az isteninek nevezett oldal a kegyelem forrása, mely képes megváltoztatni az ember életét és adottságait, ahol a fejlődés megvalósul. A kontingens oldal felelős a testben, lélekben (pszichében) és a szociokulturális környezetben zajló változásokért. Az a folyamat, amit a

<sup>327</sup> Nelson, n.a., 241.

<sup>328</sup> Loder, 1998, 14.

tulajdonképpen spirituális vagy hitbeli fejlődésnek nevezünk, a két oldal határán vagy érintkezési pontjain történik, így mind a kontingens (emberi) és mind az isteni szint hatással van rá. Az isteni rend világa befolyásolhatja a kontingens oldal világát, amikor például meglepetésszerűen behatol az emberi létsík rögzült mintázataiba és ezzel biztosítja a fejlődés-átalakulás lehetőségét.

Loder elméletének egyik kulcspontja éppen a két régió ilyesféle érintkezése vagy találkozása. Szerinte a *kapcsolatiság* („relationality”) elsőbbséget élvez a *racionalitás* („rationality”) felett – vagyis úgy tűnik, itt Fowlerrel szemben a kogníció máris háttérbe szorul. Az isteni-kognitív kapcsolatiságában a két egymással ellentétes pólus egysége valósul meg. A találkozás az ember és a végső valóság között az a történés, amelyben a dolgok elnyerik jelentésüket, és amelyben a spirituális átalakulások megkezdődnek. Utóbbi végső soron az indukálja, hogy a találkozás maga megkérdőjelezi az ember fennálló rendszereinek koherenciáját és annak újrastrukturálására ösztönzi.<sup>329</sup> Nagyon hosszas lenne mélyebben belemenni Loder metodológiájába, melynek alapvető szemléletmódját az emberi fejlődés interakcionista felfogása és a teológiai antropológia azon meglátása fémjelzi, miszerint az emberi szellem az eltorzult isteni képmás az ember természetében.<sup>330</sup>

Ami számunkra most ennél fontosabb, hogy Loder elmélete is valamennyire strukturáltan értelmezi a spirituális fejlődést és stádiumokban adja meg a korábban már említett, találkozásokon alapuló újraszerveződés lépéseit.

Az első stádium a *gyermekkor*, melynek feladata, hogy a gyermek a káoszból kiemelve egy megbízható világot konstruáljon és egy olyan jövőt próbáljon kialakítani, mely elkötelezett a múltnak, az előzményeknek, de azok nem irányítják.<sup>331</sup> Ebben a korban jelennek meg a vallási tapasztalatok prototípusaiként olyan készségek és képességek, mint a valaki Más jelenlétének érzékelése, felismerése, aki harmóniát és megelégedettséget hoz a gyermek életébe. Mindez analóg a későbbi keresztény tapasztalatokkal, melyek Isten jelenlétének megtapasztalásáról szólnak.<sup>332</sup>

A második stádium az *ödipális szakasz*, amikor a környezettel történő interakciók autonómiához vagy akár az autonómia forrásától való elszakadáshoz, ezáltal pedig szegyenérzethez vezethetnek. Ebben a fontos szakaszban formálódik ki az emberi szabadság

---

<sup>329</sup> Nelson, n.a., 241.

<sup>330</sup> Loder, 1998, 40.

<sup>331</sup> Uo., 88.

<sup>332</sup> Nelson, n.a. 242.



alapja. A szimbólumok és átmeneti objektumok különösen is említésre méltók, ahogyan a gyermek a játékon és a képzeletén keresztül kiértékeli a dolgokat. A vallási fejlődésben pedig ez az az időszak, amikor az istenreprezentáció formálódni kezd.

A harmadik szakasz, melyet Loder *iskolás időszak*nak nevez a korai iskolás évekre tehető. A gyermek tulajdonképpen „két világgal” érkezik meg ehhez a ponthoz: az egyik egy szó szerinti elven működő világ, amely lineáris, racionális és a társadalom által is befolyásolt, felügyelt elemeket hordoz, a másik pedig misztikusabb, tele van játékosággal és képzelettel. Az iskolás időszak során kezdi a gyermek formálni azokat az életnarratívákat és struktúrákat, melyek egy koherens képben megkísérlik „egyben tartani” ezt a két világot. A talán játékos szerepátvételek nemcsak a későbbi munka világára készítik fel a gyermeket, hanem a közösségi részvételre is – habár ez nyilván csak közelítése a valódi *koinóniának*, ahogyan azt a vallási gondolkodás értelmezi.

A *kamasz- és fiatal felnőttkor* időszakában a serdülő nekifog egy jóval szisztematikusabb rend megteremtéséhez. Ehhez azonban olyan képességekre van szüksége, amihez fel kell építenie az identitását, ki kell alakítania egy konkrétabb látásmódot bizonyos értékekről, mint a szeretet vagy az elköteleződés, illetve a tekintélyről való gondolkodását is szükséges megalapoznia. Ebben az időszakban látja meg az ember, hogy a kapcsolatiság az, amely a rend minden formájának alapját jelenti: a felismerésben az is benne van, hogy a végső valóság „arcát” is látni szeretné a serdülő, akivel kapcsolatra vágyik. Utóbbi tipikusan vallási feladat az egyén számára, az Istennel való kapcsolat pedig többnyire a fontos személyekkel, csoportokkal és a kultúrával való kapcsolati minták szerint épül fel. A fiatal felnőttkor során ideális esetben arra törekszik az ember, hogy egy kitűzött cél felé haladjon és ezt a haladást integratív módon fenntartsa. Az ilyesféle célmegvalósítás sokféle komponenst és feladatot tömörít, és beletartozik az életünk bizonyos pontjainak újraértékelése, az intimitás keresése, és olyan hozzáállás kialakítása, mely a másik ember irányában elfogadó és nem birtokló attitűddel rendelkezik. Mindenképpen kockázatot jelent az egyén számára, amikor önmagát megosztja egy másik személlyel – ám csak így győzheti le, hogy magányos és elszigetelt maradjon.

Végül a *felnőtt és időskor* stádiuma meglehetősen kevésbé kap súlyt Loder gondolataiban. Annyit azonban elmond róluk, hogy az egyén attól függően él meg csalódottságot vagy elégedettséget, hogy az előző fázisban megfogalmazott célt mennyire sikerült elérnie. Az öregkor számos „veszteséget” hozhat magával, fizikai hanyatlást, a munkától való visszavonulást, a dolgoktól való függetlenség csökkenését. Ugyanakkor vallási értelemben ezek a veszteségnek nevezhető jelenségek egyszerűbbé is teszik az életet és olyan elemeket is

eltávolítanak az ember látóköréből, melyek Isten tiszta és egyszerű szeretetétől addig távol tarthatták.<sup>333</sup>

A fentieket összefoglalva azt kell mondanunk, Loder elmélete bár megnevez stádiumokat, inkább az átmenetekre teszi a hangsúlyt és azokra a „találkozási pontokra”, ahol az isteni és a kontingens érintkezik egymással. Az ember vallási fejlődését ezek a pillanatok határozzák meg, melyek a kibontakozó életfolyam során egy mélyebb kapcsolatiság felé mutatnak.

#### 4.4 Exkurzus: dióhéjban az Oser-Gmünder elméletről

Noha a Fritz Oser és Paul Gmünder nevével fémjelzett elmélet nem kifejezetten a hit fejlődésére kíváncsi, hanem sokkal inkább a vallási ítéletalkotás folyamatát vizsgálja, középpontjában ugyancsak a fokozatosság áll, ezért meglátásom szerint röviden feltétlenül foglalkoznunk kell vele.

Oser és Gmünder gyermekeknek, fiataloknak és felnőtteknek különféle dilemmatörténeteket mesélt el, melyek közül a talán legismertebb egy Paul nevű férfiről szól. Paul fiatal orvosként sikeresen államvizsgázik, majd megígéri barátnőjének, hogy feleségül veszi. Ám előtte egy külföldi jutalomútra repül, melyet szülei fizetnek. Az úton tragédia történik: a repülőgép ugyanis lezuhan – zuhanás közben Paul pedig megígéri Istennek, ha megmenekül, egész életét a harmadik világbeli betegek gyógyítására fordítja, barátnőjét pedig – ha ebben nem hajlandó társulni – nem fogja feleségül venni. Emellett lemond a nagy fizetésről és társadalmi tekintélyről is. Paul a dilemmatörténet narratívája szerint csodálatos módon túléli a balesetet. Hazaérkezése után remek állást kínálnak fel neki egy magánklinikán, jó képességei miatt 90 pályázó közül őt választják ki a feladatra. Ő azonban visszaemlékezik Istennek tett ígéretére – és most nem tudja hogyan döntsön. A dilemmatörténet kérdése: be kell-e tartani Paulnak Istennek tett fogadalmát? Miért kell vagy miért nem kell?<sup>334</sup>

A dilemmatörténet a személy vallásos ítéletalkotására kérdez rá. Ahogy Oser írja, a vallásos ítéletalkotás a személynek a Végső Valósághoz való viszonyát jelenti, ahogyan az élet jelentős helyzeteiben megmutatkozik és ösztönzőként hat. Akárcsak Fowler esetében a hit, a vallásos ítéletalkotás is univerzális jelenség az Oser-Gmünder elméletben, sőt a nem hívők esetében is értelmezhető fogalom.<sup>335</sup> A szerzőpáros tehát úgy gondolja, hogy a vallási kérdésekkel

<sup>333</sup> Uo., 242-243.

<sup>334</sup> Schweitzer, 1999, 109.

<sup>335</sup> Oser és tsai., 2003, 165.

kapcsolatos gondolkodást „olyan ítéletalkotási szabályok határozzák meg, amelyek mint állandó struktúrák fellelhetők olyan nézetek esetében is, amelyek tartalmilag a struktúráknak ellentmondanak. Az állandó struktúrákon belül a meggyőződések változnak.”<sup>336</sup>

Fontos kiemelni, hogy Oser és Gmünder szerint a vallási ítéletalkotás a gyakorlatban úgy működik, hogy a személy próbál egyensúlyt teremteni a következő hét dimenzió ellentétpárjai között.

Ezek a dimenziók vagy nyíltan vagy látens módon, de mindig előkerülnek az életünk jelentős kérdéseit érintő állásfoglalások esetében. A hét dimenzió a következő<sup>337</sup>:

**szabadság – függőség:** az élet és a dolgok értelmét az egyén vagy képes megtalálni, vagy kiszolgáltatottnak érzi magát.

**remény/értelem – abszurdum:** az egyén életét értelmesnek véli vagy abszurdnak

**bizalom – félelem:** a halált el tudja fogadni, vagy azzal szemben szorongás és félelem jellemzi

**profán – szent:** úgy véli, keresni és találni kell valamilyen pontot, mely elhatárolja a dolgokat a hétköznapi valóságtól

**transzcendens – immanens:** a Végső érték messze van az evilági dolgoktól vagy talán azokkal teljesen azonos?

**maradandóság – mulandóság:** van az egyén számára maradandó érték vagy csak az állandó változás létezik?

**mágikus erők – rendezett kozmosz:** titokzatos erők jellemzik a valóságot, melyeket megpróbál manipulálni, vagy a dolgok alapvetően hasznosan áttekinthetők?

Amikor tehát a vallási ítéletalkotást vizsgáljuk, a fenti ellentétpárok közötti egyensúlyteremtési kísérletbe pillanthatunk bele.

Hosszú lenne részleteiben áttekinteni Oser és Gmünder kutatásainak metodikáját, úgy vélem, ami számunkra igazán fontos, azok a kutatás által feltárt fázisok, melyek a vallási ítéletalkotás felmérése mentén a következőképpen alakultak:<sup>338</sup>

<sup>336</sup> Schweitzer, 1999, 110.

<sup>337</sup> Benkő, 1998, 65-66.

<sup>338</sup> Oser és tsai., 2003, 169-170.

Fázis elnevezése	Fázis rövid tartalma
<i>Deus ex-machina</i>	a Végső Valóság megoltalmaz, vagy valamilyen fájdalmas dolgot bocsájt az emberre, egészség vagy betegség, öröm vagy kétségbeesés származik tőle. A Végső Valóság <i>közvetlenül</i> befolyást gyakorol, az ember mindenestül függ ettől a hatástól.
<i>Do ut des</i>	a Végső Valóság imádságok, felajánlások, különféle vallási megoldások révén befolyásolható és irányítható. Úgy cselekszik, mint egy megbízható és szerető édesapa. Az antropocentrikus finalizmus szerint az ember saját aktivitási körrel rendelkezik, Isten mégis törődik vele és úgy alkotta meg a világot, hogy illeszkedjen az ember szükségleteihez.
<i>Deizmus</i>	Az egyéné a felelősség saját életéért és a világ alakulásáért. A szabadság, a remény, a dolgok jelentése az egyén döntéséhez kötött. A Végső Valóság ettől külön létezik, a saját területén belül cselekszik. A transzcendencia bár kívül esik az ember körén, mégis reprezentálja a világban lévő rendet.
<i>Isteni terv</i>	Megjelenik egy közvetlen, bár közvetített kapcsolat az ember és a Végső Valóság között. A transzcendens részben immanenssé válik, az emberi szabadság feltétele a Végső Valóság lesz és függetlenség az isteni terven keresztül. Az embernek törekednie kell az Isten által kijelölt terv megvalósítására.
<i>Univerzális szolidaritás</i>	A Végső Valóság minden emberi feladatvállalásban jelen van, miközben transzcendens marad. A transzcendens és az immanens teljes interakcióban állnak egymással, az ember és a Végső Valóság kommunikációja jellemző, Isten és ember elválaszthatatlanok.

A fenti összefoglaló táblázat alapján azt kell mondjuk, hogy a korábban ismertetett dilemmatörténet szereplője, azaz Paul az első két fázis értelmében nem sok mozgástérrel rendelkezik: vagy teljesíti Istennek tett ígéretét, vagy azt kockáztatja, hogy elnyeri büntetését a Végső Valóság beavatkozása révén. A harmadik fázis alapján a döntés alapvetően Paul kezében van, Isten nem igazán avatkozik az események menetébe. Paulnak ez a szabadsága a negyedik és ötödik fázisban is megmarad, ez a döntés azonban – ahogy Schweitzer írja – „egyre inkább

kapcsolódik Isten szabadságához. Isten szabadsága ezáltal az emberi szabadság forrásaként értelmezendő.”<sup>339</sup>

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy Oser nem tartja kifejezetten „jobbna” a magasabb szinteket: úgy fogalmaz, hogy itt a „más jellegű ésszerűséggel áthatott” vallásossággal találkozunk.<sup>340</sup>

Mindazonáltal úgy vélem, hogy Oser-Gmünder fenti fázisaiból is kirajzolódik elének egyfajta változási görbe, mely egy szigorúbb és merevebb vallási gondolkodástól a deizmus távoli transzcendenciáján keresztül egy partneri alapú, kommunikatívabb és flexibilisebb felfogásig vezet.

#### **4.5 Fowler és alternatívái – az összevetés tanulságai**

Talán nem tűnik a valóságtól elrugaskodottnak kijelenteni, hogy mivel mindannyian ugyanannak a realitásnak a részei vagyunk, sok elemében hasonló tapasztalatokon megyünk keresztül. Ha két ember életét összevetjük, akik egyazon kultúrkörben – például a nyugati civilizáció légkörében – szocializálódtak, ebben az élettérben teremtik meg egzisztenciájukat, és ugyanazon miliőben keresik boldogulásukat, az összevetés jó eséllyel olyan általános képet fog velünk láttatni, amely alapvető egybeeséseket mutat. A hasonló közegben élők sorsa madártávlatból tehát hasonlít egymásra.

Azt gondolom, az előzőekben bemutatott opponensi teóriák kapcsán ez az első tény, melyet megállapíthatunk: az ember vallási fejlődését vizsgáló elképzések minden eltérésük ellenére, madártávlati perspektívából szemlélve *csaknem ugyanazt a pályagörbét írják le*. Az általános kép eszerint egy kibontakozó és komplexitásában fokozódó növekedési-fejlődési ív mentén halad – legalábbis egy darabon. A ricoueri szóhasználatot kölcsönvéve az „első naivitás” idején egy kisgyermeket látunk, aki fokozatosan kapcsolódik be az őt körülvevő világ terébe, miközben a bizalom növekedése (mely a hit csíráját és magját képezi) egy egyre inkább értelmezhető, kezdetben kissé dualista tendenciákra építő hithez vezet. Ebben a felfogásban egy jó-rossz, jutalom-büntetés, isteni-ördögi tengelyek mentén kialakított konstrukció határozza meg a hitet, mely egy kapcsolatiságra, közösségre és a tekintélyek iránti hűségre alapuló hithez vezet, valahol a serdülőkor idején. Az „első naivitás összetörése” szinte természetes úton következik be egy intimitást kereső, önmagát mások előtt megnyitó, saját lábára álló és önálló

<sup>339</sup> Schweitzer, 1999, 112.

<sup>340</sup> idézi Schweitzer, 1999, 111.

egzisztenciát teremtő fiatal esetében. A hitet nehéz is ebből a már említett madártávlatból másként elképzelni, mint egy kritikus periódusát élő, végiggondoltságra törekvő, szisztematizáló és bizony kissé deizmus felé hajló jelenséget, amely úgy próbál megszabadulni az addig kívülről diktált, külső tekintélyforrások által meghatározott elemeitől, hogy közben felcserélje azokat egy belülről jövő, belső meggyőződésen alapuló komponenscsomaggal. Az összetört naivitás romjaira épülő hit a felnőtt ember hite – talán így foglalhatjuk össze mind Fowler, mind az opponens teóriák képviselőinek ide vonatkozó látásmódját. Végül pedig azt is látjuk, hogy legalábbis opcionális a továbblépés a „második naivitás” felé, ahol egy dialógusképesebb, az elvárásoktól még inkább független, a Végső Valósággal (Istennel) és akár a más hitekkel is partneribb viszonyt ápoló látásmód szárba szökkenése és felnövése is lehetséges az egyén számára, mely azonban nem törvényszerűen bekövetkező jelenség, hanem legalábbis elképzelhető és elérhető realitás.

Úgy vélem tehát, így fest az az ív, amely mindegyik hitfejlődési megközelítésből kirajzolódik élénk – és ebben az értelemben teljesen mindegy, hogy megmaradunk Fowler mellett, esetleg a kognitív képességeket hátrébb tolva Keen emocionálisabb megközelítését választjuk, vagy Streib logikája mentén egymásra rakódó „üledékrétegeként” képzeljük el a hit fejlődését. Az életút, a pálya bejárása, a hitfejlődési görbe alapjaiban ugyanaz marad. Mintha mindannyian, bár nem törvényszerűen, de ugyanazt élnék át az első naivitástól az összetöretésen át a második naivitásig. Időtállóknak és univerzálisnak tűnik ez az általános kép, az embernek egyenesen olyan benyomása támad tőle, akárcsak bepillantást nyerne az Univerzum mélyebb rétegeibe, ahol megérthet valami nagyon alapvetőt, valami emberen túli törvényt, valamiféle megkerülhetetlen Igazságot. Szerintem éppen az adja Fowler és az opponens látásmódok igazi erejét és dinamikáját, hogy a hitünk kapcsán megsejtetik velünk ennek az Igazságnak a jelenlétét – azaz egyszerűbben megfogalmazva, legtöbbünk tapasztalatával és életélményeivel harmonizál, amit ezek a hitfejlődési elképzelések mutatnak.<sup>341</sup>

Természetesen mondani sem kell, ha a madártávlati perspektívát feladva elkezdünk a részletek felé közelíteni – mintha csak egy város térképét kinagyítanánk, hogy az utcák láthatóvá váljanak –, apró fodrozódások és darabkák kezdenek megjelenni a viszonylag koherensnek tűnő képen. A nagyítás láthatóvá teszi hol tér el Fowlertől Streib, Keen, Loder és mások. Meglátásom

<sup>341</sup> Ez az élmény nagyon hasonlít az ún. *totalitásélményre*, melynek kapcsán Bavinck úgy fogalmaz, hogy az individuum úgy éli meg, mintha hirtelen megrohanná és elborítaná az az érzés, mely létezése mélységénél fogva ragadja meg őt. Az egyén mindezt egyedül éli át, és nagyon személyes is az élmény, melyben senki más nem vesz részt az adott pillanatban. Természetesen a vallási rítusok (például bizonyos táncmozdulatok, zenei elemek vagy más dolgok) hozzásegíthetnek egész csoportokat is, hogy bekapcsolódjanak a totalitásélmény terébe, mindazonáltal az élmény maga így is személyes marad. (Bolt (szerk.), 2013, 160.)

szerint azonban ez az atomizálási folyamat nemcsak a különbségekre mutat rá, hanem lehetővé tesz bizonyos *harmonizálási kísérleteket* is! Úgy gondolom, a harmonizálási kísérleteket legjobban az említett elméletalkotók által felvetett hasonlatok mentén lehet elvégezni.

Vessük össze például Fowler és Sam Keen elképzelését: maga Keen is elismeri, hogy bár az ő látásmódja a hit fejlődésének nem a kognitív, hanem inkább az emocionális oldalára fókuszál, ez nem azt jelenti, hogy a két elmélet szöges ellentéte lenne egymásnak. Hiszen éppen a Keen által emlegetett hasonlat szerint itt egyazon valóság kétféle „arcáról” van szó: Apollón és Dionüszosz *közös templomon* osztoznak egymással! Vagyis, míg Fowler a hit kognitív változására összpontosít, Keen fázisai sokkal inkább a bizalmat és a dionüszoszi misztikusságot, érzelemvilágot érintik. A két elmélet ugyanakkor hasonló pályán halad és az emberi hitfejlődés kétféle dimenzióját csaknem párhuzamosan mutatja be.

Streib hitstílusai kapcsán ugyanez az ember benyomása – még akkor is, ha Streib határozottan kerüli a fowleri szekvenciálisságot és a fázisok merev egymás után következő logikáját. Kétségtelen, hogy az ő esetében sokkal nehezebb bármiféle harmonizálásról beszélni, hiszen a rétegek mindegyike egyszerre elérhető. A hasonlat szerint a hit „üledékrétegei” esetében előfordulhat, hogy egy korábbi réteg a felszínre vetődik – azaz vannak olyan élethelyzetek, amelyekben egy eltemetettnek hitt hitstílus aktiválódhat. Ám talán kijelenthető, hogy – akárcsak a földtani jelenségek esetében – a korábbi rétegek felszínre kerülése a ritkábbik eset. Kollektív tapasztalatunk, hogy a korábbi földtani rétegek általában a föld gyomrában maradnak, a későbbi rétegek pedig feljebb találhatóak a felszínhez, és ez alapvetően nem változik. Streib hasonlatánál maradvá sokszor katasztrófa vagy legalábbis nem szokványos állapot kell ahhoz, hogy az általánostól eltérő helyzet alakuljon ki és az „eltemetett” rétegek újra láthatók legyenek. Véleményem szerint a hitstílusokkal is ez a helyzet: ha egy felnőtt hívő átélte azt a töréspontot, mely például az individuális-reflektív hit alapjaira helyezte hitvilágát, ha kialakította a saját hitét magának, mely hosszas kritikai elemzések és végiggondolások mentén szerveződött, nehezen tartom elképzelhetőnek, hogy ezt mintegy „felülírja” egy korábbi hitfázis, akár ideiglenesen is. Igaza van Streibnek abban, hogy a korábbi rétegek nem tűnhetnek el, hiszen a későbbiek alapját képezik. De úgy vélem, az alapok csak ritkán válnak láthatóvá: ott vannak a mélyben, biztosak lehetünk a jelenlétükben, ám közvetlen tapasztalatunk csekély lehet róluk. Meggyőződésem szerint ha adódik olyan helyzet az életút során, amikor ez mégis megtörténik, a korábbi hitszintek a későbbieknek alárendelve, mintegy azok „felügyelete” mellett aktivizálódhatnak. Engedjen meg nekem az olvasó egy rövid, személyes kitérőt: az elmúlt időszakban kénytelen voltam egy komolyabb betegségen és műtéten átesni. Utólag, a velem

történetek függvényében el kell ismernem, hogy a betegség lefolyásának bizonyos szakaszaiban úgy fordultam Istenhez, mint egy naiv gyermek – ez a tudatosság jellemezte az imádságaimat és könyörgéseimet. Streib paradigmájának kontextusában a korábban megélt hitszintjeim a felszínre kerültek, verbalizálódtak, láthatóvá váltak. Ez azonban igen speciális (és gyötrelmes) pillanata volt az életemnek, s miközben a korábbi hitfázisaim logikája mentén cselekedtem, mégis azt éltem meg, hogy ez az állapotom alá van rendelve a jelenlegi hitszintemnek. Kérdés tehát számomra, hogy *valóban* a korábbi szintek mutatkoznak-e meg ilyen esetekben a maguk ismert valóságában, vagy inkább azok bizonyos mutációi, változatai, melyek az aktuális hitszint befolyása alatt fejtik ki a bennük lévő potenciált? Bármilyen is a válasz erre a kérdésre, a magam részéről úgy vélem, mind Fowler elméletének, mind Streib elképzelésének közelítenie kell a másikkhoz. Előbbit érdemes lehet pontosítani, hogy a fázisok „könyörtelen sorrendje” helyett megengedőbb legyen olyan esetekben, melyek során egy korábbi hitfázis ismét aktívvá válhat. Utóbbi pedig talán akkor válhat pontosabbá, ha értelmezni próbálja azt a gondolatot, hogy a korábbi szintek mindig a meglévő aktuális állapothoz igazodva jelentkeznek – vagyis nem vált „hitmódot” az ember, hanem a legfelsőbb hitfázis adja az ideiglenes keretet egy korábbi ismételt működéséhez.

Végül Loder és a Möbius-szalag hasonlata kapcsán is jegyezzük meg, hogy az általa felvázolt elképzelések sem állnak szemben a fowleri konstrukcióval. Azt is mondhatjuk, hogy azok a pontok, ahol a Möbius-szalag megfordul, a fowleri hitfejlődési elméletben a krízispontok vagy átmeneti időszakok, melyek egyik fázistól a másikkhoz vezetnek.

Összegezve a fentieket talán nem túlzás kijelenteni, hogy a hitfejlődési elméletek tükrében az emberi hit szakadatlan mozgása egy életen át tartó folyamat, mely egy meglehetősen beazonosítható görbe mentén halad. Ha ezt a képet „kinagyítjuk” és a finomabb részletekre figyelmet fordítunk, az egyes elméletek különbségei kontrasztosabbakká válnak – de nem feltétlenül teszik ezeket a megközelítéseket egymással szembenállókká. A következő fejezetben azt szeretném megvizsgálni, mihez kezdjünk Fowler paradigmájával egy ugyancsak általánosabb és nagyobb keretben, azaz a gyakorlati teológia ágain belül.



## 5. Fowler a gyakorlati teológiában

A köznapi beszédben szokás az embereket két nagy csoportra bontani annak alapján, hogy *elméleti* vagy *gyakorlati* gondolkodásúakról van szó, s nem ritka az sem, hogy az egyiket a másikkal szembenállóként ábrázoljuk. *Em Griffin* szellemes példatörténetében egy repülőgép-szerelő egy professzort bírálva megjegyezte: „Maguk tudósok egyformák. A fejük tele van elméletekkel, de nem tudják melyik végén kell megfogni a csavarhúzó. Ha csak hozzányúlnának egy géphez, az lezuhanna.” Nos, ahogy Griffin fogalmaz, a bírálat akár jogos is lehet. Ám ironikus módon ez a kifakadás is elmélet, mely a tudósok alkalmatlanságáról alkotott elképzelésről szól.<sup>342</sup> Az igazság az, hogy nem tudunk létezni elméletek nélkül. Akár tudatában vagyunk, akár nem, mindannyian elméleteket alkotunk a világ megértése érdekében.

Fowler hitfejlődési elmélete és az előző fejezetben bemutatott opponens teóriák kapcsán azt láthattuk, hogy azok modelleket kínálnak számunkra, melyeken keresztül megragadhatjuk a valóságot vagy annak bizonyos szegmenseit. Noha a hitfejlődési elképzelések részleteikben eltérők, ám ha megfelelő távolságból szemléljük őket, hasonló karakterisztikát mutatnak és jól illeszkednek arra a pályagörbére, melyet az ember élete és benne hite szakadatlan változása során bejárhat. A kérdés mármost az, mire jó nekünk Fowler modellje? Hogyan tudjuk az általa felkínált elméletet valamiképpen gyakorlatba ültetni? Miként lesznek a fowleri meglátások szerves részei a gyülekezet életének? Meglátásom szerint kézenfekvő, hogy erre a válaszokat a gyakorlati teológia kontextusában keressük. Először azonban fontos némiképp meghatároznunk magának a gyakorlati teológiának a mibenlétét, hogy lássuk a keretet, amelyben Fowler helyet kér magának.

### 5.1 A gyakorlati teológia mint a fowleri paradigma alkalmazási kontextusa

Túlzás lenne most elveszni abban a kérdésben, hogyan határozhatjuk meg részletesen a gyakorlati teológiát, mindazonáltal vannak olyan figyelemre méltó megközelítések, melyek a diszciplína egészét kívánják megragadni. Természetesen ezek a szemléletmódok nem feltétlenül megegyezők, együttesen azonban nyújtanak számunkra egy használható képet.

#### 5.1.1 A gyakorlati teológia és az ember, mint annak érdeklődési középpontja

Az ismert rendszeres teológus, *Wolfhart Pannenberg* szerint nincs abban semmi meglepő, hogy a mai teológia antropológiai orientációjú. Az újkori ember gondolkodásának kiindulópontja már nem a kozmosz szemlélése, hanem az ember titka felől való tudakozódás. A teológia

---

<sup>342</sup> Griffin, 2012, 2.

eredetileg sem a természet folyamatainak vizsgálatára vállalkozott, hanem elsőként az ember bűne, a megváltás utáni vágy és mindaz érdekli, amit Isten tett az emberért. Ezért a hitigazságokat csak az antropológia síkján lehet a mai ember számára beláthatóvá tenni.<sup>343</sup> Pannenberg azt is írja, hogy az ember teológiai középpontba-állítása már az Isten megtestesülésébe vetett ősi keresztény hitben is benne rejlik, a nyugati kereszténység augustinusi hagyományában pedig ez az egyén üdvösségére való hivatkozásaként jelenik meg.<sup>344</sup> Ez azért fontos gondolat, mert a teológia most meglévő antropocentrizmusát nem feltétlenül valamiféle modern kori filozófiai behatásként kell látnunk – noha kétségtelen tény, hogy erős impulzusokat kapott a modern korban egy másik oldalról, nevezetesen az újkor társadalomtörténetétől is.<sup>345</sup>

A társadalomtudományok kutatásai mindenképpen hasznosak és feltétlenül számolnunk kell velük a gyakorlati teológiában. Ahogy Németh fogalmaz, a gyakorlati teológia arra lenne hivatott, hogy a teológiai teória és a gyakorlat között közvetítsen, ám ezt a funkciót nem lehet pusztán azzal betölteni, hogy a dogmatikai tanokat gyakorlatra fordítjuk. A gyakorlati teológiának olyan szemléletmódot kell létrehoznia, ami egyrészt megfelel az egyház kerymatikus hagyományának, másrészt tekintettel van az emberek jelenkori életvalóságára. Különösen utóbbiból következik, ha valóban tudni szeretnénk a mai ember körülményeiről, nem tekinthetünk el az ezt leíró társadalomtudományok kutatási eredményeitől sem.<sup>346</sup>

Úgy vélem az a gondolatmenet a fowleri paradigma integrálhatósága szempontjából elengedhetetlen. Amennyiben Fowler elméletére nem kifejezetten teológiai szemléletmódként gondolunk – minthogy nem is ilyen céllal született –, mégis érdemes a gyakorlati teológia keretein belül helyet biztosítanunk számára. Fowler szemléletmódjának lehetnek érvényes mondanivalói az egyes gyakorlati területek számára és a pannenbergi gondolatokkal párhuzamban az embert tartja középpontjában.

### 5.1.2 A gyakorlati teológia feladatainak megragadása

Ha a gyakorlati teológia antropocentrikus tudományág, miben lehetne igazán megragadni a feladatait? Ahogy *Pete Ward* megjegyzi gyakorlati teológiáról szóló könyvében: „A gyakorlati teológia forrása és célja a helyi gyülekezet, ugyanakkor akadémikus tudományág is. Lényegében a gyakorlati teológia *beszélgetés*.” (Kiemelés tőlem – a Szerző). Ward szerint a gyakorlati teológia komplex és többretegű párbeszédet folytat más teológiai területekkel, ám

<sup>343</sup> Németh, 1993, 95.

<sup>344</sup> Pannenberg, 1983, 12.

<sup>345</sup> Uo., 13.

<sup>346</sup> Németh, 1993, 102.

lényegében mégis egyetlen téma, vagyis a *módszer* az, amely ezeknek a beszélgetéseknek a középpontjában áll.<sup>347</sup> Ha jól értjük Ward megközelítését, a módszer itt a cselekvés bizonyos útjait takarja – egyszerűen szólva azt, ahogyan „megvalósítjuk” a hitünket.

Ennél talán pontosabb úgy fogalmaznunk, hogy a gyakorlat (praxis) a cselekvés dimenzióját hangsúlyozza, egyfajta életmódot, melynek révén a vallásos ember a hitét megéli. Egyesek visszautalnak Arisztotelész *πραξις* (praxis) fogalmára is, ahogyan a filozófus az etika kapcsán használta ezt a kifejezést. Arisztotelész szerint ugyanis az etika nem elméleti, hanem gyakorlati törekvés: maga az erkölcs végső soron a *cselekvés minősége* és nem az elméletalkotás az erkölcsről. A praxis tehát inkább az emberek tevékenységére összpontosít, mintsem a hit doktrinális kérdéseire – kissé hasonlít ez ahhoz, amiről az antropológia, szociológia és különféle médiatudományok „gyakorlati fordulatként” beszélnek, amikor a figyelmünket elfordítjuk az intézményekről és kulturális szövegek megértésétől olyan irányba, ahol a hétköznapi emberek mindennap megélik a számukra ismerős társadalmi-kulturális gyakorlataikat.<sup>348</sup>

Ugyancsak értékes *Quentin L. Hand* észrevétele, mert a cselekvést kapcsolati jellegű módon magyarázza, ráadásul úgy, hogy az hatással lehet a hit fejlődésére is. Hand szerint a teológia gyakorlata saját viselkedésünk felhasználása arra, hogy másokat hozzásegítsünk a hitük megvallásához és fejlődéséhez. Eszerint maga a gyakorlat nemcsak a „gyakorlóról” szól, hanem azokról az emberekről is, akikkel kapcsolatba kerül.<sup>349</sup> Tulajdonképpen a saját hitünket szimbolikus vagy alapvető formákban közöljük egy másik személlyel, és ez a közlés egyrészt növelheti ennek a személynek a hitét, másrészt visszahathat a közlő hitére is.

A kapcsolatiság szerepe ugyancsak fontos szempont *Gerrit Immink* megközelítésében, aki szerint a hit emberek között megvalósuló gyakorlati teendőket is jelent. A gyakorlati teológia, mint a praxis elmélete partikulárisan az emberek közötti teendőkre összpontosít, amelyben meghatározó szerep jut a nyelvnek.<sup>350</sup> Tillich szépen fogalmaz, amikor ezt mondja: „A hitnek szüksége van a nyelvére, mint ahogy a személy minden cselekedetének is. Nyelv nélkül vak lenne, nem irányulna konkrét tartalmakra, nem lenne tudatában önmagának.”<sup>351</sup> Amikor a hit gyakorlati megvalósulásáról van szó, akkor mindig nyelvi, szimbolikus és szociális interakciókra gondolunk.<sup>352</sup>

---

<sup>347</sup> Ward, 2017, 69.

<sup>348</sup> Ganzevoort & Roeland, 2014, 93.

<sup>349</sup> Hand, 1978, 101.

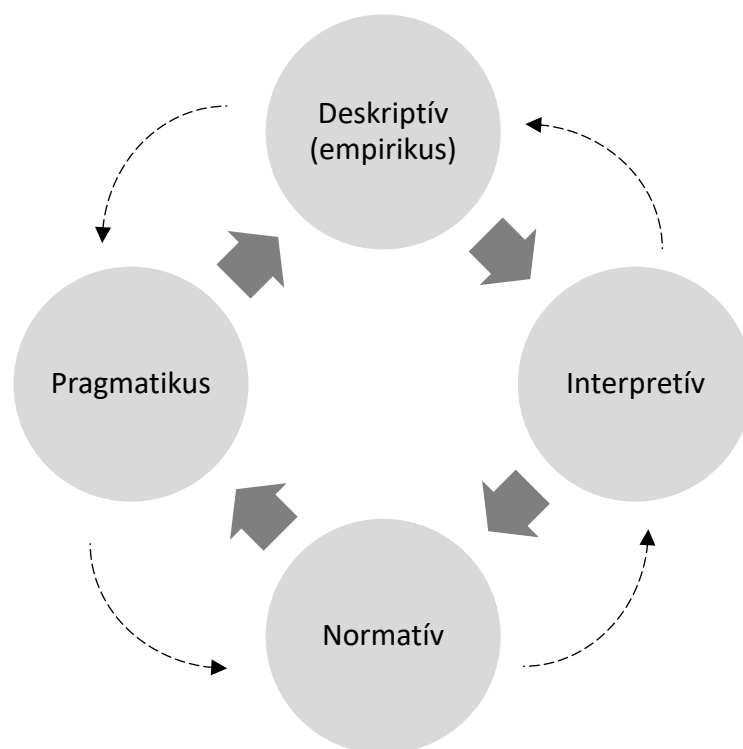
<sup>350</sup> Immink, 2005, 120.

<sup>351</sup> Tillich, 1958, 24.

<sup>352</sup> Immink, 2005, 121.

Összefoglalva tehát azt láthatjuk, hogy a gyakorlati teológiai szemléletmód alapvetően a hétköznapok során megélt hitre fordítja a figyelmet, amely túlterjed az egyén perszonális területein és hatással van a körülötte élő emberekre is, valamint alapvetően a nyelv használata során fejezi ki önmagát. Amikor egy teológiai elvet a gyakorlati teológia kontextusában aplikálni akarunk, figyelembe kell vennünk mindezt.

A gyakorlati teológia feladatairól talán *Richard Osmer* nyújtja az egyik legteljesebb képet, amikor a területet négy kiemelhető komponensre, vagy inkább feladatkörre bontja. Osmer szerint a gyakorlati teológia kulcstényezői a következőképpen rendezhetők:



*A gyakorlati teológia négy feladata*<sup>353</sup>

Osmer szerint hasznos a fenti feladatokat egy hermeneutikai körben elrendezve szemlélni, noha a kör helyett közelebb állna a valósághoz ha spirálként értelmeznénk őket. Az egyes feladatok ugyanis újra visszatérnek és egyre nagyobb felismerésekhez vezethetnek, így magasabb szinten folytatódhat a megismerés, tanulás, alkalmazás.<sup>354</sup> Ahogyan Siba Balázs fogalmaz, Osmer

<sup>353</sup> Saját készítésű ábra.

<sup>354</sup> Osmer, 2008, 10-11.

hermeneutikai köre „tulajdonképpen az ember hitvilága és a bibliai kijelentés közötti hídverés” lépéseit tartalmazza.<sup>355</sup> De pontosan mit értünk a fenti négy komponens alatt?

A *deskriptív-empirikus* teendő a vallásos praxis tapasztalati oldalára fókuszál, ahogyan az a jelen társadalmi kontextusban megvalósul. Alapkérdése így hangzik: „mi történik?” – mármint vallási-tapasztalati értelemben. Ebben a megközelítésben igyekszünk a lehető legpontosabban leírni a megélt spirituális élményeket és benyomásokat. Megjegyezendő, hogy Fowler kutatásai gyakran érintették ezt a dimenziót, amikor empirikusan kezelte az interjúalanyok életútját és történeteit.

Az *interpretációs* feladat az empirikus kutatásnak egy jóval átfogóbb keretben keresi a helyét. Ha itt is megfogalmazhatunk egy kérdést, az leginkább a „Miért éppen ez történik?” lehetne. A vizsgálódás ezen a ponton leginkább arra fókuszál, hogy magyarázatot adjon bizonyos vallási magatartásformákra, attitűdökre és elképzelésekre. Eddig úgy tűnhet, hogy Osmer hermeneutikai körének feladatai ugyancsak szekvenciálisan egymást követik, valójában azonban hiba lenne ezt gondolnunk. A vallásos tapasztalatok értelmezésére vonatkozó bizonyos elkötelezettségek ugyanis visszahatnak arra, ahogyan az empirikus kutatást végezzük – másként kifejezve ahogyan értelmezünk, az azt is befolyásolja „mit látunk”. Az értelmezés mintegy áthatol a tapasztalatok leírásán és persze fordítva is igaz ez: a tapasztalatok deskripciója is alakítja és korrigálja az értelmezést. (Az előző oldali ábrán ezt a mozgást jelöltem a szaggatott nyilakkal.)

A *normatív* feladatkör a gyakorlati teológiai teendők között arra összpontosít, hogy teológiai-etikai normákat konstruáljon, melyek kritikusan megragadják, vezetnek és akár meg is újítják a vallásos praxis bizonyos formáit. Alapkérdése így szól: „Milyen formákat *kellene* öltetnie a vallásos gyakorlatoknak a jelenlegi társadalmi kontextusban?” A kérdésre adott válasz kettős irányból érkezik. Egyrészt meghatározzák azok az entitások, melyek az igazságot, a jóságot és más alapvető értékeket hordozzák az adott vallási hagyományban, másrészt az előző két feladatkör – vagyis a tapasztalatokat leíró és azokat értelmező munka – irányából is érkeznek „nyersanyagok” a normatív feladat elvégzéséhez.<sup>356</sup>

<sup>355</sup> Osmer köre némileg hasonlít Daniel Kolb tapasztalati tanulásról szóló modelljére. Kolb szerint az érzelmi átélést és tapasztalatot az erre történő reflexió követi. Majd a reflektált tapasztalatot a személy konceptualizálja, minek következtében új felismerésekre juthat. Az új felismerések végül a gyakorlat részévé válnak, valamint megmérettetnek a másokkal történő interakciókban. Így születnek újabb tapasztalatok, és a kör kezdődik előlről. (Kolb-Kolb, 2009, 44.)

<sup>356</sup> Osmer-Schweitzer, 2003, 2-3.

Végül a *pragmatikus* feladat egy olyan koncepcióra koncentrál, melyet a „művészet szabályainak” is nevezhetünk. A kifejezést *Friedrich Schleiermacher* alapvető írása vezette be elsőként erre a területre. Schleiermacher azt mondja, hogy „a gyakorlati teológia összes előírása csak általános kifejezéseket tartalmazhat, melyek egyes esetekre való alkalmazásának jellegét és módját előre nem határozzák meg.”<sup>357</sup> A „művészet szabályai” kifejezés egy nyitott végű, azaz befejezetlen irányelvre utal, melyet a vallásos életstílust és gyakorlatot élők maguk alakítanak. Kérdése kissé komplexebb az előzőekhez képest: „hogyan lehet a gyakorlat adott területét úgy formálni, hogy jobban megtestesítse a vallásos tapasztalat normatív elkötelezettségét az adott tapasztalati összefüggésben?” A hosszú kérdés lényegi pontja a „hogyan lehet...?” szavakban keresendő. Hogyan lehet például egy lelkigondozói kapcsolatot több találkozáson keresztül jól strukturálni? Hogyan képesek egy gyülekezet tagjai hatni az országot vezető kormány munkájára a vallásos gyakorlatukkal? Ha ilyesféle kérdéseket teszünk fel, világossá válik, hogy a „művészet szabályai” koncepcióját nem lehet mechanikusan vagy gépiesen alkalmazni. A pragmatikus feladat Osmer hermeneutikai körében egy olyan komponens, mely kreativitást és jó döntéseket igényel, és bizonyos partikuláris kontextusokhoz akar helyesen illeszkedni.

A fentiek alapján talán nem túlzás kijelentenünk, hogy a vallásos praxist reflektív módon hajtjuk végre. Azaz saját vallásos gyakorlatunkat kiértékeljük, ami episztemikus feladat, új ismeretet és belátást adhat számunkra, melyet nem is mindig tudunk empirikus kutatásokkal leírni.<sup>358</sup>

Általános vizsgálódásunkat, mely a gyakorlati teológia egészét érintő keretet kívánt felhúzni, ezen a ponton most megszakítjuk. Amit látni és láttatni szerettünk volna ezzel az áttekintéssel, hogy Fowler elméletének általános távlatú szemléletmódja pontosan milyen keretbe illeszkedik, amikor a gyakorlati teológiát is ugyanezzel az általános távlatú szemléletmóddal próbáljuk értelmezni. Azt gondolom, hogy a fowleri hitfejlődési elmélet nem teljesen hézagmentesen kapcsolható Osmer fenti, négy feladatot magába foglaló elképzeléséhez.

A hermeneutika kör első tagja, vagyis a deskriptív-értelmező feladat többnyire megfelel annak, ahogyan a hitfejlődési kérdőív próbálja az interjúalanyokkal artikuláltatni hittapasztalataikat.<sup>359</sup> Ez főleg a kérdőív harmadik és negyedik szekcióját jelenti, ahol a kérdések tulajdonképpen a különféle értékekre, elköteleződésekre és a vallási tapasztalatokra egyaránt rákérdeznek.

<sup>357</sup> Schleiermacher, 1850, 190. (265§)

<sup>358</sup> Osmer-Schweitzer, 2003, 4.

<sup>359</sup> A hitfejlődési interjú kérdéssora munkám 1. Függelékében található.

Megjegyezendő azonban, hogy ez a két szekció már *az értelmezés lehetőségét is magában foglalja*, hiszen a kérdések sokszor pontosan arra vonatkoznak, hogy az interjúalany miként interpretálja saját vallásos nézeteit és tapasztalatait. Vagyis a válaszok kifejtése az osmeri modell második elemének, az interpretív feladatnak is megfeleltethető – az első két feladat tehát nem is válik el igazán Fowler esetében.

A probléma – a korábbiak fényében nem is meglepően – a harmadik feladat felbukkanásakor jelentkezik, vagyis a normativitásnál. Ahogy azt munkám előző fejezeteiben már fejtegettem, Fowler meglehetősen tétova abban a kérdésben, hogy saját elmélete normatív-e egyáltalán, azaz az egyes hitfázisok kapcsán szabad-e „jóságról” beszélni. A hitfejlődési elmélet úgy általában sem szeretne preskriptív kijelentéseket tenni, ám ezzel mintha megszakítaná a bemutatott hermeneutikai kör menetét. Hiszen nem lehet eljutni a negyedik, pragmatikus feladathoz ha kihagyjuk a normativitást érintő lépést! Egyszerűbben megfogalmazva, ha nincs olyan értelmezett vallási tapasztalatunk, mely etikai normák konstruálásához vezet arról, hogyan kellene aktualizálni itt és most ezeket a tapasztalatokat, akkor nem tudjuk a gyakorlatba sem ültetni őket a „művészet szabályai” kreatív megoldásaival.

Figyelemre méltónak tartom a hitfejlődési elméletnek ezt a „megrekedését” a normativitásnál, ám mégsem hiszem, hogy ez valamiféle végzetes csapás lenne, mely a fogaskereknek végleges összeakadását, és ezáltal – ha szabad ezt a képet használnom – a hitfejlődési teória gépezetének teljes működésképtelenségét okozná. A helyzet inkább kihívás, mintsem tragédia.

A fejezet hátralévő részeiben egy kísérlet megtekintésére invitálom az olvasót. A gyakorlati teológia három kiválasztott területe kapcsán szeretnék felvetni olyan lehetőségeket, melyek éppen a *normativitást érintik*, és mégis integratív módon képesek felhasználni Fowler hitfejlődési elméletét. Mielőtt azonban erre sor kerülne, úgy vélem vizsgálatom módszertanáról, a normativitásról és annak teológiai aspektusairól is fontos néhány kiinduló állítást megfogalmaznom, melyek értelmezhető keretek között tartják a téma kifejtését.

### *5.1.3 Milyen értelemben normatív a fowleri elmélet?*

A címben megfogalmazott kérdés talán meglepőként foghat fel olvasóimat. Miért is kellene a normativitással behatóan foglalkozni? Hiszen mindannyian tudni véljük a köznapi gondolkodás szintjén, hogy normativitás alatt egy írott vagy íratlan szabályrendszerhez való alkalmazkodást értünk.

Ám nem feltétlenül ennyire könnyű feladat a normativitás fogalmát meghatározni a vallás és különösen is a hitfejlődési elmélet kontextusában. Ha a normativitásról általánosságban kívánunk szólni, kiindulási pontként azt az interdiszciplináris amerikai kutatást is tekinthetjük, mely 2005 és 2008 között zajlott, a vallás és normativitás kapcsolatát vizsgálva. A kutatásról háromkötetes, tanulmányokat magában foglaló sorozat is megjelent, az első kötet pedig kiemelten hívja fel a figyelmet *Karla Pollmann* megközelítésére<sup>360</sup>: eszerint a normativitást abszolút mérceként határozhatjuk meg, mely nem leíró módon utal a valóságra (ahogyan az van), hanem előíró jelleggel közelíti (ahogyan annak lennie kell). A normák abszolútsága azonban nem azt jelenti, hogy azok nem változnak – legtöbbször kulturálisan és történelmileg is beágyazott, ezért folyton mozgásban van –, hanem inkább azt, hogy a transzcendensre hivatkozva követelnek abszolút érvényességet maguknak.

A norma tehát valamiképpen kötődik az abszolúthoz, a mértékadóhoz, és az elvárhatóhoz – a fentebb ismertetett osmeri modell is ehhez hasonlóan vélekedik a normativitás kérdéséről. Kérdés azonban, hogy a fowleri elmélet kapcsán ilyen értelemben beszélhetünk-e normativitásról? Vajon a hitfejlődésünk normatív a kifejezésnek abban az értelmében, hogy *elvárható és (erkölcsileg) helyes* a magasabb fejlődési szintekig eljutni, vagy a természetes emberi fejlődésben rejlő bizonyos fokú automatizmusnak köszönhetően *számítanunk kell* arra, hogy az ember – hacsak valami meg nem gátolja – magától értetődően jut feljebb a hitbeli lépcsőfokokon? A normativitás egyfajta kijelölt kötelességünk, aminek illik eleget tenni („akkor járunk el helyesen, ha minél magasabb hitfejlődési szintre törekszünk”), vagy csupán elvárható, hogy a természetes folyamatok révén eljussunk magasabb hitfejlődési szintekig, ahogy életünk kibontakozik?

Fowler maga is foglalkozott ezekkel a kérdésekkel, és írásaiból úgy tűnik, mintha két szélsőségtől igyekezne távol maradni. „A behaviorista elméletek a pszichológiában - mint például Skinner elmélete - hajlamosak a személyeket passzívnak és alakíthatónak látni, akik cselekvésmintái a környezet befolyása révén nagyban előre meghatározottak.” – írja könyvében.<sup>361</sup> Ezután rögtön megemlíti a másik nézőpontot is, miszerint a növekedést elsősorban veleszületett-programozott kapacitások kibontakozására érthetjük. A kétféle értelmezés tehát vagy a passzív, környezet által sodródó vagy a születési adottságok révén determinált személy láttatja velünk. Fowler szerint viszont a strukturalista-interakcionális fejlődéselméletek a fejlődést egy aktív, innovatív szubjektum és egy dinamikus, változó környezet kontextusában képzelik. Természetesen van genetikai potencialitásunk, ami a

<sup>360</sup> Pollmann, 2009, 53.

<sup>361</sup> Fowler, 1995, 100.



strukturálási lehetőségeket egy adott tartományra szűkíti, mindazonáltal az alkalmazkodás invenciózus, vagyis találékony és kreatív folyamat.<sup>362</sup> A normativitás kérdéséről elmélkedve Fowler arról is beszél, hogy az általa szem előtt tartott elméletalkotók – elsősorban Piaget és Kohlberg – maguk sem zárkóztak el attól a lehetőségtől, miszerint a megismerés fejlettebb strukturális szakaszai átfogóbbak és adekvátabbak, mint a kevésbé fejlettek – előbbieket bizonyos értelemben „igazabb” megismeréhez vezetnek. Ugyanakkor „a hit területén azt az állítást, hogy a fejlettebb szakaszok jelentős mértékben megfelelőbbek a kevésbé fejlettekhez képest, még nagyobb óvatossággal és fenntartásokkal kell megfogalmazni, mint a kognitív vagy erkölcsi gondolkodás területein.” – fogalmaz Fowler.<sup>363</sup>

A „Becoming Adult, Becoming Christian” című könyvében Fowler azzal a kérdéssel is foglalkozik, amit egyes kritikusai felvetettek (mint például az ismert teológus és tanár, Gabriel Moran), akik a konjunktív-összekötő hitet nevezik a hitfejlődés normatív végpontjának.<sup>364</sup> Fowler ennek kapcsán megjegyzi, hogy az emberi fejlődés a teljesség felé irányul, és szinergikusan zajlik a teremtettségünkől fakadó emberi lehetőségeink, valamint a Szentlélek jelenléte és aktivitása találkozásaként. A cél ugyanakkor nem az, hogy mindenki elérje a legmagasabb hitfejlődési szintet. Inkább arról kell beszélnünk, hogy a személy megnyíljon a Szentlélekkel történő szinergikus együttműködésre – ez a perspektíva ugyanakkor „csábítóan hat” az emberre és ösztönzi a növekedésre.<sup>365</sup>

Összegezve a fowleri látásmódot véleményem szerint azt kell meglátnunk, hogy a hitfejlődési elmélet normativitása a fenti megközelítésben nem feltétlenül csupán „deskriptív normativitás”. Ha helyesen értjük Fowlert, nem pusztán arról van szó, hogy az ember teremtett adottságai révén mintegy magától értetődően végighalad a fejlődés intrinzikus, előre definiált pályáján, amihez mindösszesen az útjában álló akadályokat kell elhárítania. Szerintem az elmélet többet mond ennél. Fowler gondolatmenetei sokkal inkább egy együttműködő embert láttatnak velünk, aki maga is érdekelt és cselekvő ágens a saját fejlődésében. Noha a kellő óvatosság határozottan elvárt, hogy az egyes hitszintek között ne tegyünk „jósági alapon” különbségeket, mégis fenntartjuk annak lehetőségét, hogy az Istennel való szinergikus együttműködés során

---

<sup>362</sup> Uo., 100.

<sup>363</sup> „In the domain of faith the assertion that more developed stages are in significant ways more adequate than less developed ones has to be made with even greater cautions and qualifications than in the cognitive or moral reasoning spheres.” (Uo., 101.)

<sup>364</sup> Talán nem magától értetődő ez a vélemény amiatt sem, hogy a fowleri paradigmában az univerzáló hit képezi a hitfejlődési lépcsőfokok legmagasabbikát: Moran és társai szerint azonban az univerzáló hit inkább egyfajta vallásos, mintsem teisztikus karakterű meggyőződés, ami ráadásul nem mutat folyamatosságot a megelőző hitszintekkel – Fowler életkort sem rendel hozzá. Ezért a kontinuitás értelmében is a konjunktív-összekötő hit lehetne egy ilyen elképzelés képzeletbeli csúcsán.

<sup>365</sup> Fowler, 1984, 74-75.

dolgozzunk hitbéli fejlődésünkön. S ha ezen dolgoznunk kell, akkor mindannyian felelősek is vagyunk a saját hitünkért.

Egy képi analógiát használva, a következő három szakaszban úgy kívánok eljárni, mintha egy „főútvonalon” haladnék végig: természetesen számos mellékutca és leágazás keresztezi az útvonalat, de ezekre az utakra most nem fogok ráfordulni, mert eltérítenének a szándékolt cél elérésétől. A legfontosabb kérdés, mely fókuszként érdeklődésem középpontjában áll, így szól:

**„miként járulhat hozzá a fowleri elmélet normatív módon a különféle gyakorlati teológiai területek munkájához?”**

Nem magának a fowleri elméletnek a normativitását szeretném átgondolni, hanem sokkal inkább azt, hogyan jelenhet meg a hitfejlődési teória az attitűdök szintjén a különféle gyakorlati diszciplínák keretei között. Jelen fejezet szándéka olyan lehetőségeket felvázolni, melyek megmutathatják az életútját járó, adott hitfázisban élő embernek vagy éppen az egyházi szolgálatot végzőnek, miként lehet képes megtenni a következő lépést. Másként megfogalmazva az „egy lépés bátorságáról” beszélünk, melynek során az egyén felmérheti éppen hol tart, és adott esetben az igehirdető vagy a lelkigondozó támaszt jelenthet számára abban, hogy hitfejlődése következő lépését megtegye. Természetes erre az „egy lépés bátorságra” nemcsak a szolgálatban állóknak, hanem mindannyiunknak szüksége van. Mindazonáltal a következő három alfejezet fókusza speciális abban a tekintetben, hogy *a cselekvő ágensek* szemszögéből vizsgálom a kérdést, azaz a homiléta, a lelkigondozó és a tanúságtevő személye áll érdeklődésem középpontjában. Fowler elmélete az attitűdök szintjén véleményem szerint sokat segíthet a különféle szolgálati területeken tevékenykedőknek. Segít abban, hogy az egyén miként értelmezze a valóságot, támaszt jelenthet a továbblépésben – miközben természetesen nem szabad, hogy kötelező jelleggel kényszerítsen a hitfejlődés kibontakozásában.

Megnevezve a vizsgálati területeket, a most következőkben azt kívánom bemutatni, hogy mind a *homiletikában*, mind a *poimenikában* és mind a *missziológiában* lehetséges a hitfejlődés figyelembe vételével normatív kijelentéseket tenni, és így eljutni Osmer negyedik feladatához, a pragmatikus körhöz.<sup>366</sup> A kiválasztott gyakorlati teológiai ágazatokban a következő módokon értelmezzük a fowleri hitfejlődést:

<sup>366</sup> A gyakorlati teológia területéről több szegmens kimaradt. Így például a *valláspedagógia* és a *katechetika* is, mellyel többek között Németh Dávid is részletekbe menően foglalkozik „Valláspedagógia” c. művében, ahol a fowleri hitfejlődést és még Heinz Streib hitstílusait is tárgyalja. Ugyancsak ide tartozik az „Együtt a hit útján” c. kötet, ahol a szerkesztők a gyülekezetpedagógia kapcsán gyakorlatilag fejlődési perspektívában építették fel a

Terület	Normatív szempontok
Homiletika	Olyan motívumok alkalmazása az igehirdetés normatív üzenetének megfogalmazásában, melyek igazodnak a befogadók hitszintjéhez.
Poimenika	Olyan fejlesztésre összpontosító lelkipozítói folyamat, mely kívánatosnak és elérhetőnek mutatja be a kliens hitszintjénél magasabb hitszinteket.
Missziológia	Olyan önfejlesztési koncepció, amelyben az egyén, mint az evangélium tanúja saját maga számára állítja távlati célként a konjunktív-összekötő hitfázist.

(Saját készítésű táblázat.)

Minden példát először az adott terület rövid ismertetésével, mondhatni a keretek felépítésével fogok kezdeni, ezután térek rá arra a konkrét kérdésre, hogyan integrálható az attitűdök szintjén Fowler elmélete a táblázatban bemutatott módon.

Abban bízom, hogy a most illusztrációként kiemelt gyakorlati teológiai területek megmutatják, hogyan lehet a fogaskerekeket további mozgásra bírni és ezáltal teljessé tenni a fowleri paradigmával együtt a hermeneutikai szemléletet.

## 5.2 Fowler lehetséges helye a homiletikában

„Az igehallgatók közössége megadja a szót, amikor csendet ad.” – hívja fel erre a figyelmet Szabó B. András tanulmánya, majd azt is hozzáteszi: nem üres csendről van szó. A templom vagy gyülekezet tere tele van elvárásokkal, kérdésekkel, dilemmákkal, vagy éppen előítéletekkel és elképzelésekkel arról, milyen a „jó prédikáció”. A kapott csend talán megnyugtatónak tűnhet az igehirdető számára, valójában azonban egy nagyon is feltöltött térben kell megszólalnia.<sup>367</sup> Állandó kihívás úgy megragadni ezt a vibrálást, hogy az a prédikáció hatékonyságát növelje. Hogyan lehet ezt megtenni?

---

könyv koncepcióját, mely a kisgyermekkoról az idős korig széles átfogásban mutatja be a keresztény életfeladatokat. Erre a kötetre jelen fejezet konklúziós részénél még hivatkozni fogok. Általánosan kijelenthető, hogy a valláspedagógia és az edukáció területén sokat foglalkoztak Fowlerrel: Streib áttekintő tanulmányában külön ki is emeli ezt a tényt az amerikai és európai fejleményeket bemutatva (Streib, 2003, 18.) A *liturgia* szintén nem kapott helyet, noha a homiletikai vonatkozások érzésem szerint részben érintik ezt a területet is. Mindezek fényében azért választottam éppen a homiletika, a poimenika és a missziológia területét, mert az előbb említett, alaposan feldolgozott valláspedagógia mellett véleményem szerint itt is szükséges lenne a hitfejlődés-elmélet mélyebb integrációjára. Ez különösképpen igaz a missziológia tekintetében.

<sup>367</sup> Szabó, 2010, 111.

Álláspontom szerint az egyik kulcs ebben az, ha a prédikátor megkísérli a lehető legpontosabban felismerni a befogadó oldal igényeit, és tudatosan reagál is azokra. Ebben a felismerési-reagálási folyamatban hatékony szerepet kaphatnak a fowleri hitfejlődési elmélet által felkínált hitfázisok – nemcsak a prédikáció elmondása idejére, hanem már a felkészülés során is. A homiléta a prédikáció kidolgozásakor tekintetbe veheti az igehallgató gyülekezet heterogenitását és az eltérő hitstádiumok sajátosságait ismerve célzottabb üzenetet fogalmazhat meg a befogadók számára. Mielőtt azonban megnéznénk hol és miként lehet konkrét helyet Fowler teóriájának a prédikációesemény kapcsán, fontos betekintenünk abba is, mi történik a szószéken és az igehallgató gyülekezet miként dolgozza fel az onnan érkező üzenetet.

### 5.2.1 A homiletikai helyzet: a prédikátor, az igehallgatók és a befogadás aktusa

Az igehirdetés cselekménye mindig egy adott beszédhelyzethez kapcsolódik, melyre az igehirdetőnek figyelnie kell. Ezt a pozíciót a modern kor *retorikai szituációnak* nevezte el, elemzésével már az antik világ klasszikusai is foglalkoztak. A 20. század második felében *Lloyd F. Bitzer* egyik írása hozta be a témát a retorikai köztudatba.<sup>368</sup> Bitzer úgy véli, hogy a retorikai szituáció nem kontextus, hanem kontextusok összessége, melynek hatására a beszélő (vagy író) megnyilatkozásra kényszerül. A beszédhelyzet három fő részből tevődik össze: a szükségletből (*exigence*), a hallgatóságból (*audience*) és a korlátból (*constraint*). Bizter látásmódjában a szükséglet csak akkor nevezhető valódi retorikai szükségletnek, ha lehetőség kínálkozik a megváltoztatására. A hallgatóság ehhez hasonlóan csak akkor igazán retorikai hallgatóság, ha képes döntéseket hozni vagy közvetíteni a döntéshozók felé; végül a korlát azokat a határokat jelöli ki, melyek között a szónok mozoghat. Utóbbit a hallgatók attitűdje, gondolkodása, ízlése éppúgy meghatározza, mint a beszélő személyisége és érvrendszere.

Bitzer megközelítéséből kiderülhet számunkra, hogy a korábbiakban említett feltöltött térben az igehirdető tevékenységét meghatározzák bizonyos körülmények, melyek egyszerre jelentenek lehetőséget és korlátot. A szószéken álló prédikátor és a padosorokban ülő gyülekezet tagjai együtt vesznek részt a retorikai szituáció formálásában, mely állandó mozgásban van a közösen megállapított határértékeken belül. Mindezt azért fontos megérteni, mert amikor arról beszélünk, hogy az igehirdetőnek alkalmazkodnia kell a befogadó oldal igényeihez, nem valamiféle elvtelen konformizmusra gondolunk, ami kiszolgál *bármilyen* elvárást – hanem a

---

<sup>368</sup> Bitzer, 1999, 217-225.

retorikai szituáció keretrendszerében történő mozgást takarja. A retorikai szituáció kétszereplős: a prédikátor és a gyülekezet együtt felelősek érte. A szereplők közül tipikusan előbbit szoktuk kiemelni, de mint látni fogjuk, a gyülekezet szerepe is meghatározó.

Kérdésünk most tehát a következő: az igehirdető milyen módon vegye tekintetbe a jelenlévők jellemzőit, akik a maguk módján szintén nem passzívan ülnek a padosorokban?

Úgy vélem, magától értetődő elvárás a prédikátorral szemben, hogy szószerke lépése előtt alaposan ismerje meg azt a közösséget, melyhez szavait intézi.<sup>369</sup> Boross Géza *Wolfgang Trillhaast* idézve azt írja, a lelkésznek nem azért kívánatos családokat látogatnia, hogy ott ő beszéljen. Elsődlegesen hallgatnia kell, mégpedig azt, hogyan beszélnek a családokban. Ez nem pusztán a mai kommunikációs terminológia megismerését jelenti, hanem a mai gondolkodásmód és gondolkodásstruktúra elsajátítását is.<sup>370</sup> *John Stott* szerint a világ tanulmányozása nem könyvekkel, hanem emberekkel kezdődik. A legjobb prédikátorok mindig olyan lelkészek, akik ismerik saját körzetük és gyülekezetük tagjait, képesek megérteni az emberi élet fájdalmait, örömeit, dicsőségeit és tragédiáit – ezt pedig a leggyorsabban úgy érhetik el, ha becsukják a szájukat, kinyitják a szemüket és füleiket. Stott szerint meg kell szólaltatni az embereket saját otthonaikban, hogy egész életükről beszéljenek velünk, ezáltal megtudhatjuk mit tesznek és hogyan gondolkodnak.<sup>371</sup> A homiléta ezután olyan szempontokkal is gazdagodhat, melyek a beszédre való felkészülésekor és az igehirdetés elmondása során is hatékony segítséget nyújthatnak számára.

A hallgatóság kategorizálását természetesen nem a szószerken kell elvégezni. Úgy vélem több szempontból is ésszerű az igehallgató közösség összetételét végiggondolni. *J. Grant Howard* szerint ez sokszor egyértelműnek látszó kérdések feltevését igényli, melyeket mégis gyakran elmulasztunk megfogalmazni. Howard munkájában felsorol olyan szempontokat, melyek segítségével a befogadó oldal bizonyos módon katalogizálható. Nézzük meg ezek közül a legfontosabbakat!

Nincs abban semmi különös, hogy az igehallgatók mindeneke előtt férfiak és nők csoportjaira oszthatók. Vajon a hirdetett üzenet szem előtt tartja-e mindkét nem jelenlétét? Mennyire

---

<sup>369</sup> Írásomban csak a leginkább jellemző esetet vizsgálom, amikor a prédikátor számára ismerős közösséghez szól. Különleges esetben előfordulhat ennek ellenkezője is, például amikor olyan kazuisztikus események adódnak, hogy rendkívül nehéz előzetesen tájékozódni az igehallgató gyülekezet összetételéről. A különféle ünnepkörök (karácsony, húsvét), az esküvők és temetések, illetve más specifikus alkalmak sajátos homiletikummal rendelkeznek, ilyenkor olyanok is igehallgatókká válnak, akik egyébként nem részei az adott közösségnek.

<sup>370</sup> idézi Boross, 1986, 50.

<sup>371</sup> Stott, 1992, 177.

azonosítja és szólítja meg a retorikai szituáció a különféle családi pozíciókat – mint például a férj, a feleség, az elvált vagy újrarázasodott és más módon leírható szerepkörbe tartozókat? Milyen módon veszi figyelembe az igehirdetés a jelenlévők egzisztenciális körülményeit, munkáját, szabadidős tevékenységét vagy érdeklődési körét? A prédikáció sosem „csak úgy” történik: mindig embereknek szól, a döntő kérdés pedig az, ezek az emberek mennyire „identifikáltak” (vagyis beazonosítottak) a prédikátor számára.<sup>372</sup> Howard az identifikációs folyamatot három fő kérdés köré sorolja.

Elsőként arra keresünk feleletet, *kik azok*, akikhez az igehirdető szólni kíván. Természetesen itt nem muszáj csupán férfiakban és nőkben vagy az előbb említett családi szerepkörökben gondolkodni. Lehetséges más változók mentén kialakított csoportokat létrehozni, melyek bizonyos tevékenységekhez, feladatokhoz, életkori sajátosságokhoz is kötődhetnek. Nem mindegy, hogy a padosorokban többnyire idősebbek, fiatalabbak, tanárok vagy tanulók ülnek. Előfordulhat és elő is fordul, hogy az emberek egyszerre több szerepkört is betöltenek. Logikusnak tűnik, hogy az igehirdető tekintetbe vegye ezek megoszlását és ennek hatása a szószéken is megmutatkozzon.

Másodikként az identifikációs folyamat arra kérdezhet rá, *hol vannak* a befogadó oldalhoz tartozók. Itt egészen pontosan arra gondolunk, hogy az igehallgató gyülekezet tagjai az előbb azonosított szerepeiket változatos környezeti adottságok között töltik be. Az emberek kontextualizálása erőforrás lehet az igehirdető számára, hogy üzenetét fókuszáltabban fogalmazza meg. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a környezeti faktorok ismeretében másként kell megfogalmazni a prédikációt, ha az főként szenvedélybetegekhez szól, ha olyanokhoz beszél, akik a mezőgazdaság vagy ipar területén dolgoznak, esetleg az oktatásban vagy tudományos régiókban mozognak. A „hol vannak?” kérdés emellett nemcsak társadalmi szituációt vagy egy kiemelt területet jelenthet, hanem ideológiai hovatartozást is. A hallgatóság tagjai közül többen minden bizonnyal elkötelezettek valamilyen eszme, irányzat vagy szemléletmód mellett. Minél inkább képes az igehirdető ezeket azonosítani, annál célratörőbbek lehetnek például az igehirdetés illusztrációs és applikációs elemei.

Végül harmadikként Howard javaslata szerint érdemes rákérdezni arra is, *mit éreznek*, vagyis milyen emocionális és mentális állapottal rendelkeznek az üzenet befogadói. Az előző két kérdés inkább interperszonális jellegű volt, hiszen a befogadók szerepeit és azok kontextusait vizsgálta, ez a kérdés azonban intraperszonális, mert a hallgatóság belső világára, érzelmi

---

<sup>372</sup> Howard, 1987, 52.

alapállására, attitűdjeire kérdez rá, melyek megszabják milyen nyitottsággal figyelnek a hirdetett üzenetre. Megjegyezendő, hogy a prédikáció maga is „irányítja” ezeket a jellemzőket, leghatékonyabban pedig akkor tudja ezt megtenni, ha tisztában van velük.<sup>373</sup>

Howard meglátásai véleményem szerint korrektek és hasznosak, ám mégis hordoznak egy komoly nehézséget. A fenti három kategóriát ugyanis csaknem ízlés és tetszés szerint szűkíthetjük-bővíthetjük elemekkel, így pedig a végtelenségig bonyolítható feladattá válhat az igehallgató gyülekezet áttekintése és csoportosítása. A feltett kérdésekre áttekinthetetlenül sokféle választ adhatunk, a parttalan alkalmazás pedig végül pontosan oda vezethet, amit minden bizonnyal elkerülni szerettünk volna: az igehallgatók identifikálása helyett összekuszálódik a retorikai szituáció, ez pedig elriaszthatja az igehirdetőt, aki a túlbonyolítás veszélyétől tartva inkább teljesen figyelmen kívül hagyja az előzőekben megfogalmazottakat.

Mindazonáltal úgy gondolom, a fenti hármas kérdéskörre adott sematikus válaszok is hatékonyak és egy jobban megfogalmazott igehirdetéshez vezethetnek. El kell fogadnunk, hogy a gyülekezet heterogén entitás, mely sokféle emberből és sokféle emberi sorsból tevődik össze.

Ám úgy hiszem, hogy a túlkomplikált csoportosítás és a végtelenségig leegyszerűsített nézet, mely a hallgatóságot egységes tömbként kezeli, csak a skála két szélsőértékei. Nézetem szerint Fowler hitfejlődési elmélete – mely tulajdonképpen arról szól, hogyan hiszünk életünk során – képezhet egy pontosabb, de a túlbonyolítást elkerülő alternatívát a két szélsőérték között. Mielőtt azonban megvizsgálánánk hogyan lehetne integratívan felhasználni a hitfejlődési teóriát, még egy kérdésre fontos kitérnünk: a befogadás aktusára. Vajon milyen szempontok szerint és hogyan működnek az igehallgatókban azok a szűrők, melyek egy üzenet megértésében és feldolgozásában segítenek?

A szószékről elhangzott üzenetet a befogadónak nem csupán meghallania, hanem értelmeznie is kell. Kérdés azonban, hogy ez az értelmezési folyamat olyan üzenethez vezet-e, amelyet az igehirdető valóban szándékozott elmondani. Tipikus tapasztalat, hogy az igehirdetés anyagából mindenki a neki tetsző elemeket ragadja meg, és azokat is szubjektív szempontjai szerint értelmezi. A probléma tulajdonképpen nemcsak a prédikációra, hanem a szentírási textusokra is vonatkozik. A szentírási üzenet jelentésének felfedezésére irányuló folyamatban három változót kell figyelembe vennünk:

SZERZŐ      →      SZÖVEG      ←      OLVASÓ / HALLGATÓ

---

<sup>373</sup> Uo., 50-55.

Az igehirdetés aktusában a prédikátor mintegy „létrehozza” a szöveget vagy beszédet, míg a befogadó oldalon állók bizonyos módszerrel tanulmányozzák és kiértékelik. Felmerülhet a kérdés, hogy a fenti három változó közül melyik áll az első helyen a szöveg jelentésének meghatározásában.<sup>374</sup> Mivel a bibliai perikópák szerzői nincsenek jelen, hogy megmagyarázzák a szövegek jelentését, vajon azt jelenti ez, hogy a szöveg függetlenné vált a szerzőtől? Vajon a szöveg vagy a prédikáció befogadójának értelmezése alapján milyen helyet foglal el maga a mondanivaló az interpretációs folyamatban? Hogyan működnek azok a kognitív szűrők, melyek a prédikáció hallgatóiban döntésekhez vezetnek az értelmezést illetően?

Úgy vélem, a befogadó oldal szubjektivitásának meghatározása során nem szabad elfelejtenünk, hogy a mai igehirdetések egy posztmodern korban hangzanak el. A posztmodern szemléletmódja abból az alapállásból indul ki az értelmezések során, hogy a jelentés nem stabil tárgy, hanem relációs természetű. Bókay Antal szerint a megelőző paradigmák, azaz a premodern és a modern egyaránt rögzítettnek hitték a jelentést: azt feltételezték, hogy a szövegnek egyetlen értelme van, ami meg is található. A premodern ezt az egyetlen értelmet természetesen a szerzőben, míg a modern a nyelvi objektumban kereste. A posztmodern paradigma ezekkel szemben elutasítja a stabil értelem feltételezését, és abból a gondolatból építkezik, hogy a leírt szöveg – vagy jelenlegi érdeklődésünk szerint az elhangzott prédikáció – jelentése kapcsolati jellegű retorikai játékból bontakozik ki, mely a szöveg és a befogadó dialógusán alapszik. Úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a prédikáció tartalmára a hallgató folyamatosan reflektál sajátos szempontjai szerint, és az elhangzottak ezáltal kapják meg értelmüket. Az így kapott jelentés azonban temporális jellegű, hiszen a következő befogadó már az így értelmezett tartalmat kapja meg, amihez hozzácsatolja saját értelmezését. A posztmodern jelentésfelfogás ezért nem textuális, mert nem hisz egy nyelvi tárgy totalizmusában, és nem is kontextuális, mert tagadja egy totális hatalmú szerző lehetőségét.

A posztmodern sokkal inkább intertextuális jellegű: maga a mű, a szöveg, az elhangzott igehirdetés éppúgy nem végleges jelentésű, mint ahogy a befogadók szubjektumai sem rögzítettek. A különféle jelentések és értelmezések ebben a felfogásban egymást építik.<sup>375</sup>

Az intertextualizáció jelenlétéből álláspontom szerint az következik a prédikáció tekintetében, hogy az üzenet hallgatóinak sokkal nagyobb szerep jut a passzív hallgatásnál. Úgy tűnik, mintha az igehallgató gyülekezet (egy stabil jelentést elvetve) saját szempontrendszer szerint

---

<sup>374</sup> Osborne, 2006, 622.

<sup>375</sup> Bókay, 1997, 277.



dialogizálna a hirdetett üzenettel, és végül önálló konklúzióra jutna. Az is előfordulhat, hogy az így kapott üzenet végül különbözni fog az igehirdető által elvárttól. A posztmodernben nincs egyetlen elvart vagy ortodox jelentése a szövegnek. Ha ebből a tényből indulunk ki, ez bár növeli a hallgatóság felelősségét és lehetőségeit a prédikáció befogadásában, ám meglehetősen nehezíti teszi a prédikátor dolgát, aki egy konkrét igehirdetést kíván megfogalmazni, valószínűleg ugyancsak konkrét üzenetekkel. Mintha csak a posztmodern szemlélet túlságosan bőkezűen osztogatná az értelmezési lehetőségeket az igehirdetés tekintetében. Vajon tényleg kimondhatjuk, hogy egy prédikáció üzeneteit mindenki kedve szerint értelmezheti?

Ezen a ponton érdemes lehet felvetni az 1960-as években kialakult új irányzat, a *receptióesztétika* gondolatait. A receptióesztétika abból a célból alakult ki, hogy a szöveg olvasóját – illetve jelen megközelítésünkben úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az ige hallgatóját – állítsa a középpontba. Ez az irányzat elsődlegesen tehát a laikus ember véleményére kíváncsi egy-egy irodalmi művel kapcsolatban, sőt arra is, hogy egyáltalán irodalmi műként kezeli-e a befogadó a vizsgálat tárgyát, vagy sem. Míg a hermeneutika a megértő szubjektum és a szöveg kapcsolatát szemléli, addig a receptióesztétika az előbbire koncentrálna: a befogadó szerepét, az olvasás folyamatát, a szöveg hatását írja le. *Hans Robert Jauss* módszertana szerint egy szöveg csak hosszabb receptiótörténet során fejt ki a benne lévő jelentéspotenciált, ezért nem mindegy, hogy az adott szöveget kik, mikor és hogyan olvasták. A szöveg vagy a beszéd, illetve az olvasó vagy hallgató közti kommunikáció az *elvárási horizont* fogalmának bevezetésével értelmezhető.<sup>376</sup> Ennek értelmében az ige hallgatója saját élettapasztalatából származó elvárási horizonttal válaszol a hirdetett textus horizontjára. Az elvárási horizont több komponensből tevődik össze: a személy körülményeinek, meggyőződéseinek, nézeteinek, illetve eddigi irodalmi tapasztalatainak és ismereteinek sajátos elegyét alkotja. Amikor az igehallgató elvárási horizontja találkozik a hirdetett ige horizontjával, a kettő együttese adja az érvényes olvasatot. Szó sincs tehát arról, hogy a hallgató önkényesen értelmez: saját horizontját a szövegé vagy a beszédé irányítja. A szöveg jelentése sosem azonos a szerzői törekvéssel: több annál, ez pedig oda vezet, hogy a megértés egyszerre produktív és reproduktív folyamat. Az olvasás vagy prédikációhallgatás ezért egyfajta oda-vissza mozgás a szöveg (prédikáció) és az olvasó (a prédikáció hallgatója) között.

A receptióesztétika másik ismert kutatója, *Wolfgang Iser* azt próbálta meghatározni, hogy ebben a kommunikációs folyamatban mi a befogadó különleges szerepe és teljesítménye.

---

<sup>376</sup> Bernáth és tsai, 2006, 51.

Amikor valaki egy szöveget olvas vagy egy prédikációt hallgat, hipotéziseket gyárt a szöveg értelmével kapcsolatban, melyeket a később olvasottak vagy hallottak megerősíthetnek, esetleg cáfolhatnak. Utóbbi esetében a hipotézis módosításra szorul, és az olvasónak korrigálnia vagy egyenesen vissza kell vonnia addigi értelmezéseit. Az elhangzott üzenetbe a szónok beépíthet olyan elemeket, melyek ezt a „hipotézisgyártást” vagy recepciót irányítják – mindez egy elvont kommunikációs síkon, az implicit olvasó síkján jelenik meg. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy a szöveg vagy a beszéd szerzője információkat küld egy általa elképzelt „bennfoglalt” olvasónak vagy hallgatónak, aki közvetlenül természetesen nem jelenik meg a szövegben (a szerző nem szólítja meg direkt módon ezt az elképzelt befogadó személyt): ilyenek például a műfaji megjelölések („elbeszélés”, „példázat”), könyvcímek, fejezetcímek. Meglátásom szerint egy prédikáció esetében idesorolhatunk olyan motívumokat, amelyeket hallva a hallgató igeértelmezését a prédikátor bizonyos módon befolyásolhatja.

### *5.2.2 Motívumok az igehirdetésben a hitfejlődési elmélet alapján*

A recepció tehát kreatív és irányított folyamat: a szöveg és az olvasó, a beszélő és a hallgató „dinamikus kölcsönhatásának” folyamata, ahogy Iser állítja.<sup>377</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy bármennyire is végtelennek tűnhet a posztmodern értelmezés által kínált lehetőségtér (melyben mindenki úgy értelmez, ahogy akar), a recepcióesztétika megközelítésében a szerző igenis képes olyan módon felépíteni egy szöveget vagy beszédet, hogy az iránymutatásokat tartalmaz az értelmezés tekintetében, és elvezetheti az értelmezőt az érvényes olvasathoz. Meglátásom szerint egy prédikációra vonatkoztatva a recepcióesztétika paradigmáját azt mondhatjuk, hogy az igehirdetőnek tisztában kell lennie hallgatói elvárási horizontjaival. Amikor felkészül az igehirdetésre, ennek tudatában helyezhet el olyan elemeket beszédében, melyek irányítják a befogadó értelmezését, mégis meghagyják számára azt a mozgásteret, hogy ő maga alakítsa ki véleményét a hallottakkal kapcsolatban. Egyszerűbben megfogalmazva a recepcióesztétika gondolkodásmódja abban segíthet, hogy a prédikátor elkerüljön két szélsőséget: igehirdetése ne legyen túl direkt, nehogy szájbarágósan közvetítsen egy üzenetet, de annyira általános vagy parttalan se, hogy az üzenet kivehetetlen és érthetetlen maradjon, túl sok értelmezési lehetőséget nyitva hagyva.

---

<sup>377</sup> Uo., 52.

Azt gondolom, hogy ezen a ponton fel kell tegyünk egy fontos kérdést: hogyan lehetne pontosabban beazonosítani azokat az attitűdöket, melyek az igehirdetés befogadóiban működnek, és az elvárasi horizontjaik mentén dolgozva hozzájárulnak ahhoz, hogyan fogadják be a hirdetett üzenetet? Meglátásom szerint ennek a kérdésnek a tisztázásában sokat segíthet a Fowler hitfejlődési elmélete.

A gyülekezet nyilvánvalóan heterogén entitás a hitfejlődést tekintve, azaz tagjai nem ugyanabban a fázisban tartózkodnak. Munkám első felében már részletesen bemutattam az egyes hitfázisok jellemzőit, melyek ismeretében nem tűnik nehéznek megnevezni olyan attitűdöket, melyek egy prédikáció hallgatójában az adott hitfázist tekintve jellegzetesek lehetnek.

Meglátásom szerint az igehallgatók mentális szűrői, illetve lehetséges igehallgató attitűdjei összefügghetnek az egyes hitstádiumokra jellemző adottságokkal. Talán nem túlzás úgy fogalmazni, hogy egy adott hitfázisban élő igehallgató „szűrőkészlete” nagyrészt az adott fázis sajátosságain alapszik. A következő táblázatban arra teszek kísérletet, hogy ezeket a hallgatói attitűdöket körvonalazzam. A táblázat első oszlopa Fowler hitfázisait, második oszlopa pedig azokat a kulcsszavakat tartalmazza, melyek röviden összefoglalják az adott fázis legfontosabb jellemzőit. A harmadik oszlopban helyeztem el olyan lehetséges igehallgatói beállítottságokat, melyek egy-egy konkrét fázis jellemzőiből következhetnek. Végül a táblázat utolsó oszlopában teszek kísérletet arra, hogy az igehallgatói attitűdök alapján azonosítsam azokat a motívumokat, melyek meglátásom szerint megjelenhetnek az igehirdetés elmondásakor, és egyfajta „instrukcióként” irányíthatják az üzenet értelmezését, ahogy azt a recepcióelmélet szerint az előzőekben már láthattuk:

<b>Hitfázis</b>	<b>Jellegzetességek, kulcsfogalmak</b>	<b>Lehetséges igehallgatói attitűdök</b>	<b>Lehetséges motívumok az igehirdetésben</b>
<i>Differenciálatlan hit</i>	Ősbizalom, kötődés kialakulása a gondviselő felé	Erős érzelmi beállítottság, biztonság utáni vágy	Elfogadás, stabilitás, gondviselés
<i>Intuitív-projektív hit</i>	Fantázia és valóság keveredése, egocentrikusság	Hajlandóság az üzenet kritikátlan elfogadására, csodaváró, rajongó szemlélet	Csodák, gyógyulások, szabadulások, természetfeletti beavatkozások
<i>Mitikus, szó szerinti hit</i>	Cselekménydús elbeszélések népszerűsége,	Fogékonyság a narratív elemekre, Erős vágy az	Kontrasztosság, szabálykövetés, jó és gonosz szembeállítása

	Antropomorfizmus, Dualista látásmód	egyszerű és érthető igehirdetésre	
<i>Szintetikus- konvencionális hit</i>	Megfelelési kényszerből adódó félelem, közösségi normák szerepe, önfeláldozás	Kedveli az egységről szóló üzeneteket. Fontos a szolgálat témája.	Összetartás, egyetértés, egységre törekvés, munka és mások segítése, odaadás
<i>Individuális-reflektív hit</i>	Demitologizálás Kritikus gondolkodás Átértékelés Kétkelés	Érvelő, ütköztető stílus. Összpontosítás a szabad gondolkodásra, racionális elemek kedvelése	Szabadság, józanság, nyitottság és vita. Kritikusság, rendezettség, logikusság, bölcesség
<i>Összekapcsoló- megszilárduló hit</i>	Paradoxonok feldolgozása Tolerancia más hitek felé Dialógusképesség	Kapcsolódási pontok keresése az igehirdetésben A hitéletben való fejlődés vágya	Párbeszéd, tanúskodás, növekedés, fejlődés, tolerancia, elfogadás

(Saját készítésű táblázat.)

A fentieket átgondolva támpontokat kaphat az igehirdető, hogy üzenetében olyan motívumokat helyezzen el és olyan témák köré építse azt, mely leginkább megfelel az igehallgató gyülekezetnek.

A differenciálatlan hit az újonnan megtért ember sajátossága lehet: hite még előzmények nélküli, nem rendelkezik átfogó doktrinális nézetekkel, ezért nagy szerepet játszhatnak azok az érzelmek – a prédikációban is –, amelyek a bizalmat és elfogadást közvetítik. Az intuitív-projektív hit entuziasztikus, csodákra nyitott és kevésbé kritikus attitűdökkel rendelkezik. Előnyben részesíti azokat a perikópákat, melyek csodálatos gyógyulásokról, eseményekről szólnak, s amelyekben a természetfeletti jelenlétre nagy hangsúly kerül. A mitikus-szó szerinti módon hívő ember a biblicista fundamentalizmusra hajlik, világképe dualista, az elvont dolgokkal nehezen tud mit kezdeni, a narratívákat ugyanakkor különösen kedveli. Az igehirdetés akkor szólhat hozzá leginkább, ha radikálisan beszél, szókimondó és konkrét. Úgy vélem, a Jézussal kapcsolatos történetek jól illeszkednek a mitikus-szó szerinti hithez, mert a Krisztusban emberré lett Isten figurája megragadhatóbb egy elvont istenfogalomhoz képest és a narratív igényeket is kielégíti. A szintetikus-konvencionális hitstádium a közösség, a csoport, az összetartozás hívószavaira épít. Az igehirdetésben ezért a kollektivitás, az egység és együtt maradás témakörei érhetnek célt, kiemelve a szolgálat fontosságát és az odaadó magatartást. Az individuális-reflektív hívő mindenre logikus magyarázatot keres, kritikusan gondolkodik, felfogásában sok a deizmusba hajló elem. Számára a legjobban a racionális, érvekkel jól

alátámasztott igehirdetések az igazán befogadhatók. A bibliai könyvek és szövegtörzsek közül a bölcsességirodalom vagy Pál szisztematikus levelei sokat jelenthetnek, mivel ezek a textusok sokat építenek a racionalitásra. Végül az összekapcsoló-megszilárduló hitfázisban a személy már képes a paradoxonok feldolgozására, dialógusképessége fejlett, így nem veszi támadásnak azt sem, ha felfogásával ellentétes üzeneteket hall. Az igehirdetésben ezért fontosak lehetnek a toleranciáról, elfogadásról szóló, adott esetben más hitet pozitív fényben beállító üzenetek.

Homiletikai vizsgálódásunk végéhez érve azt gondolom kijelenthető, hogy a fowleri hitfejlődési elmélet fontos szerepet játszhat az igehirdetés kialakításának folyamataiban, amikor olyan motívumokkal látja el az üzenetet, melyek a befogadó oldal igényeivel találkoznak. Nem maga a hitfejlődési teória az, ami így elvezet Osmer harmadik lépéséhez, a normatív feladathoz, hanem a *hitfejlődési paradigma révén megfogalmazott, normatív hangvételű prédikáció*. Fowler integrálása a homiletikai szituációba tovább lendítheti a korábban már említett, megrekedt fogaskerekeket!

## 5.2 Fowler lehetséges helye a poimenikában

Minden bizonnyal nem állunk távol a valóságtól, ha a lelkigondozásra, poimenikára, pasztorálpszichológiára úgy gondolunk, hogy az egyszerre fiatal és idős tudományága a teológiának. Fiatal, hiszen legalábbis a pasztorálpszichológia „egyik lába” a pszichológia területére támaszkodik, mely köztudomásúan a 19. században született. A poimenika meglátásai, szellemi gyökerei azonban mégiscsak a Szentírásban találhatóak, így akkor sem tévedünk, ha hosszú múlttal rendelkező területként értelmezzük.<sup>378</sup>

A lelkigondozásnak ez a kettős helyzete véleményem szerint azért fontos aspektusa témánknak, mert Fowler meglátásai és a hitfejlődési elmélet maga is hasonló formátumban áll előttünk. Egyrészt a pszichológia-lélektan meglátásait veszi figyelembe, másrészt végső soron Fowler hitértelmezése (univerzális volta ellenére) kapcsolódik a keresztény hit teológiai meglátásaihoz.

<sup>378</sup> Ha az érdeklődő olvasó átböngészi a témába vágó szakirodalmat, szinte a kifejezések kavalkádjával találkozhat. Olvashatunk lelkigondozásról, poimenikáról, pasztorálpszichológiáról, pasztorolásról, pásztori pszichológiáról, stb... Természetesen az egyes szavak mögött vannak jelentésszerű különbségek, noha a szerzők közül sokan szinonimaként használják őket. Dolgozatom fő témáját félrevinné a mélyreható etimológiai elemzés vagy ezen szakkifejezések jelentésárnyalatainak bemutatása. Ebben a fejezetben ezért többnyire a *lelkigondozás* szó használata mellett döntöttem, melynek jelentéskörébe most beleérttem a többi kifejezés által feltételezett segítő tevékenységet is.

Ahogy láthattuk, az általa végzett kutatás és kérdőíves felmérés alanyai gyakorlatilag keresztény katolikus és protestáns személyek voltak.

De hogyan kapcsolódhat Fowler hitfejlődési elmélete a lelkigondozás területéhez? Úgy vélem, ahogy az előzőekben, úgy most is a madártávlat perspektívájából érdemes ezt a szegmenst megközelítenünk, hogy azután szűkítsük le a fókuszot egy specializáltabb szemléletre, amit én munkacímként *fejlesztő lelkigondozásnak* fogok most elnevezni.

### 5.2.1 A lelkigondozás általános szerepétől egy lehetséges fejlődési értelmezésig

Miben áll a lelkigondozás lényege? A kérdés világos és egyszerű, a válasz azonban mintha értelmezés kérdése lenne – s kis túlzással, ahány szerzővel találkozunk, szinte annyiféle feleletet kapunk. A véleménydiverzitás sokszínűségében azonban vannak olyan árnyalatok és közös pontnak tűnő elemek, melyeket csaknem az összes szerző megemlít. Azt is mondhatjuk, hogy a különféle lelkigondozói iskolák szemléletmódján belül tájékozódó teoretikusok nem meglepő módon egymáshoz hasonló álláspontot képviselnek. Nézzünk meg néhány markánsabb megközelítést a teljesség igénye nélkül!

A kériumatikus lelkigondozás egyik megalapozója, *Eduard Thurneysen* szerint a lelkigondozás alapvető szerepe az egyházban „Isten Igéjének az egyénhez szóló hirdetése”. Szemléletmódjában a lelkigondozás gyakorlatilag egyszemélyes igehirdetés, a szó legtagabb értelmében vett prédikálás.<sup>379</sup> Később Thurneysen más szempontok alapján is kibontja a lelkigondozás lényegét, például amikor azt írja, hogy a lelkigondozás *gondoskodás* az ember lelkéről: vagyis az egész embernek „Isten számára való megszentelése”.<sup>380</sup> Lehetetlen nem észrevenni, hogy Thurneysen nézőpontja az egész kérdéskört a teológia és különösen is az antropológia, mint dogmatikai szegmens oldaláról közelíti meg. A lelkigondozás lényege tehát egy olyasféle tevékenység, amely mintegy helyreállítja az ember kapcsolatát Istennel annak a révén, hogy hirdeti számára Isten igazságait.

A nuthetikus lelkigondozás ismert kutatója, *Jay E. Adams* is hasonló alapokat tekint a lelkigondozás lényegének. Meglátása szerint bár az egyes lelkigondozói rendszerek igen széttartók, mindegyiknek vannak közös tulajdonságai. Ezek közül Adams hármát emel ki. Egyrészt, az összes lelkigondozói szisztéma fontosnak véli a *változást* – vagyis a lelkigondozott

<sup>379</sup> Thurneysen, 1950, 3.

<sup>380</sup> Uo., 35.

helyzetének, állapotának, gondolkodásmódjának alakulását. Másrészt, mindegyik szemléletmód verbális eszközöket használ ahhoz, hogy ezt a változást katalizálja. Harmadrészt pedig közös törekvés, hogy ezek a változások a segítséget kérő ember javát szolgálják. Adams úgy véli, hogy a változás a kulcstényező a lelkigondozásban, amit Isten ihletett Igéje képes igazán elérni.<sup>381</sup> A nuthetikus lelkigondozás lényege hasonlít a thurneyseni modellre annyiban, hogy ugyanúgy Isten Igéjét tekinti alapvető és elégséges kiindulópontnak a lelkigondozói folyamatban. Megjegyezendő, hogy Adams szemléletmódját szokás fundamentalistának nevezni, hiszen lényegéhez az is hozzátartozik, hogy a Biblia által felhatalmazott lelkigondozó konfrontatív módon szembesítheti kliensét a bűneivel, aki így jobb belátásra térhet és ezeket megbánva meggyógyulhat – miközben a pszichológia által felkínált tudásanyagra igazán nincs szükség.

A fenti két lelkigondozói koncepcióhoz képest talán nyíltabb megközelítésnek nevezhetők *Howard Clinebell* elképzelései, aki szerint a pasztoráció egy hatékony módja annak, hogy a Jó Hírt a „kapcsolatok nyelvén” kommunikálja. A lelkigondozói helyzet lehetővé teszi a lelkigondozónak, hogy gyógyító üzenetet tolmácsoljon azok felé, akik az elidegenedéssel és kétségbeeséssel küzdenek. Mindemellett ez a pásztori tanácsadás olyanná teszi a gyülekezetet, hogy funkcionalitásában inkább egyfajta „életmentő állomásra” hasonlít, mintsem valamiféle klubra, illetve lelki kórházként működik és nem múzeumként – jegyzi meg frappánsan Clinebell. Szemléletmódjában egyszerre látjuk tehát a lelkigondozói feladat egyéni és közösségi hatásait. Szerinte a lelkigondozás segítséget nyújt a személy életének azon területein, ahol hajótörést szenvedett, szorongás, bűntudat, integritáshiány gyötri. Ezzel egyidőben pedig hozzájárul a gyülekezet vitalitásának megújulásához is, mert az egyének, a kapcsolatok és a csoportok helyreállítását kínálja fel.<sup>382</sup> Clinebell meglátásai a lelkigondozásról azonban nem állnak meg ezen a ponton – a fejezet későbbi részében a fejlődés kapcsán szeretnék még visszatérni az általa kínált modellre.

A partnercentrikus lelkigondozás a kérügmaticus nézetekkel szemben kifejezetten arra törekszik, hogy a lélektani ismereteket és a teológiai megfontolásokat egyaránt feldolgozza, beépítse, alkalmazza a lelkigondozói folyamatban. Egyik első képviselője a német teológus *Hans-Joachim Thilo*, aki első munkájában („*Der ungespaltene Mensch*”) még a kérügmaticus irány keretein belül maradva vizsgálja az embert, ám arra a következtetésre jut, hogy nemcsak az ige kimondása, hanem az egész lelkigondozói helyzet igehirdetés kell legyen. A

---

<sup>381</sup> Adams, 1979, ix.

<sup>382</sup> Clinebell, 1966, 14.

lelkipozóói tanácsadás közös útkeresés, problématisztázás és a lehetséges megoldások felvázolása. A beszélgetés végül akkor éri el célját, ha a segítséget kérő ember képes választani a feltárt opciók közül és felelősséget is vállal a döntéséért. Thilo egyébként pszichoanalitikai ismereteket is igyekezett elfogadhatóvá tenni a lelkipozóói megközelítésében.<sup>383</sup>

Végül tegyünk még említést *Gyökössy Endre* gondolkodásáról is, akinek egyik meghatározó kiindulóponja véleményem szerint az a dilemma, amit leginkább az „emberhiány” szóval adhatunk vissza. Gyökössy szerint míg a közgazdászok és futurológusok alapvető kérdése a jövőt illetően az, hogy lesz-e az emberiségnek elegendő energiája a termelés fenntartásához, a szociálpszichológusok hasonló módon inkább arra kíváncsiak, vajon „lesz-e az embernek embere”? Négy évtizedes pasztorációs múlttal a háta mögött azt tapasztalta, hogy a segítséget kérők java része tulajdonképpen nem várt el konkrét támogatást, csak együtt akart időt tölteni valakivel, aki meghallgatja.<sup>384</sup> A parakletikus lelkipozóás Gyökössynél vigasztaló, bátorító tevékenység, mely mintegy ápolni és csökkenteni kívánja a mai ember emberhiányát. A lelkipozóói találkozás partnercentrikus fókuszú abban az értelemben is, hogy a lelkipozóó nem a felsőbbrendű szakember attitűdjével fordul a segítséget kérőhöz, hanem mellérendelten vesz részt a kommunikációban, azaz kísérve segíti, s közben szekunder módon akár maga is lelkipozóózottá válhat. Gyökössy kapcsán mindemellett fontos kiemelni, hogy alapvető meggyőződése volt a pszichológiai tudásanyag ismeretének fontossága a szolgáló lelkészek tekintetében. Lelkipozóóói koncepciója is sokat merített Jung analitikus pszichológiájából, valamint Frankl logoterápiájából. Nagymértékben neki köszönhető a pasztorálpszichológia magyarországi meggyökereztetése.<sup>385</sup>

Meglátásom szerint a lelkipozóóás mibenlétéről szóló fenti megközelítések jó illusztrációi annak, ahogyan ezt a munkát és szolgálatot a különféle teoretikusok megragadják. Noha az eddig bemutatott szemléletmódok, iskolák és irányzatok között meglehetősen nagyok lehetnek az eltérések a kiinduló alapokat, a pszichológiai ismeretekhez való viszonyt vagy a módszertani megoldásokat tekintve, egy közös pont mintha kétségtől kívül körvonalazódna bennük. Mindegyik lelkipozóóói szemléletmód valamiképpen arra irányul, hogy *egy bajba jutott, lelki segítségre szoruló* embernek támogatást nyújtson. Ezekben a koncepciókban kollektív gondolatnak tűnik, hogy a lelkipozóóás alapvetően akkor szükséges, ha valaki megoldhatatlannak tetsző életkrízisbe kerül, melyet egyedül képtelen kezelni és értelmezni. Nem vitatva azt, hogy a

---

<sup>383</sup> Németh, 1993, 22.

<sup>384</sup> Gyökössy, n.a., 252-253.

<sup>385</sup> Sitku, 2015, 4-5.



lelkipozásnak hatékony szerepe lehet bizonyos lelki-mentális elakadások és akár komolyabb életproblémák megoldásában, feltehetjük a kérdést, hogy *kizárólag* csak így képzelhető el a lelkipozói feladatkör? Mi lehetne az az esetleges többlet, ami a lelki gyógyítási folyamat mellé társulva gazdagíthatná ezt a tevékenységet?

Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ kapjunk, ugyancsak illusztratív céllal kiemelnék néhány olyan meglátást, melyet a területen szolgáló szerzők közül többen is felszínre hoztak.

*David Brenner* művében az angol „soul care” kifejezésből elindulva azt mondja, annak eredetije a latin *cura animarum*. Míg a „cura” szót leginkább a „care” (gondoskodás) módján fordítják, valójában az eredeti jelentés ezen túl magán viseli a gyógyítás aktusa mellett az ápolás értelmezését is. A „care” alapvetően olyan tevékenységre utal, amely valaminek vagy valakinek a jóléti állapotát szeretné fenntartani, míg a „cure” (gyógymód) ezzel szemben az elveszített jóléti állapot visszaállítását célozza.<sup>386</sup> Másként fogalmazva Brenner meglátása szerint a lelkipozás nem pusztán helyreállító, de a helyreállított állapotot fenntartó tevékenység is. Ez mindenképpen egy bővítettebb szemlélet az előzőekhez képest.

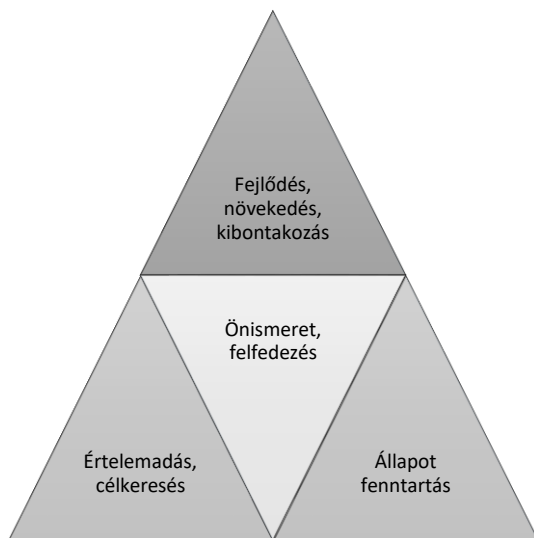
Ugyancsak figyelemre méltó *Helmut Weiß* megközelítése, aki szerint a lelkipozásnak az ember létbizonyossága (*Lebensvergewisserung*) köré kell épülnie. Weiß úgy véli, a létbizonyosság szó alkalmasabb megfogalmazás, mint a létbiztonság (*Lebensgewissheit*). Előbbi ugyanis nem egy pontszerű dologra, hanem folyamatjellegű keresésre utal, vagyis nem statikus állapotot takar. A létbizonyosság tulajdonképpen az emberi élet okait firtatja, mondhatni a nagy klasszikus kérdéseket teszi fel. Véletlenül létezem? Van az életemnek mélyebb értelme? Szükség van rám emberként? A lelkipozás segít az embernek, ha elbizonytalanodva tudna csak válaszolni ezekre a kérdésekre, de nem csupán eddig terjed a hatásköre: Weiß úgy fogalmaz, hogy a „lelkipozás feladata az, hogy megerősítse, *továbbvigye, megújítsa* és megalapozza mindazt, ami az emberi élet számára fontos, illetve azt értelmessé teszi.”<sup>387</sup> (kiemelés tőlem – a Szerző). Úgy vélem nem kell eltúlzott hermeneutikai készség, hogy a fowleri hitfejlődés bizonyos részleteivel párhuzamot lássunk ebben a meghatározásban. A lelkipozói történés eszerint folyamat-jellegű, középpontjában a dolgok jelentése, az értelemkeresés található, valamint érdekelt a megújításban, ami a továbblépés, növekedés egyik kulcsszava. Ehhez hasonló gondolatok Fowler esetében is rendre előkerülnek.

---

<sup>386</sup> Brenner, 2003, 14.

<sup>387</sup> Weiß, 2011, 55-56.

Befejezésül érdemes megemlíteni *Gary Collins* átfogó munkáját is a lelkigondozásról, melyben a szerző pontszerűen felsorolja, milyen céljai lehetnek a lelkigondozásnak – attól függetlenül,



hogy álláspontja szerint a lelkigondozottak maguk sem látják ezeket a célokat. Többnyire ugyanis azért mennek el lelkigondozóhoz, hogy utána jobban érezzék magukat vagy nagyobb önismeretre tegyenek szert. Collins szerint a lelkigondozás sokféle eredményt kíván elérni. Lehet tüneti kezelés, ami azonban csak átmeneti megoldáshoz vezet, de az adott probléma gyökerét nem érinti. Segíthet a konfliktusmegoldásban, sőt ebbe akár integratív módon, egyfajta mediátori-békéltető szerepben a lelkigondozót is bevonhatja. Az előbb említett

önismeret eszközévé is válhat, amennyiben a lelkigondozó segít abban, hogy a segítséget kérő ember saját magáról és a körülötte lévő világról helyesebb képet lásson. Ami azonban most számunkra érdekesebb, hogy Collins szerint a lelkigondozás magában foglalhatja *új képességek megtanulását* is – példaként erre a kommunikáció területét hozza, ahol sokan állandó nehézségekkel küszködnek, mivel nem tudják saját magukat kifejezni. A lelkigondozás emellett szerinte a *spirituális növekedés és teljességre törekvés* eszköze is. A lelkigondozó nem a dialógusra törekszik pusztán, hanem inkább „trialógust” kíván folytatni: azaz a lelkigondozói helyzetben elismeri Isten valóságát és igyekszik úgy megszólaltatni a hitkérdéseket, hogy azzal elősegítse a szellemi növekedést. Collins azt is megjegyzi, hogy legitim cél lehet a lelkigondozói folyamatban az olyasféle önfejlesztés, amin keresztül az emberek egy optimálisan potenciális életminőséghez juthatnak és teljesebbnek érezhetik a saját sorsukat.<sup>388</sup>

A most bemutatott háromféle szemléletmódban ugyancsak közös elem, hogy az általánosan problémamegoldás-fókuszú lelkigondozástól kissé elmozdulnak egy olyan irányba, ami többet kíván nyújtani annál – miközben természetesen nem vitatja annak létjogosultságát. Ha összegezni és szintetizálni kívánjuk a leírtakat, azt mondhatjuk: ezek a nézetek valamilyen értelemben a fejlődést, kibontakozást, értelemkeresést és mindezek fenntartását szolgálják. Mindezek fényében a lelkigondozói tevékenységnek ezeket a többlet-dimenzióit talán a bal oldalt látható ábrán lehetne a legszemléletesebb módon bemutatni.<sup>389</sup>

<sup>388</sup> Collins, 2007, 64-66.

<sup>389</sup> Saját készítésű ábra.

Az ábra elrendezése és kialakítása nem hierarchikus, hanem inkább integratív, azaz az egyes komponensek ugyanannak a nagy háromszögnek a részterületei, melyek egymáshoz szorosan kapcsolódnak. A következő szakaszban azt szeretném megvizsgálni, Fowler hitfejlődési elképzelései hogyan tudnának ezekhez a funkcióhoz társulni.

### 5.2.2 Fowler helye egy lehetséges fejlesztő lelkigondozás kereteiben

Az ismert amerikai teoretikus és teológus, Howard Clinebell már 1979-ben részletes koncepciót dolgozott ki könyvében<sup>390</sup>, melyet talán a „növekedési lelkigondozás” (growth counseling) kifejezés használatával tudunk legjobban megnevezni. A növekedési lelkigondozás Clinebell értelmezése szerint olyan tanácsadás, amely szeretné elősegíteni egy személy képességeinek maximális fejlődését minden életfázisban oly módon, hogy az illető mások növekedéséhez és fejlődéséhez is hozzájáruljon.<sup>391</sup> Ebből a megközelítésből világosan látszik, hogy a lelkigondozás, mint fejlesztő tevékenység túllép az individuum határain és a szélesebb szociális környezetre is hatást gyakorol. A lelkigondozó maga egyfajta „felszabadító” ebben a folyamatban, aki lehetővé teszi az általa lelkigondozottaknak, hogy teljesebb életet élhessenek.

Clinebell hozzáállásán és szavain ugyancsak érződik, hogy a lelkigondozói munka kapcsán kifejezetten üdvös feladatnak tartja a fejlődés elősegítését – talán fogalmazhatunk úgy is, hogy Fowlerhez képest „kevésbé szégyenlős” amikor azt az álláspontot képviseli, hogy a spirituális fejlődés nagyon is szükséges az egyén személyiségének általános fejlődéséhez – sőt, a spirituális fejlődés alapozza meg a többi terület kibontakozását. Azt is kimondja, hogy a megküzdésre alkalmas (salutogenikus) hit „egy fejlődő, növekvő hit”.<sup>392</sup> *LeRoy Aden* szavaira hivatkozik, aki szerint a hit maga is a fejlődés egy jelensége: része a személy teljes életciklusának és mindig felveszi azt a domináns formát, ami egy adott fejlődési szakaszhoz kapcsolódik és amelyben az egyén elmerül.<sup>393</sup>

Természetesen semmi nem kényszerít bennünket arra, hogy éppen Clinebell modelljéből induljunk ki. Paradigmája azonban feltétlenül vonzó lehetőség a fowleri hitfejlődési elmélet számára, mivel egyrészt fázisokban írja le a lelkigondozás adott feladatait az egyes fejlődési szakaszok kontextusában, másrészt ő maga is hivatkozik Fowlerre, mint aki tanulmányával

<sup>390</sup> Id. Howard Clinebell: *Growth Counseling*, Nashville, Abingdon, 1979.

<sup>391</sup> Clinebell, 1979, 17-18.

<sup>392</sup> Uo., 161.

<sup>393</sup> Aden, 1976, 215.

(„Toward a Developmental Perspective of Faith”) hatékony és praktikus segítséget kínál a hit fejlődésének előmozdításához.

Clinebell összesen tizennégy fázist különböztet meg és részben Erikson stádiumai alapján halad. Mindegyik fázisnak vannak karakterisztikus vonásai, melyekhez különféle lelkipozói feladatok társíthatók, de a szerző nem mindenhol jelöl meg közvetlenül adódó teendőket. Ezeket a következő módon tudjuk röviden a legjobban szemléltetni<sup>394</sup>:

Életfázis	Jellegzetes teendők	Lelkipozói-közösségi feladatok
Csecsemőkor (első 15 hónap)	Alapvető bizalom és remény kialakulása.	A bizalom és remény megerősítése a <i>szülők</i> személyiségében (párkapcsolati foglalkozásokon, szülői felkészítők, házassági felkészítők kereteiben).
Korai gyermekkor (15 hónaptól 3 év)	Függetlenségre törekvés, saját akarat érvényesítése	A <i>szülők</i> támogatása abban, hogy elősegítsék gyermekük autonómiájának kibontakozását anélkül, hogy a bizalmi függőség megszakadna.
Iskoláskor előtt (3-6 év)	Kezdeményezőkézség, céltudatosság fejlődése	A <i>szülők</i> támogatása abban, hogy elősegítsék gyermekük más gyermekekkel való interakcióját.
Iskoláskor (6 év – kamaszkor)	Szorgalom, szexuális identitás megszilárdulása, kompetencia	A <i>szülők</i> felkészítése, hogy a szexualitást és identitást érintő problémás kérdésekkel megbirkózzanak.
Korai kamaszkor	Identitás végleges megszilárdulása, hűség	Ifjúsági csoportok támogató jelenléte a fiatalok életében, illetve szülők támogatása, akik egyszerre küzdenek az életközépi válsággal és kamasz gyermekükkel.
Késői kamaszkor (16-21 év)	Felnőttkor megalapozása, társkeresés, elhívással kapcsolatos kérdések	A fiatal bátorítása és támogatása a célkeresési folyamatokban.
Fiatal felnőttkor	Fontos változások az intimitás, házasság, életfeladatok kapcsán	A fiatal támogatása abban, hogy képes legyen integratívan szemlélni a szexualitásával, érzelmvilágával, szellemi növekedésével kapcsolatos kérdéseket. Támogatás a házassági felkészítő foglalkozások során.
Fiatal felnőttkor középső szakasza	Gyermekvállalással kapcsolatos teendők, szülői kihívások	<b>Lásd: az első három fázis teendőit</b> A férfi és nő, mint házaspár lelki támogatása.

<sup>394</sup> A táblázat alapja: Clinebell, 1979, 162-180.

Fiatal felnőttkor késői szakasza	Helytállás az iskoláskorú gyermek nevelésében	A házaspárok támogatása a szülői feladatok végzésében, az egyedülálló felnőtt támogatása abban, hogy életcéljukat megtalálják és kövessék.
Életközépi időszak	Generativitás, önbeteljesítés, gondoskodás	A kibontakozás segítése, az ezzel kapcsolatos elakadásokban való támogatás, spirituális krízisek kezelése.
Középidőszak késői szakasza	A házasság „felfrissítése”, az öregedéssel kapcsolatos dilemmák	Támogatói közösségek létrehozása, ahol az egyén és a házaspár segítséget kaphat a párkapcsolati problémák, valamint az öregedéssel kapcsolatos kérdések megoldásában.
A nyugdíjba vonulás éve	A nyugdíjas évek kihívásai a tevékeny életstílus fenntartása kapcsán, az ego integritása	Veszteség feldolgozás támogatása, a személy integritásra való törekvésének bátorítása
Az özvegyévek	Emberi kapcsolatos újrafelfedezése, mások támogatása	Olyan támogatói programok kifejlesztése, melyek az egyedül maradt idős embereket ösztönzik arra, hogy önmagukban is képesek legyen minél teljesebb életet élni.
Megérkezés az elmúláshoz	Konstruktív válaszok kidolgozása a betegségekre és az elmúlásra	Támogató gondoskodás azzal kapcsolatban, hogy az egyén számára is megfelelő válaszokat adjon az élete lezáró szakaszában felmerülő kérdésekre.

Természetesen Clinebell spirituális növekedésről szóló teóriáját is érték kritikák. *Roland Martinson* például úgy vélekedik, hogy bár Clinebell komoly erőfeszítéseket tesz a zsidó-keresztény hagyomány és az emberi fejlődésről alkotott nézetek integrációjára, munkája több kérdést vet fel, mint amennyit megválaszol. Gyakran használja a „spirituális” szót központi fogalomként, ám elmulasztja definiálni pontosan mit ért a kifejezés alatt.<sup>395</sup> *Paul A. Mickey* kritikájában ugyancsak hiányolja Clinebell definícióit. Clinebell könyve egy pontján arról ír, hogy a spirituális növekedés munkája feltételezi az egyén nyitottságát egy olyan „létfontosságú energia” (vital energy) előtt, amely a mindenség kreatív Szelleme. Az olvasó halványan ugyan kikövetkeztetheti, hogy ez a Szellem tulajdonképpen a Szentlélek, ám egyáltalán nem világos és Mickey szerint csalódást okozó annak tisztázása, miféle „létfontosságú energiáról” beszél a

<sup>395</sup> Martinson, 1981, 204.

szerző.<sup>396</sup> A fenti táblázat kapcsán pedig többek között *Wade Rowatt* jegyezte meg, hogy a szerző kissé elnagyoltan és röviden kezeli az emberi fejlődés ciklusait, valamint meglehetősen kevés figyelmet fordít az egyedülálló felnőttekre.<sup>397</sup> Természetesen jelen munkának nem célja Clinebell spirituális fejlődésről szóló elképzeléseinek mély elemzése, annyit azonban szükségesnek látok megjegyezni a fenti, csupán a lényegét összegző és illusztráló összefoglaló táblázat kapcsán, hogy nem feltétlenül érzékelhető az egyes stádiumok kapcsán a *fejlődés előmozdítására* irányuló szándék. Azaz, Clinebell lelkigondozói teendői inkább az adott életkor kihívásaihoz, jellegzetes feladataihoz társulnak és egyszerűen reflektálnak azokra. Ha például egy férj és feleség a középidőszak késői szakaszában járnak közös életútjukon, kihívás lehet számukra, hogy amennyiben gyermekeik már kirepültek a családi fészekből, házasságukat újragondolják és bizonyos értelemben ismét jobban egymásra fókuszáljanak. Magától értetődő, hogy ilyenkor lelkigondozói feladat lehet egy gyülekezet részéről az ilyen helyzetben élő párok támogatása – de mitől lenne ez kifejezetten *fejlődést elősegítő* tevékenység és pontosan mi köze ennek a hithez?

Véleményem szerint James Fowler hitfejlődési elméletének bizonyos motívumait és az egyes hitfázisok jellegzetességeit célszerű egyfajta kiegészítésként kapcsolni Clinebell fázisaihoz, noha ez azzal is együtt járhat, hogy az eddig megállapított életszakaszok közül többet össze kell vonnunk. Egy lehetséges megoldást próbálok bemutatni a következő táblázatban:

Életfázis	Hitfejlődéssel összefüggő lelkigondozói feladat lehetséges jellemzői
Csecsemőkor és korai gyermekkor	Lelkigondozói támogatás, mely erősíti a <i>szülőknél</i> a bizalom érzését, és az istenreprezentációs szerepet, valamint <b>felkészít arra, hogy a gyermek a konkrét műveleti gondolkodással továbbléphessen.</b>
Iskoláskor előtti és iskoláskor	Lelkigondozói támogatás a <i>szülők</i> részére, amely segíti őket olyan (bibliai) történetek, narratívák alkalmazására a gyermeknevelésben, melyek nem csak fekete-fehér pólusúak, a jó és rossz szereplőket, helyzeteket <b>többféle módon képesek bemutatni.</b>
Korai és késői kamaszkor	A fiatalok lelkigondozása és támogatása, mely elismeri a gyülekezet és más tekintélyforrásnak számító csoportok fontosságát, miközben arra ösztönöz, hogy <b>rámutasson az önálló hit erős oldalaira.</b>
Fiatal felnőttkor	Ösztönzés a kutatásra, elmélyülésre és válaszkeresésre, motiválás annak ésszerű belátására, hogy a valóság struktúrái <b>mindig</b>

<sup>396</sup> Mickey, 1980, 278.

<sup>397</sup> Rowatt, 1980, 131-132.

	<b>összetettebbek annál, mintsem racionálisan teljesen leírhatnánk őket.</b>
Középidőszak és időskor	Bátorítás a párbeszédképesség és a másoktól való tanulás elmélyítésére, a kapcsolatkeresésre, mely egy <b>globálisabb szemléletnek kínálhat talajt.</b>

(Ebben és az előző táblázatban is szürke színnel jelöltem azokat a fázisokat, ahol a lelkigondozói tevékenység alapvetően nem az adott személyre, hanem a szülőkre vagy gondviselőkre irányul.)

A táblázatban jól megfigyelhető, hogy a fowleri hitfejlődési elmélet adott szakasza és a szakaszból „kivezető” motívumok hogyan jelenhetnek meg a lelkigondozói folyamatban. Kiemelve példaként a fiatal felnőttkor szakaszát (amihez leginkább az individuális-reflektív hitfázist köthetjük) a lelkigondozói tevékenységben szerepet kapnak (1) a fázisra jellemző vonások (kutatásra, elmélyülésre ösztönzés), illetve (2) egyfajta útkészítés és motiválás, mely már a következő fázis irányába mozdíthat (a valóság szerkezete túl komplex a racionális leíráshoz). Míg (1) artikulálhatja a lelkigondozó oldaláról, hogy támogató szemponttal közelít a lelkigondozottjához és elfogadja azt a hitmódot, melyben éppen tartózkodik, addig (2) abban segít, hogy egyrészt preventív módon megelőzze a fejlődést gátló tényezők megjelenését, másrészt a következő hitfázis felé ösztönzze a lelkigondozottat.

Természetesen ez a kép elkerülhetetlenül számos kiegészítésre, problémák végiggondolására kell készítsen bennünket. Kérdés lehet például, hogyan állapíthatjuk meg bárkiről is, milyen hitfázis talaján áll, valamint mihez kezdünk egy olyan szituációban, amikor *maga a lelkigondozó* egy vélhetően alacsonyabb hitszinten tartózkodik a lelkigondozást kérő személyhez képest. Ezek a kérdések messzire vezetnek jelen vizsgálódásunk szempontjából, mindazonáltal ha feltesszük egyáltalán, hogy a lelkigondozás célja a problémamegoldáson túlmutató, és így benne rejlik a fejlesztés szándéka is, az ehhez hasonló dilemmák minden bizonnyal elkerülhetetlenek lesznek. Munkámban most egyelőre addig kívántam a lelkigondozói kérdésben eljutni, hogy felvessem a *fejlesztő lelkigondozás* lehetőségét.

Értelmezésemben a *fejlesztő lelkigondozás az a tevékenység, amely az adott személy hitfázisából kiindulva és ahhoz igazodva olyan motívumokat is felhasznál a lelkigondozói folyamatban, melyek a fázisból való továbblépésre ösztönöznek.*

Amennyiben elfogadjuk ezt a munkadefiníciót, abból az is következik, hogy a fejlesztő lelkigondozó – ellentétben Fowler kissé tétovázó hozzáállásával – helyes iránynak fogja tartani

a lelkigondozásban, ha valaki az életkorának megfelelő hitszinten tartózkodik – és támogatandónak, javítandónak, ha mégsem. Ez ismét kényes kérdések feltevéséhez vezethet bennünket. Fejlesztő lelkigondozóként kimondhatjuk-e, hogy „jobb” az a hit, mely a személy életkorának megfelelő annál, mint amivel adott esetben valójában rendelkezik? Meggyőződésem szerint nem szabad így fogalmaznunk, hiszen láthattuk a korábbiakban, hogy bizonyos élethelyzetekben – ha ideiglenesen is – az ember korábbi hitmódok vonásait mutathatja. Egy kríziseseményt átélő személy, aki egyébként fiatalként az individuális-reflektív szakasz jellegzetességeivel rendelkezik, lehetséges hogy nehéz élethelyzetében a mitikus-szó szerinti hit tipikus vonásait mutatja. Helytelen volna ekkor azt mondani, hogy a hite „rosszabb” vagy „fejletlenebb” az eredeti állapothoz képest! Szerintem a fejlesztő lelkigondozásnak ezért nem szabad a „jószág”, a „rosszaság” vagy a „helyes” és „helytelen” fogalmai és szélsőértékei köré épülnie. Nemcsak azért, mert az szükségtelenül bántó retorikához és egyfajta szellemi ítélkezéshez vezethet, hanem mert elnagyoltan belekényszeríti egy kétértékű kategóriába az egyén hitfejlődését, ami egyszerűen nem felel meg a valóságnak. A megoldás talán az lehet, ha a magasabb hitszintet nem bármi áron jobbnak, hanem *elérhetőnek és kívánatosnak* mutatja be a lelkigondozói folyamat. Így nem mond értékítéletet az aktuális állapot felett, nem is arra összpontosít, hanem inkább egy belátható és megragadható folytatás esélyét kínálja fel – ilyen tekintetben lehet tehát normatív. Azt gondolom, a fejlesztő lelkigondozásnak valahol ezen az alapon nyugszik a vállalható kiindulópontja.

### 5.3 Fowler lehetséges helye a misszióban

Óriási területre tesszük be a lábunkat, ha a keresztyény misszió tárgykörével, annak lehetséges feladataival, problémáival, kihívásaival kívánunk foglalkozni.<sup>398</sup> Vaskos köteteket tölthetne meg e témák bármelyike, ezért a most következőkben szükséges megvonnunk bizonyos határokat, és egy olyan keretet felépíteni a fowleri hitfejlődés számára a missziós tevékenységeken belül, ahova természetes módon és hatékonyan illeszkedhet.

---

<sup>398</sup> Kérdéses lehet, hogy a missziológia egyáltalán a gyakorlati teológia tárgykörébe tartozik-e, hiszen többen inkább a rendszeres teológia csoportjába sorolják. Nagyon hosszas és messzire vezető volna, ha most a különféle szerzők műveit e tekintetben átnéznénk. Engedje meg az olvasó, hogy most csupán Bütösi János témával foglalkozó művére hivatkozzak, aki többek között Gustav Warneckre utal: Warneck írta ugyanis Európában az első missziológiát. Álláspontja szerint a misszió történetét az egyháztörténelemben, bibliai megalapozását a bibliai tudományokban, magát a missziót pedig a gyakorlati teológiában kell elhelyezni. (Bütösi, 1999, 12.) Ross Langmead a schleiermacheri felosztást követve a missziológiát szintén a gyakorlati teológia tárgykörébe sorolja (Langmead, 2014, 67-69.) Összegezve úgy tűnik, a besorolás nem egységes, de részben annak függvénye, hogy a misszió mely aspektusára koncentrálnak. Ha a misszió elméleti kérdéseivel, akkor nem feltétlenül, ha a teendőivel, akkor inkább a gyakorlati teológia lehet a helyes megközelítés. Mivel itt a tanúskodás, mint teendő aktus áll érdeklődésem középpontjában, így utóbbi mellett döntöttem.



A keret felépítése részben azt is jelenti, hogy elsőként valamennyire muszáj lesz meghatározni a misszió lényegét, vagyis azt a nézőpontot, ahogyan magára a misszióra tekintünk, majd ezek után felvetni azt a lehetőséget, hogy jelen kor kontextusaihoz hogyan kapcsolódik ez a tevékenység. Csak ezután van értelme Fowler elképzelését az így felépített keretben elhelyezni.

### 5.3.1 A *Missio Dei* és a tanúságtétel, mint a missziós tevékenység perspektívája

A misszió gyakran, ha nem a legtöbbször úgy jelenik meg a keresztény közbeszédben, mint az egyház azon tevékenysége, melynek során a hitet bemutatja, terjeszti, képviseli a világban. Nem tagadhatjuk, hogy az ilyen olvasatoknak van relevanciája, azonban mégis úgy tűnik, mintha nem egészen a lényegét ragadnák meg a kereszténység missziós küldetésének.

Véleményem szerint egyet kell értenünk *David J. Bosch* felvetéseivel, aki monumentális művében bár nem szeretné túl élesen és magabiztosan meghatározni a misszió mibenlétét, annak lényegét mégis a *Missio Dei* („Isten missziója”) fogalmában határozza meg. Ennek értelmében a misszió elsősorban Isten tevékenysége, konkrétan az a mód, ahogyan „a világot szerető Isten kijelenti önmagát, s amit a világban tesz, amit a világgal cselekszik.” A missziós megbízatás így alapvetően nem egyházi projekt, de az egyház kivételes ajándékként részt vehet benne – mint Isten munkatársa.<sup>399</sup> Ehhez hasonló gondolatokat fejt ki *Christopher J. Wright* is „The Mission of God” című művében. Wright úgy érvel, hogy nem helyes kizárólag emberi erőfeszítésként értelmezni a missziót, mert az alapvetően Isten munkája, melyben az egyház résztvevőként szerepel – Isten parancsára, Isten felszólítására kapcsolódik be a missziós tevékenységbe, amely az Isten által teremtett világ megváltásáért zajlik az Isten által kézben tartott történelem keretei között.<sup>400</sup> A könyv egyébként egy missziós hermeneutika mellett érvel, tulajdonképpen magát a Szentírást is Isten missziós tevékenységének produktumaként látja, és azt javasolja, hogy „missziós szemüveggel” olvassuk, értelmezzük, kezeljük a textusokat.<sup>401</sup> Végül említsük még meg *Michael W. Goheent* is, aki szerint „az egyháznak meg

<sup>399</sup> Bosch, 2011, 29.

<sup>400</sup> Wright, 2006, 22-23.

<sup>401</sup> Csak hosszasan lehetne a *missziós hermeneutika* interpretációs metódusaival foglalkozni, melynek aspektusairól többek között *Peter Penner* írt cikket az „Acta Missiologiae” folyóiratban. Ebben megemlíti, hogy a Szentírás missziós olvasásának egyik kiindulópontját képezi a teljes szöveg metanarratívaként való értelmezése. Ez azt jelenti, hogy az egyes bibliai szövegeket Isten átfogó, üdvtörténeti-missziós munkájának egészében kell szemlélni: egy-egy történet, esemény, tanítás vajon milyen megoldást kínál fel a megváltás tekintetében, melyre Isten missziós tevékenysége végső soron irányul? (Penner, 2015, 12.)

kell értenie, hogy a misszió részvétel a Szentháromság Isten missziójában.” Goheen tehát ugyancsak a *Missio Dei* látásmódját hangsúlyozza, noha ez természetesen nem kisebbíti az egyház felelősségét. Sőt, értelmezése szerint a misszió teljes definiálásához az is hozzátartozik, hogy „a misszió az, amikor az egész egyház az egész evangéliumot az egész világon az egész embernek elviszi”.<sup>402</sup>

Ezek a nézetek egyértelműen Isten személyére és munkájára irányítják a figyelmünket, mint aki egy univerzális tevékenységet valósít meg az üdvtörténetben, a megváltás kibontakozó folyamata során. Fontos gondolatot fogalmaz meg *Richard Bauckham*, amikor azt írja, hogy maga Isten egyszerre univerzális és partikuláris személyként jelenik meg a Szentírásban: mint az ég és a föld teremtője, de Ábrahám, Izsák, Jákob személyes Istene is. Olyasvalaki, aki minden nemzet sorsát munkálja, ám kiválaszt egy konkrét népet a többi közül és önmagát „Izrael Isteneként” határozza meg.<sup>403</sup>

Az univerzalitás és partikularitás fogalmai alapvetőek lehetnek Isten missziójának, és ezáltal az egyház missziós tevékenységének megértése szempontjából. Isten alapvető szándéka végső soron univerzális jellegű, hiszen a megváltás az egész valóság struktúrájára kiterjedő küldetés. Ez viszont nem azt jelenti, hogy Isten mintegy „robbanásszerűen” szólítja meg az emberi társadalmakat és bennük az egyéneket az evangéliumi üzenettel. Sokkal inkább úgy tűnik, Isten partikuláristól partikulárisig haladva mozdul el az univerzalitás felé.<sup>404</sup> Az egyház ezért kapcsolatrendszerekben, emberek egymáshoz való viszonyában kell lássa a saját missziós feladatait: egyszerűbben szólva nem helytelen „embertől-emberig” eljuttatni a keresztyén evangélium üzeneteit, ami természetesen nem zárhatja ki a tömeges evangélizációt sem, de feltétlenül a személyes találkozásokra teszi a nagyobb hangsúlyt. Még a tömegszerű igehirdetés is arra törekszik, hogy az egyént szólítsa meg. Pontosabban fogalmaz *Bosch*, amikor azt írja, hogy az evangélium hirdetésének bizonyosan van személyes dimenziója, ezért pontatlanok azok a megjegyzések, melyek szerint az individualizmus valamiféle „nyugati találmány” volna. A keresztyén evangélium nagyon is kiemeli a személyes felelősséget és döntést – az individualizmus a nyugati kultúra elemeként éppen a keresztyén misszió gyümölcse. *Rosenkranz* rámutat, hogy „az emberi természet szerkezetében ez volt az egyetlen valódi forradalom, hiszen ez vezette be azt a gondolatot, hogy minden egyes emberi lény értékes.”<sup>405</sup>

---

<sup>402</sup> Goheen, 2014, 25-26.

<sup>403</sup> Bauckham, 2003, 25.

<sup>404</sup> Uo., 84.

<sup>405</sup> Bosch, 2001, 416.

Ha most az a munkahipotézisünk, hogy a misszió egyik részfeladataként az evangélizációt többnyire személyes jellegű tevékenységként értelmezzük, még egy fontos probléma a felszínre kívánkozik. Bauckham némi keserűséggel megjegyzi, hogy a kereszténység történelmi múltjából emlékezhünk olyan epizódokra, amikor az egyház mintegy rékényszeríteni kívánta a hitet az emberekre, ami nyilvánvalóan helytelennek nevezhető. Az a kép ugyanis, melyet a Biblia gyakran mutat az igazsághoz vezető ösvényről, a *tanúskodás* útja. Ismét Boschra utalva, nagyon frappáns megjegyzés részéről, hogy „aki evangélizál, nem bíró, hanem tanú.”<sup>406</sup> A tanúskodás aktusa különösen is meggyőző a jelenlegi posztmodern kontextusban, mely gyanakvással fordul a metanarratívák felé, mint amelyek alapvetően elnyomó természetűek. A tanúskodásban azonban nincs kényszer. Erő ugyanakkor lehet benne, az igazság pedig önmagában meggyőző és elkötelező. A tanútól nem azt várjuk el, hogy retorikai fogásokkal lehengereljen bennünket, hanem hogy egyszerűen alkalmas legyen az igazságról való beszédre, annak prezentálására.<sup>407</sup>

Mellékszáltnak tűnhet, ugyanakkor fontos következtetésre vezet, ha egy pillanatra felvetjük a kérdést: hogyan próbáltak a keresztények meggyőzőek lenni az első század pogány római környezetében? A korszakkal foglalkozó történészek közül figyelemre méltó *Bart D. Ehrman* felvetése, aki szerint hajlamosak vagyunk megfélemlkezni róla, hogy a potenciális „áttérőknek” minden esetben volt valamilyen előzetes elképzelésük az isteniről és a természetfeletről. A kereszténység nem lehetett volna sikeres, ha valamennyire nem tudott volna kapcsolódni ezekhez az elképzelésekhez. A megkapó hasonlat szerint a kereszténységnek ebben a megközelítésben egy már izzó anyagot kellett lángra lobbantania – vagyis meg kell határoznunk mi lenne az az „éghető anyag”, amiből itt és most tüzet rakhatunk a tanúságtétel során.<sup>408</sup>

A posztmodern-szekuláris embernek természetesen ugyanúgy megvannak a maga előzetes elképzelései, mint ahogy az első századi embereknek megvoltak, s ezekre építhetünk a tanúskodás során. Rendkívül hosszasan lehetne most elemezni, felvázolni és végiggondolni ezeket az elképzeléseket, ráadásul a teljes kép kedvéért szükséges volna elmerülni a posztmodernitás és a szekularizmus mibenlétében. Engedje meg nekem az olvasó, hogy most a posztmodern és a szekuláris közeg kapcsán két rövid állítást fogalmazzak meg, melyek véleményem szerint talán a legmarkánsabban karakterizálják a nyugati társadalmi felfogást a vallás kapcsán. A posztmodern gondolkodás egyik filozófiai atyja, *Jean-Francois Lyotard*

---

<sup>406</sup> Uo., 413.

<sup>407</sup> Bauckham, 2003, 99.

<sup>408</sup> Ehrman, 2018, ebook

szerint a posztmodern lényege a metanarratívákkal (*grand récits*) szembeni hitetlenség és bizalmatlanság.<sup>409</sup> A metanarratívák olyan paradigmaticus megközelítések, melyek tipikusan egyetlen keretrendszerbe akarják vonni minden tudásunkat. A kereszténység is tulajdonképpen metanarratíva, hiszen a teljes emberi történelemhez, erkölcsi kérdésekhez, a mindennapi élet lényegi pontjaihoz és természetesen a metafizikai problémákhoz egyaránt kulcsot kínál. A posztmodern ember gyanakvó az ilyesféle objektív és mindent átölelő magyarázatcsomagokkal szemben, s ezek helyett inkább a „kis elbeszéléseket” részesíti előnyben, vagyis a szubjektív és személyes megközelítéseket, melyeket Lyotard szerint a fantázia és képzelet ölt fel. Tegyük most ehhez hozzá még a szekularizmus, mint ideológiai szemléletmód azon vonását, hogy bár a vallás intézményes formái egy szekuláris társadalomban visszaszorulóban lehetnek, ez a helyzet egyben egy kontextus is, melyben az egyén gyakran a *saját vallási meggyőződéseit kialakítja*, egyszerűbb szavakkal kifejezve, a maga módján vallásossá válhat.<sup>410</sup>

Álljunk meg egy pillanatra és összegezzük a most elmondottakat a következő pontokban:

- (1) A missziót a *Missio Dei* felől, azaz elsősorban Isten tevékenységeként kell megragadnunk, melyben egyik kulcsfeladatunk a *tanúskodás*.
- (2) A *tanúskodás* nem bírói feladat, hanem az igazságról szóló beszámoló, mely valamiképpen mindig *személyes* jellegű.
- (3) A tanúskodás egy posztmodern-szekuláris világban hangzik el, mely elutasító az objektív magyarázatokkal szemben, ám nyitott a *személyes történetekre*, illetve sokszor a maguk módján vallásos emberekhez szól.

Vajon milyen megállapítható tanulság felé irányítják a figyelmünket ezek a pontok? Azt gondolom, ez a leszűrhető tanulság egyrészt a személyesség dimenzióját tartalmazza. Összegzésünkéből látható, hogy a személyesség a keresztény ember, mint tanú számára is rendkívül fontos, valamint ezzel párhuzamosan a posztmodern ember is a személyes történeteket keresi. A tanúskodás emellett olyan értékek hangsúlyozásából indul ki, melyek a maguk módján vallásos emberek számára is lényegesek. Harmadrészt azonban rendkívül fontosnak tartom kiemelni, hogy a posztmodern szemlélet *történetekben* gondolkodik! A „kis elbeszélések” narratív jellegűek – olyan tény ez, melyet nem lehet eléggé hangsúlyozni. A tanúságtétel hatékonyságához jótékonyan járulhat hozzá, ha az valamiképpen a történetmesélés

<sup>409</sup> Pethő (szerk.), 1996, 225.

<sup>410</sup> Charles Taylor szekularizmusról szóló könyvében azt fejtegeti, hogy valójában háromféle módon kellene értelmeznünk azt: mint az *állam és egyház szétválasztását*, mint a *vallási gyakorlatok visszaszorulását* és csak harmadikként az *egyéni vallásosság számára keretet biztosító* ideológiai támaszt. (Taylor, 2007, 14-16.)

eszközét használja. „Voltak nagy társadalmak, melyek nem használták a kereket, de olyanok nem voltak, melyek nem használtak történeteket” – írja megkapóan *Ursula K. Le Guin*.<sup>411</sup>

Azt hiszem, az előző hasonlat képanyagát ismét idézve, a *történetekben megjelenő személyes tanúságtétel, mely a posztmodern-szekuláris ember beágyazottságára reagál* – ez lehet az az „éghető anyag”, melyet a tanúskodásban meggyűjthetünk. A következő szakaszban azt szeretném röviden végiggondolni, Fowler hitfejlődési elmélete milyen következtetésekhez vezet bennünket ebben a tanúskodási folyamatban, melyet keretként eddig felvázoltunk.

### 5.3.2 A fowleri hitfejlődési elméletből adódó lehetséges következtetések a posztmodern vallásos kontextusban a tanúskodás keretében

Az előző szakaszban röviden megemlégtük a posztmodern állapot azon sajátosságát, hogy gyanakvással tekint az objektív igazságok felé, s ezek helyett a szubjektív-személyes narratívákat részesíti előnyben. A posztmodern-szekuláris közeg ugyanakkor arra is lehetőséget teremtett, hogy kontextusként szolgáljon a „maga módján vallásos” ember számára, aki bizonyos értelemben – weberi kifejezéssel élve – már túlvan a „világ varázstalanításán”, mégis igényli a spirituális támaszokat és válaszokat, melyek nélkül az életét nem érzi teljesnek. A „maga módján vallásos” kategóriát mostantól *posztmodern vallásosságnak* fogjuk nevezni, ami véleményem szerint sokkal kifejezőbb és átfogóbb szemléletet tükröz. Maradva a munkámban korábban már említett madártávlat perspektívájánál, vajon hogyan lehetne a posztmodern vallásosságra jellemző karakterjegyeket leírni, melyekhez a fowleri hitfejlődési elmélet missziós keretben kapcsolódhat?

*Fodor Zsófia* tanulmányában<sup>412</sup> erre tesz kísérletet, noha hangsúlyozza, hogy a posztmodern felfogás szerint a fogalmak „széttöredeznek”, így a posztmodern vallásosság megragadása nem a fogalmak meghatározása útján történhet, hanem ha a jellemzőire koncentrálnunk. Nézzük meg tehát röviden a legtipikusabb jellemzőket!

Az egyik legmarkánsabb ezek közül, hogy a posztmodern vallásosság *individuális*, vagyis ahogy korábban már említettük, kifejezetten személyes jellegű. Az individualitás a vallásos meggyőződésben többnyire azt jelenti, hogy az egyén lehetőleg minden külső manipulációtól mentes hitet kíván magának, ezért saját maga preferenciái alapján összeválogatja azt a vallásos

<sup>411</sup> Guin, 1993, 27.

<sup>412</sup> Fodor, 2015, 15.

boldogság-portfóliót, amely leginkább tükrözi egyéniségét a vallásos eszméket, a vallásgyakorlatot, a vallási-erkölcsi megfontolásokat tekintve. Még az is előfordulhat, hogy a posztmodern vallásos emberben egyszerre, békésen megfér két nagy narratíva, például buddhista kereszténynek vagy keresztény buddhistának tartja magát.<sup>413</sup> Az eltérő vallási hagyományok személyes feldolgozásából sajátosan egyéni vallási meggyőződés bontakozhat ki.

Meghatározó vonás a *személyes istenkép megingása* is, amely helyett a posztmodern vallásban inkább egy személytelen Isten-felfogást részesítenek előnyben. Amikor az emberek „Istenről” beszélnek, gyakran egy szellemet vagy magasabb rendű lényt, különleges életenergiát vagy életerőt emlegetnek. Mindenképpen sajátos vonás, hogy Isten „elveszíti arcát, egyre kevésbé lesz keresztény arculatú.”<sup>414</sup> Az istenfogalom egy képlékeny és kis mértékben körvonalazott szemléletet tükröz, mely megkövetel egyfajta érettséget és annyi előnye kétségkívül van, hogy a transzcendens istenihez egy kevésbé merev elképzelésmódot társít.

*Arnaldo Nesti* úgy véli, a posztmodern vallásosság további jellegzetessége, hogy az *nomád állapotot* jelent a vallásgyakorló számára.<sup>415</sup> Korábban a vallásos ember úgy volt „vándorúton”, hogy tudta merre tart és egy jól meghatározott cél felé mozdult az élete. A posztmodern módon vallásos ember azonban olyan értelemben nomád, hogy nincsenek számára abszolútumok. Szellemi vándorlása közben nem akar „olyan identitást kialakítani, amely a >>kész<<-ség érzetét hordozza, ezáltal lehorgonyzásra kényszeríti”<sup>416</sup> – ehelyett állandó mozgásban kíván maradni, nyitottan a másság és az újdonság keresésére.

Nesti szerint a posztmodern vallásosság tipikus jellemzője az ember *önmagával kapcsolatos bizonytalansága*, amely reflexióra kényszeríti. Az egyén kritikusan és kételkedően tekint saját hitére és hiába döntött akár valamelyik narratíva mellett, képes ironikusan szemlélni azt. A reflexiónak mindemellett a hitet elmélyítő szerepe is van.

Végül említsük még meg jól felismerhető jegyként, hogy a posztmodern vallásos ember *távolságtartó a kollektív vallásos élményekkel szemben*. Úgy érzi, ha egy közösséghez tartozik, „annak kultusza is kötelezi, ezt pedig inkább visszahúzó, mintsem hordozó erőnek tapasztalja meg.”<sup>417</sup> Ha mégis valamiképpen egy közösséggel találkozik, fontosabb számára, hogy

---

<sup>413</sup> Powell, 1998, 153.

<sup>414</sup> Diósi, 2011, 725.

<sup>415</sup> Nesti idézi Fodor, 2015, 17.

<sup>416</sup> Rácsok, 2010, 81.

<sup>417</sup> Diósi, 2011, 726.

megtalálja annak módját, hogyan maradhat egyedül: például külön padba ül a templomban, vagy elvegyül a tömegben, mintsem bármilyen módon aktív részévé váljon a közösségnek, illetve az adott eseménynek.

A posztmodern vallásosságnak természetesen léteznek még egyéb stíluselemei is, mindazonáltal az itt bemutatott, leginkább jellegzetes vonások fémjelzik korunk emberének vallási gondolkodását. A posztmodern vallásos egyén tehát egyfajta sajátosan összeválogatott vallási portfólióval rendelkezik, melyet egy nem feltétlenül személyes istenkép jellemez. Vallásos elképzelései képlékenyek, miközben bizonytalanság is jellemzi és távolmaradás a kollektív élményektől. A keresztény tanúskodás személyes narratívájának ehhez a világhoz kell valamiképpen kapcsolódnia, ami véleményem szerint nagyfokú tudatosságot igényel.

Fowler a szintetikus-konvencionális hitfázis kapcsán úgy fogalmaz, hogy az a felvilágosodás előtti kor (amit premodern időszaknak nevezünk) kulturális tudatosságának fontos vonásait viseli magán. Az individuális-reflektív fázis leginkább magának a felvilágosodásnak, azaz a modern kornak a jellegzetességeihez igazodhat. Vajon logikus-e akkor azt mondanunk, hogy a *konjunktív-összekötő* hitfázis strukturáltsága kínál olyan mintázatot, amely a posztmodern kulturális tudatosságához illeszkedik?<sup>418</sup> Úgy vélem, amennyiben a válaszuk igen, az szinte önmagában felkínál egyfajta normatív látásmódot a misszió és tanúskodás tekintetében: hiszen akkor a konjunktív-összekötő hitstílus az, amely legjobban adaptálható a posztmodern vallásossághoz!

Hogy ez megfelel-e a valóságnak, arról maga Fowler is elmélkedik művében. Magyarázataiban az amerikai szociológus *James Davidson Hunt*ert idézve azt javasolja, hogy a megértés kedvéért vezessük be az általa használt két fogalmat, melyek egymással szembenálló gondolatiságra utalnak és egyfajta mágneses pólusként maguk köré gyűjtik az értékrendet, életstílust és közpolitikát érintő meglátásokat a társadalmi élet kontextusában.<sup>419</sup> Így beszélhetünk *ortodox* és *progresszív* alkatról, mely kifejezéseket most a hitet érintő orientációra, annak tartalmára és folyamatára is értjük.

Maga Hunter „*Culture Wars: The Struggle to Define America*” című könyvében úgy érvel, hogy egyfajta háborúskodás zajlott a két felfogás között Amerikában. Az ortodox nézet elkötelezett

---

<sup>418</sup> Fowler, 1996, 161.

<sup>419</sup> Fontos kiemelni, hogy Fowler itt egy olyan elméletalkotó kifejezéseire utal, aki az amerikai társadalmat tekinteti kiindulópontnak. Ettől függetlenül azt gondolom, hogy mivel a felvilágosodás, modernizáció és a posztmodern a nyugati társadalmakra egyaránt jellemző sajátosságok, az összevetés szélesebb körben is megállja helyét. (Uo., 1996, 162.)

egy külső, jól meghatározható és transzcendens tekintélyforrás irányában, míg a progresszív nézet a modernitás talaján áll (mely a fejlődésben hisz) és a racionalizmus, valamint a szubjektivizmus értékeire épít.<sup>420</sup> Hunter ragaszkodott ahhoz, hogy az ortodox nézet iránt vonzódókat nem lehet pejoratív minősítéssel egyszerűen reakciónak bélyegezni, mint akik állandóan „hátrafelé tekintgetnek”: az ortodoxiát pozitívan megragadva azt látjuk, hogy az szándékosan a folytonosságot keresi a jelen és a múlt között, valamint vágyakozik a „civilizáció legnemesebb eszméinek és vívmányainak újjáélesztésére, megvalósítására.”<sup>421</sup> A progresszív felfogást hasonló konstruktivitással közelíti, amikor kijelenti, hogy az a korszak változó körülményeihez akar igazodni és ezért kísérletezett számos módon, egyben célja „az emberi szellem további felszabadítása, egy befogadó és toleráns világ megteremtése volt.”<sup>422</sup>

Ha most elsősorban a vallási meggyőződés vonásaira koncentrálunk, Fowler úgy véli, a mai valóság vízválasztó a kulturális tudatosság fejlődését-változását tekintve. A posztmodern tudatossága szerinte már *túllépett az ortodox és progresszív alkaton* és olyan struktúrákat hordoz, melyek leginkább a konjunktív-összekötő hit jellegzetességeivel rokoníthatók.<sup>423</sup> Az ortodox és a progresszív alkatot, valamint a posztmodern tudatosságot Fowler eszerint a következő hitfázisokhoz társítja:

<b>Hitfázis</b>	<b>Alkat / Szemléletmód</b>	<b>A hitet jellemző vonások</b>
<i>Szintetikus-konvencionális</i>	<i>Ortodox</i> Gyökerei a felvilágosodás előtt találhatóak	Személyközi, viszonylag kritikamentes, a külső tekintélyforrásokra alapoz
<i>Individuális-reflektív</i>	<i>Progresszív</i> Gyökerei a felvilágosodásban találhatóak	Autonóm, kritikus-reflektív, a belső tekintélyforrásokra alapoz
<i>Konjunktív-összekötő</i>	<i>Praktikus-posztmodern</i> Gyökerei a felvilágosodás után találhatóak	Többszörös perspektívára törekszik, elkötelezett a pluralizmus felé

(Saját készítésű táblázat.)

<sup>420</sup> Dionne, E.J. jr – Cromartie, Michael, 2006, 2.

<sup>421</sup> Hunter, 2006, 14.

<sup>422</sup> Uo., 15.

<sup>423</sup> Fowler, 1996, 172-174.



A fenti összegző táblázat alapján megkerülhetetlenül kínálkozik számunkra, hogy kimondjuk: a metanarratívákat elutasító, szubjektivizmusra összpontosító, képlékeny posztmodern vallásossághoz egyértelműen a konjunktív-összekötő hitfázis vonásai társíthatók legjobban. A posztmodern ember számára imponáló, ha olyan tanúskodással találkozik a misszió során, ahol maga a tanú nyitottságot mutat a befogadó közeg perspektívájának bizonyos fokú átvételére, hisz egyfajta véleménypluralitásban és akár még tanulni is hajlandó azoktól, akik felé kommunikálja az evangélium üzenetét. A jelek szerint maga Fowler is a konjunktív-összekötő hitfázist jelölte meg, mint olyan struktúrájú hitfelfogást, mely a praktikus-posztmodern szemléletmóddal hatékonyan képes találkozni.

Ha el is fogadjuk ezt a felvetést, mégis óvatosnak kell lennünk ennek tudatában, amikor normatív szemléletmóddal közelítünk a misszió kérdéséhez. Nyilvánvalóan nem deklarálni, hogy tanúskodnia csak annak szabad, aki konjunktív-összekötő hittel rendelkezik. Ez nemcsak azért volna helytelen, mert akkor az egyház legnagyobb részét egy csapásra alkalmatlannak minősítenénk a tanúskodás feladatára, hanem azért is, mert a premodernitás, modernitás eszméi még akkor sem tűntek el, ha jelenleg a posztmodern idejét éljük. Egyes teoretikusok arra hívják fel a figyelmet, hogy a posztmodern nem felváltotta a modernitást, hanem mellé társult. A modern bizonyos társadalmi szegmensekben épp olyan erőteljes maradt, mint korábban volt.

Az egyháznak tanúkra van szüksége, akik tanúskodásukat képesek hozzáigazítani a befogadó közeg szemléletmódjához, ám feladatuk ennél összetettebb. A hozzáigazítás mellett egy tanú arra is ügyel, hogy nem veszi át a posztmodern értékrendjét, hanem képes kritikusan fordulni a hozzá, hiszen az számos olyan vonást hordoz, mely idegen a Szentírásban bemutatott kereszténységtől. Ezért úgy vélem, a helyes út a tanú számára az, hogy valamiképpen a három fenti alkatot (ortodox, progresszív, pragmatikus-posztmodern) egyaránt szem előtt tartja, miközben a konjunktív-összekötő hit struktúrájára eshet a legnagyobb hangsúly a tanúskodásában. Természetesen – akárcsak a korábban tárgyalt fejlesztő lelkigondozás lehetséges koncepciója esetében – itt is vigyáznunk kell, milyen szavakat használunk. Nem mondhatjuk azt, hogy *elvárás* a konjunktív hitfázis dominanciája egy keresztény tanútól, ugyanakkor helyes dolognak nevezhetjük, ha egyfajta *távlati perspektívaként* önmagunk elé állítjuk az ilyen hitet.

A kérdés továbbgondolása számos pragmatikus felvetéshez vezethet. Vajon hogyan kommunikál egy ilyen tanú? Mit jelent történetekben tanúskodni? Melyek a posztmodern nézet azon elemei, melyek felé elfogadással és melyek felé kifejezett kritikával kell fordulnunk? Jelen

dolgozatnak nem témája, hogy ezekre a kérdésekre választ adjon. Most csak annyit szeretünk volna felvázolni, hogy a fowleri elmélet tükrében mi az az irány, amely felé itt és most a tanúskodásban haladni érdemes, szem előtt tartva a posztmodern vallásos emberre jellemző karakterisztikus jegyeket.

#### **5.4 Fowler és a gyakorlati teológia normativitása: merre haladunk?**

Az előző három szakaszban megkíséreltem a gyakorlati teológia három különböző területének keretei között lehetséges tereket találni a fowleri hitfejlődés elmélet számára. A helykeresés kifejezett célja az volt, hogy egyrészt példákat lássunk arra, miképpen illeszkedhet az elmélet a gyakorlati teológiához (primitívebb megfogalmazásban: hogyan használhatjuk fel Fowler teóriáját a gyakorlatban), másrészt felvetődhessen a normativitás dimenziója az elmélet kapcsán, hiszen az osmeri modell értelmében a gyakorlati teológia négy lépéséből a harmadik pontosan erre vonatkozik.

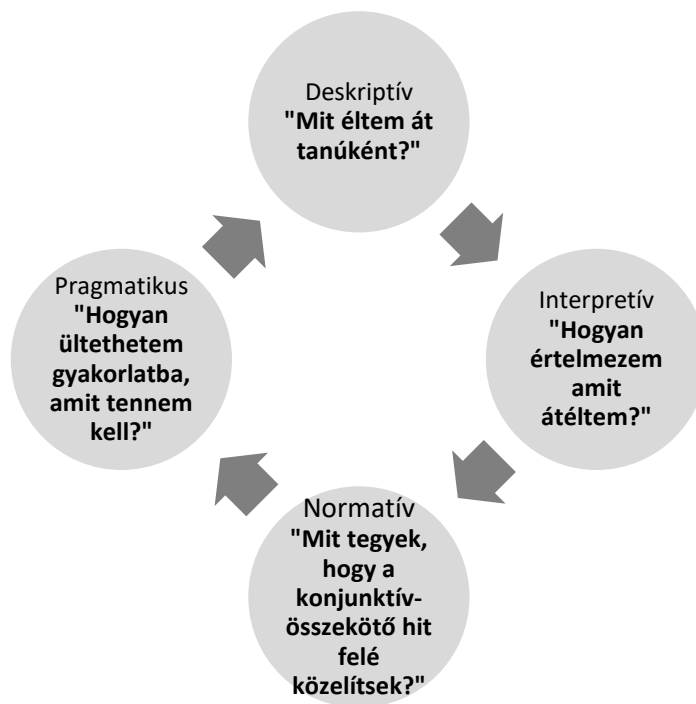
Nem meglepő, ha az olvasónak hiányérzete támad, hiszen a madártávlati perspektívánk miatt nem merülhettünk el az összes terület apróbb részleteiben. Nyilvánvaló, hogy a fenti három szegmensben a hitfejlődési elmélet jelenléte és integratív alkalmazása számos további kérdést és nehézséget felvet. Mit tehet a homiléta például akkor, ha számára ismeretlen közösség előtt kell igehirdetését megfogalmaznia? Hogyan alkalmazza ebben az esetben a hitfejlődési elméletre alapuló motívumokat a prédikációjában? Milyen értelemben normatív a fejlesztő lelkigondozás, ha valaki életútján egy aktuális életkrízisnek köszönhetően a megszokottól eltérő hitmód aktiválódik? Mi történik akkor, ha a posztmodern kor végére érve<sup>424</sup> egy újabb paradigma dominál majd a nyugati társadalmakban: ebben az esetben vajon ehhez kell hozzáigazítani az optimális önfejlesztés távlati célját az evangéliumról tanúskodóknak?

Bár ezek a kérdések fontosak és indokoltak, jelen munkánkban szándékosan csak a leginkább kiemelt normativitás szempontjára koncentráltunk, mivel Fowler meglátásai ezen a ponton a leginkább ellentmondásosak. Ha feltesszük, hogy a hitfejlődési elméletnek mégis lehetnek normatív következményei, Osmer négylépéses körét szem előtt tartva Fowler teóriájának jogos helyet keresni a különféle gyakorlati teológiai szakterületeken belül. Nézzünk erre egy példát a legutolsóként tárgyalt, misszió-tanúskodás kontextusában!

---

<sup>424</sup> Többen felvetik azt a gondolatot, miszerint a posztmodern kor végéhez értünk és egy új korszak nyitányánál állunk, amit például *metamodern* kifejezéssel is illethetünk. Erről is ír többek között Siba Balázs egyik tanulmányában (Siba, 2019, 455-466.)

Úgy vélem, megmaradva az osmeri logikánál, az alábbi kérdéseket társíthatjuk az egyes hermeneutikai körökhöz:



*A misszió-tanúskodás hermeneutikai köre a fowleri hitfejlődési elmélet integrálásával*<sup>425</sup>

A hermeneutikai kör első kérdésében a posztmodern közegben tanúskodó személy egyszerűen deskriptív céllal kifejti hittapasztalatát, melyet a missziós tevékenység közben átélt, majd értelmezi azt. A normatív lépésben a már kifejtett és feldolgozott hittapasztalat a hitfejlődési elmélet által felvázolt perspektívába kerülhet, ahol – mint láthattuk a korábbiakban – a konjunktív-összekötő hit jelenik meg távlati célként. Ennek oka Fowler szerint is az, hogy ez a hitmód illeszthető a legjobban a jelenlegi posztmodern-szekuláris közeghez. A kérdés, melyre az evangéliumról tanúskodó választ keres, hogy a tanúként megélt és megértett tapasztalatok miként járulhatnak hozzá ahhoz, hogy *fokozzák* a tanúskodás hatékonyságát vagy a konjunktív-összekötő hitfázis felé *mozdítsák* a tanú hitstruktúráját? Az erre adott válasz után érkezhetünk el a pragmatikus dimenzióhoz, ahol kontextualizálni kell a normatívként megállapított következtetéseket, majd a kör ismét „újrakezdődik” az ezután frissen szerzett hittapasztalatok fényében.

Maradva fenti példánknál azt gondolom jól látható, hogy a normativitás és a hitfejlődés egy ilyen hipotetikus elrendezésben megférhet egymás mellett. A felelősség kérdése a misszióban

<sup>425</sup> Saját készítésű ábra.

véleményem szerint amúgy is megkerülhetetlen: a jó tanú még jobb tanú szeretne lenni. Ahogy *Herbert Kane* fogalmaz, a misszióknak két aspektusa van, az isteni és az emberi – az első kapcsán világosan tanít a Szentírás Isten szuverenitásáról, és ugyanilyen világosan beszél az ember felelősségéről is: a „két oldal” között pedig nem lehet konfliktus.<sup>426</sup> Az isteni szuverenitás része, hogy Isten maga megtestesült Krisztusban és felkínálta a megváltást. Jézus elsősorban nem azért jött el, hogy *prédikáljon* a megváltásról, hanem hogy *biztosítsa és bemutassa* azt, míg tanítványai elsődleges megbízása arról szólt, hogy *prédikálják és hirdessék* a megváltás üzenetét. Kiszélesítve a tanítványok körét azt kell mondanunk, az egyház korai története a misszió története: az üzenet proklamációja az egész egyházra bízott.<sup>427</sup> A tanúskodás tehát nem pusztán valamiféle „egyházi munka”, amit rezignáltan végrehajtunk, hanem eleve magában hordja a normatív megbízatást. Jól látja Goheen, amikor azt mondja, hogy „az egyház bizonyosan akkor követi Jézust, amikor a szavakat és a tetteket az Isten uralmáról tanúskodó misszióban elengedhetetlennek tartja.”<sup>428</sup>

A jó tanúskodás hiteles tanút igényel, a hitelességnek pedig részét képezheti a fentebb bemutatott hermeneutikai kör, valamint a tanúskodó erőfeszítései arra, hogy még hitelesebb és érettebb tanú legyen. Hiszen valahol ez keresztény életünk végső törekvése: hogy válaszoljunk Isten bennünket megszólító hívására. Ennek a reflektálásnak részét képezi, hogy tudatosítjuk: „ahogy az ismeretben, etikus értékítéletben és cselekvésben, úgy a hitben és elköteleződésben is lehet növekedni. (...) Ez a keresztyén spiritualitás útja és célja.”<sup>429</sup> A hitbeli növekedés, mint cél természetesen minden hívő számára nyitott lehetőség és kívánatos opció is egyben. Ám azt is ki kell emelnünk, ha valaki klerikális személyként konkrét funkciót lát el az egyházban – például lelkészként vagy hitoktatóként működik –, ez a felelőssége gyakorlatilag még inkább megkerülhetetlen. *Szabó Lajos* úgy fogalmaz, hogy a lelkészi hivatás gyakorlásában a személyiségnek nagyon fontos szerepe van, ezért „fejlődése és megerősödése a hivatás és a tisztség betöltésének minőségét alapjaiban befolyásolja.”<sup>430</sup> Szabó különösen kiemeli ezen a ponton a személyiség hitelességének és megbízhatóságának fejlesztését, amit specifikusan erre szolgáló alkalmakon és fórumokon keresztül kell biztosítani az egyház berkeiben.<sup>431</sup>

Úgy vélem, ha egyetértünk a gondolattal, miszerint fejlődünk és növekednünk kell életünk során, Fowler hitfejlődési meglátásait hatékonyan implementálhatjuk teológiai

<sup>426</sup> Kane, 1982, 96.

<sup>427</sup> Uo., 101-103.

<sup>428</sup> Goheen, 2014, 237.

<sup>429</sup> Pángyánszky-Siba-Szabóné, 2019, 67.

<sup>430</sup> Szabó, 2019, 387.

<sup>431</sup> Uo., 388.

gondolkodásunkba, konkrétan pedig a gyakorlati teológiai területek kontextusaiba. A fentebb bemutatott példa csupán illusztrációja volt annak, hogyan lehetséges a hitfejlődési elméletet felhasználni a missziológia kérdésében. Véleményem szerint végső konklúzióként megállapíthatjuk, hogy a fowleri elképzelések alkalmazása az egyes gyakorlati teológiai dimenziókban hozzásegíthet azok normatív jellegének kiemeléséhez.

## Konklúzió

Amikor az ember egy ehhez hasonló írásmű végére ér, az első ami talán élesen tudatosul benne, hogy csupán egy szöveget kell lezárnia, de magát a témát semmiképpen sem – annak ugyanis mindenképpen maradnak elvarratlan szálai, továbbgondolandó aspektusai, melyek jó értelemben mintegy kikényszerítik a kutatói elmélkedést. Fowler hitfejlődési elméletével kapcsolatban is éppen ez a helyzet, mégpedig álláspontom szerint csaknem minden szempontból. Alig van olyan szegmense, mely ne igényelné a további kutatást.

Munkám első részében a fowleri elmélet megszületéséről, hitfogalmáról és a tulajdonképpeni stádiumokról igyekeztem egy áttekintő képet nyújtani. Ahogy említettem, kiemelt szempontom volt ennél a szakasznál, hogy hagyjam magát az elméletalkotót beszélni, és az általa leírtak felhasználásával építsem fel a bemutatásra szánt teret. A második nagyobb fejezetben már a reflexiók következtek, melyek gyakorlatilag a fowleri paradigma minden markáns szegmense kapcsán értékes kritikákat fogalmaztak meg. A kritikák az elmülethez használt hitfogalmat, a kutatás metodikáját, valamint a hitfejlődés strukturális felépítését és a szekvenciálisságát érintették. Úgy gondolom, Fowler és kritikusi áttekintését követően megfogalmazhatunk bizonyos állításokat, melyek a következők:

- (1) Fowler hitfogalma meglehetősen diverz és szerteágazó, amire elfogadható magyarázat, hogy az elméletalkotó általános hitfejlődési paradigma megteremtésén fáradozott, így szükségyszerűség volt, hogy a hitet nem értelmezheti egyetlen vallási tradíciónak megfelelően. Ha azonban az *üdvözítő keresztény hitet* értjük kiinduló hitfogalomként, az leginkább egyetlen ponton módosíthatja az általános hitfogalomra vonatkozó látásmódunkat: a hit ebben az esetben isteni ajándék lesz és nem az ember természetes, veleszületett képessége. Ez a keresztény alapállás ugyanakkor nem zárja ki a hit fejlődését, ami Isten megismerésén, a bizalom megjelenésén és növekedésén alapszik. A keresztény hitet a Szentírás dinamikus és növekvő entitásként ábrázolja, az ajándék-jellege ezért sem zárja ki az ember felelősségét, hogy Isten segítségével a maga emberi lehetőségei latba vetése révén is gondoskodjon ennek a hitnek a fejlődéséről.
- (2) A fowleri kutatás mintavétele túlságosan szűk keresztmetszetről tanúskodik. A hitfogalom és a hitfejlődési kutatás lebonyolítása kérdésében talán nem túl nagy merészség kijelenteni, hogy az egyszerre kívánja meg az *újragondolást* és egy lehetséges *új kutatás* kivitelezését is. Ne feledkezzünk el arról, hogy Fowler tevékenysége és az annak háttérét képező felmérések sok évtizeddel ezelőtt zajlottak Amerikában, s ahogy láhattuk, többnyire katolikus-protestáns keresztények képezték a

mintavétel alapját. Meggyőződésem, hogy amennyiben szeretnénk a fowleri elméletet a jövőben is használni, egyre inkább elkerülhetetlen lesz egy friss szemléletmóddal, a kritikai reflexiók tudatában újragondolt hitfogalommal dolgozni, valamint egy olyan, lényegesen átfogóbb kutatási programot lebonyolítani, mely nem szorítkozik kifejezetten a keresztény háttérű emberek megszólítására, hanem vallásilag jóval nagyobb merítéssel rendelkezik. Egy ilyen elképzelt kutatás egyszerre lenne megvilágosító erejű Fowler eddigi meglátásainak validitását tekintve, valamint az általánosságra törekvő látásmód mellett olyan új kérdések felé is ajtót nyithatna, hogy az egyes vallási felfogások milyen karakterisztikus sajátosságokkal bírnak a hitfejlődés tekintetében, vagy éppen hogyan befolyásolja az adott társadalmi háttér az egyének hitfejlődésének preferenciáit. Azt gondolom, ma már nem elég a Fowlerrel kapcsolatos kritikákra pusztán az „írásztal mellől” válaszolni – a válaszok jó részének egy új kutatás lebonyolítás felől kellene érkeznie.

- (3) A hitfejlődési teória strukturáltsága és szekvenciálissága kapcsán megfogalmazott bírálatok fényében meglehetősen világossá vált az is, hogy Fowler megközelítése képes olyasféle mozgásra, mintha két pólus között próbálna dönten: valamikor normatív kijelentéseket tesz arról, hogy a későbbi hitfázisok jobbak a korábbiaknál, valamikor visszalép ennek kimondásától és nem tesz különbséget az egyes stádiumokat illetően. Véleményem szerint ez az ambivalencia egy határozottan érzékeny pont, amire az elméletalkotó nem kívánt mélységében reagálni. Ez a felismerés bennem is feszültséget okozott és úgy gondoltam, ha óvatosan is, de muszáj valamiképpen reagálnom. Részben ezzel is foglalkoztam munkám ötödik fejezetében.

A negyedik fejezetben igyekeztem megadni a szót olyan más elméletalkotóknak is, akik a maguk sajátos szemléletével közelítenek a hitfejlődés kérdéséhez. Ezek a látásmódok – mint Sam Keen, Heinz Streib vagy James Loder elméletei – hasonló pályagörbét írnak le, mint a fowleri teória, ám a normativitás felmerülő kérdésével ugyancsak nem foglalkoznak. Persze fontos meglátnunk, hogy a normativitás problémáját elsősorban a szigorú szekvenciálisság kényszeríti ki Fowlernél, míg az opponens megközelítések (például Streib hitstílusai) éppen ezt igyekeznek elkerülni. Ennek ellenére úgy gondolom, a kérdés mégis a felszínen marad. Hiszen végső soron minden hitfejlődési elmélet egymáshoz hasonló ívet követ, egy teljes életfolyamatot ír le, ezért természetes módon merül fel a kérdés, vajon törekedni kell-e az embernek, hogy ebben a folyamatban előrelépjen?

Munkám utolsó fejezetében abból a talán merésznek tűnő feltevésből indultam ki, hogy a hitfejlődési elméletet lehetséges valamiképpen összekötni a normativitással: amennyiben az osmeri hermeneutikai kört használható megközelítésnek fogadjuk el a gyakorlati teológiai kontextusban, a normativitás amúgy is előkerül annak egyik munkafeladataként. Kérdésként merült fel azonban, hogyan értsük a normativitást: egy kívülről érkező, etikai-jelleget is magán viselő elvárásként, amely szerint az ember helyesen dönt, ha szeretne a hitében fejlődni, vagy deskriptív normaként, melynek alapján a hitfejlődés a maga programja szerinti pályáíven halad, ezért elvárható az előrelépés. Fowlert áttkintve véleményem szerint az alábbiak kijelenthetők:

- (1) A hitfejlődés a strukturalista nézőpontok közé tartozik, melyek egy aktív szubjektum és egy változó környezet kölcsönhatásában szemlélve értelmezik a fejlődés folyamatait. Nincs tehát szó arról, hogy a fejlődés pusztán egy belülről vezérelt, automatikusan zajló folyamat lenne.
- (2) A hittel kapcsolatban mindenképp előtérbe kell juttatni a jó óvatosságot, azaz a kijelentéseket megfogalmazni azzal kapcsolatban, hogy a későbbi szakaszok jobbak a korábbiakhoz képest.
- (3) A cél nem a legmagasabb fejlődési szint elérése, hanem inkább az arra való törekvés, hogy az ember Istennel szinergikus összhangban együttműködjön. Az együttműködésben rejlő potencialitás erős motiváció és ösztönző lehet a hit fejlődésére.

A fenti pontok alapján nehéz más konklúzióra jutni, mint hogy bár explicit nem mondhatjuk a magasabb hitfejlődési szinteket „jobb hitnek” – ám kimondhatjuk, hogy az Istennel való együttműködés kívánatos cél, ami az embert végső soron a hitbeli fejlődés elősegítése felé mozdítja.

A fentiek tisztázása után, az így megépített keretben elhelyezve három választott gyakorlati teológiai terület kapcsán próbáltam olyasféle szemléletmódot felvázolni az attitűdök szintjén, ahol Fowler elmélete természetes módon implementálható, és az előrelépést, a normativitást, a fejlődést segíti. Azt gondolom, a három közül leginkább a poimenikai felvetéseim azok, melyek sokkal részletesebb elmélkedésre és önálló továbbgondolásra szorulnak. Amennyiben az itt hipotetikusán megfogalmazott *fejlesztő lelkigondozás* koncepciója életképes hajtásnak bizonyul, az a hitbeli fejlődés tekintetében nemcsak irányt mutathat, hanem akár használható eszközkészletet is jelenthet a lelkigondozás számára. Természetesen a fejlesztő lelkigondozás mibenétének végiggondolása, kidolgozása és alkalmazása egy másik kutatás és munka részét kell képezze, amire itt most nem volt lehetőségem. Mindazonáltal az utolsó fejezet felvetései és elképzelései arra is jók voltak, hogy óvatosan felvessék a gondolatot: jó dolog lehet, ha az ember hite fejlődik, s bár nem feladatunk egymás hitét minősíteni, az egyes hitfázisokat



méricskélteni és értékítéletet mondani mások hitstruktúrája felett – sőt, ez kerülendő –, mindez nem szükségképpen zárja ki, hogy a hitbeli fejlődést perspektívába helyezzük és kívánatos gyümölcsnek láttassuk Fowler segítségével.

Az óvatosság tehát feltétlenül indokolt, ezt magam is így gondolom. Ugyanakkor csak kellő mértékben: az eltúlzott óvatosság a kutatói innovativitás és perspektíva-tágítás, valamint az új lehetőségek felvetésének gátja is lehet, mely olykor elfojthat olyan lehetőségeket is, melyeket szükséges lenne tovább érlelni. Ha keresztény életünkre úgy tekintünk, mint amely állandó formálódás Krisztus képére, istenképűségünk ennek talaján állva pedig nemcsak állapot, hanem feladat is számunkra, a hitbeli fejlődés a Szentírás tanításainak fényében csaknem megkerülhetetlen életprogram lesz. Hiszen minek prédikáljuk Isten Igéjét, tanítjuk a keresőket Krisztus útjára vagy éppen lelkészeket, lelkigondozókat, hitoktatókat képzünk, ha nem azért, hogy a hitbeli érés és növekedés folyamatát serkentsük? Hitéletünk szinte minden szövete igencsak átitatott a fejlődés és a további kibontakozás potencialitásával, ami véleményem szerint a kihívásaival együtt sem valamiféle elhordozhatatlan teher, hanem valódi kaland és édes iga is egyben.

## Conclusion

The first thing that perhaps sharply comes to mind when someone gets to the end of a piece of writing like this is that only the text needs to be closed, but by no means the subject itself – as it has still got some loose ends, aspects to think about which in a positive sense, forces the researcher to reflect further on. In my point of view in almost every respect, this is also the case with Fowler's theory of faith development. There are hardly any segments that would not require further research.

In the first part of my work, I tried to provide an overview of the birth of Fowler's theory, the concept of faith, and the actual stages. As I mentioned, my main point at this stage was to let the theorist himself speak and to build up the space for presentation by using the thoughts expressed and described by him. The second major chapter was followed by reflections that made valuable critiques of virtually every distinct segment of the Fowler paradigm. Critiques concerned the concept of faith used in the theory, the methodology of research, and the structural arrangements and sequence of the development of faith. I think, after reviewing Fowler and his critics, we can make some statements that are as follows:

- (1) Fowler's concept of faith is quite diverse, which there is an acceptable explanation for, as it can be stated that the theorist made some effort to create a general paradigm of faith development, so it was necessary that faith would not be interpreted in accordance by a single religious tradition. However, if we understand *the saving Christian faith* as the initial concept of faith, it can change our view of the general concept of faith at one point: faith in this case will be a divine gift and not a natural, innate ability of man. This Christian certitude, however, does not preclude the development of faith, which is based on the knowledge of God, the appearance, and the growth of trust. The Christian faith is portrayed in Scripture as a dynamic and growing entity, and its gift nature does not, therefore, exclude man's responsibility to ensure the development of this faith through the use of human potential with God's help.
- (2) The cross-sectional analysis of sampling for Fowler's research is quite narrow. Concerning the concept of faith and the conduct of research on the development of faith, it is perhaps not too bold to say that it requires both *rethinking* and the completion of carrying out some possible *new research* at the same time. Let us remember that Fowler's work and the surveys that underlie the background of it, took place in America many decades ago, and as we have seen, mostly Catholic-Protestant Christians formed the basis of sampling. I am convinced that if we want to use Fowler's theory in the

future, it will be increasingly inevitable to work with a recent approach, a rethought concept of critical reflection, and a much more comprehensive research program that is not limited to addressing people with a Christian background, but rather has a much greater immersion in a religious sense. Such imaginary research would be both enlightening in terms of the validity of Fowler's views so far and, in addition to a universal perspective, it could give room to new questions about the characteristics of certain religious conceptions in terms of faith development or the question of how a given social background affects individuals' preferences for faith development. I don't really think it is enough nowadays to respond to the critiques of Fowler just by philosophizing – but rather much of the response should come from conducting some new research.

- (3) In the light of critiques about the structure and sequence of the theory of faith development, it has become quite clear that Fowler's approach is capable of moving between two poles: at some point, he makes normative statements that the later faith stages are better than the earlier ones, however, at some point he withdraws from making statements as before and makes no distinction as to the individual stages. In my opinion, this ambivalence is definitely a sensitive point to which the theorist did not want to react in depth. This recognition caused me tension as well and I thought even if I am careful, I have to react somehow. I dealt with this concept partly in the fifth chapter of my work.

In the fourth chapter, I also tried to give the floor to other theorists who approach the issue of faith development with their own specific perspectives. These viewpoints — like the theories of Sam Keen, Heinz Streib, or James Loder — describe a similar trajectory as Fowler's theory but do not address the emerging issue of normativeness either. Of course, it is important to see that the problem of normativeness is primarily driven by strict sequencing at Fowler, while this is precisely what opposing approaches (such as Streib's belief styles) seek to avoid. Nevertheless, I think the issue remains on the surface. After all, every theory of faith development follows a similar curve, describing an entire life process, so the question naturally arises as to whether one should strive to move forward in this process or not?

In the last chapter of my work, I proceeded from the perhaps seemingly bold assumption that the theory of faith development can be somehow linked to normativeness: if we accept the Osmer hermeneutic circle as an adaptable approach in the practical theological context, normativeness results as one of its tasks. However, the question arose, how we should understand normativeness: as an outside expectation, including the ethical nature, according to

which one makes the right decision if one wants to develop in one's faith, or as a descriptive norm, on the basis of which the development of faith is progressing according to the path of its own process, therefore progress can be expected. Looking at Fowler, I think the following can be said:

(1) The development of faith is one of the structuralist perspectives that interpret the processes of development in the interaction of an active subject and a changing environment. So there is no question that the development would be merely an internally driven, automatic process.

(2) Above all, it is good to make cautious statements about faith that the later stages are better than the previous ones.

(3) The goal is not to reach the highest level of development, but rather to strive to work in synergy with God. The potential of collaboration can be a strong motivator and stimulus for the development of faith.

Based on the above points, it is difficult to come to a different conclusion than that although we cannot explicitly call higher levels of faith development “better faith”, cooperation with God is a desirable goal that ultimately moves one toward advancing faith.

After clarifying the above, placed in the framework thus constructed, I tried to outline a three-pronged approach to the field of perspectives at the level of attitudes, where Fowler's theory can be implemented naturally and promotes progress, normativeness, and development. Of the three, I think my poimenic suggestions are the ones that need much more detailed reflection and thought. If the concept of *developmental pastoral care* hypothetically formulated here proves to be a viable effect, it may not only show the direction in the development of faith but may even be a usable set of tools for pastoral care. Of course, thinking about, developing, and applying what developer pastoral care should be part of another piece of research and work that I haven't had the opportunity to do here now. However, the suggestions and ideas in the last chapter were also good for raising the idea cautiously: it can be a good thing for one's faith to develop, and while it is not our job to qualify each other's faith, measure each phase of faith and judge the others' structure of faith – in fact, this should be avoided – this does not necessarily preclude putting faith development into perspective and seeing it as a desirable fruit with the help of Fowler.

So caution is absolutely justified, and I personally think the same. At the same time, it is only sufficient to some extent: excessive caution can be a barrier to researcher innovation and broadening perspectives, as well as to opportunities that would need to be further matured. If

we view our Christian life as a constant formation in the image of Christ, and our divinity based on it is not only a condition but also a task for us, the development of faith will be an almost inevitable process of life in the light of the teachings of the Scripture. For what reason do we preach the Word of God, teach seekers the way of Christ, or train pastors, teachers of the faith, if not to stimulate the process of maturing and growing in faith? Almost every part of our faith is pervaded with the potential for development and further unfolding, which, in my opinion, is not some kind of unbearable burden, but also a real adventure and a sweet yoke.

## Felhasznált irodalom

Aebli, Hans: *Development as Construction: Nature and Psychological and Social Context of Genetic Constructions*, in: *Piaget Today* (Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Hove, 1987)

Adams, Jay E.: *A Theology of Christian Counseling* (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1979)

Aden, LeRoy: *Faith and the Developmental Cycle*, in: *Pastoral Psychology* (Vol 24., Nr. 3., 1976 tavaszi lapszám)

Alexander, T. Desmond – Baker, David W. (szerk.): *Dictionary of the Old Testament (Pentateuch)* (InterVarsity Press, Downers Grove, 2003)

Armstrong, Steven J. – Fukami, Cynthia V.: *The SAGE Handbook of Management Learning, Education and Development* (SAGE Publications Ltd., London, 2009)

Astley, Jeff –Francis, Leslie (szerk.): *Christian Perspectives on Faith Development* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992)

Atkinson-Hilgard: *Pszichológia (harmadik kiadás)* (Osiris kiadó, Budapest, 2005)

Avery, William O.: *A Lutheran Examines James W. Fowler*, in: *Christian Perspectives on Faith Development* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992)

Barth Károly: *Kis dogmatika* (Országos Református Missziói Munkaközösség, Budapest, é.n.)

Barr, James: *Fundamentalizmus* (Luther Kiadó, Budapest, 2019)

Barnes, Michael: *Stages of Authority: Küng vs. the Vatican in Fowler's Categories*, in: *Theology & Authority* (Hendrickson Publishers, Peabody, 1987)

Bauckham, Richard: *Bible and Mission* (Baker Academic, Grand Rapids, 2003)

Benkő Antal: *A személyiség erkölcsi és vallási fejlődése*, in: Horváth-Szabó Katalin (szerk.) *Lélekvilág* (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 1998)

Bernáth Á. – Orosz M. – Radek T. – Rácz G. – Tőkei É.: *Irodalom, irodalomtudomány, irodalmi szövegelemzés* (Bölcsész Konzorcium, Budapest, 2006)

Berne, Eric: *Games People Play* (Grove Press, New York, 1964)

Bitzer, Lloyd L.: *The Rhetorical Situation*, in *Contemporary Rhetorical Theory: a reader*, in: *Philosophy and Rhetoric* (The Guilford Press, n.a., 1999)

Bok, Sissela: *Lying – Moral Choice in Public and Private Life* (Vintage Books, New York, 1979)

Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban* (Osiris Kiadó, Budapest, 1997)

Bolt, John (szerk.): *The J.H. Bavinck Reader* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2013)

Boross Géza: *Hogyan prédikáljunk ma?* (A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1986)

Bosch, David J.: *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (20. kiadás) (Orbis Books, New York, 2011)

Brelsford, Theodore: *In Memoriam: James Fowler, III (October 12, 1940 –October 16, 2015)*, in: *Religious Education* vol.111 (Religious Education Association, h.n., 2016)

Brenner, David: *Strategic Pastoral Counseling* (Baker Academic, Grand Rapids, 2003)

Broughton, John M.: *The Political Psychology of Faith Development Theory* (in: Faith Development and Fowler, Religious Education Press, Birmingham, 1986)

Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája* (Osiris Kiadó, Budapest, 2003)

Bütösi János, dr: *Missziológia, mint teológiai tudomány* (Bütösi Missziói Alapítvány és Debreceni Református Kollégium, Debrecen, 1999)

Chamberlain, Gary: *Faith as knowing: a study of the epistemology in faith development theory* (Ilf Review, 38 no 2., 1981)

Chamberlain, Gary L.: *Faith Development and Campus Ministry*, in: Christian Perspectives on Faith Development (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992)

Charles, Stewart: *Mid-Life Crisis from a Faith Perspective*, in: Quarterly Review (Fall 1982, Vol 2. No 3.)

Clinebell, Howard: *Basic Types of Pastoral Counseling* (Abingdon Press, Abingdon, 1966)

Clinebell, Howard: *Growth Counseling* (Abingdon, Nashville, 1979)

Cole, Michael – Cole, Sheila R.: *Fejlődéslélektan* (Osiris Kiadó, Budapest, 2006)

Collins, Gary: *Christian Counseling* (Thomas Nelson Publishing, Nashville, 2007)

Csányi Vilmos-Tóth Balázs: *Hiedelmeink* (Libri Kiadó, h.n., 2017)

Dionne, E.J. jr – Cromartie, Micahel: *Introduction: Modernist, Orthodox, or Flexidox? Why the Culture War Debate Endures*, in: Is There a Culture War? (Pew Research Center-Brookings Institution Press, Washington D.C., 2006)



Diósi Dávid: *Posztmodern vallásosság?*, in: *Vigilia* (2011/10)

Douglas, Jack D.: *Investigative Social Research* (Sage Publications, Beverly Hills - London, 1976)

Downs, Perry G.: *The Power of Fowler*, in: *Nurture That is Christian* (Bridget Point Book, Wheaton, 1995)

Dykstra, Craig – Parks, Sharon (szerk.): *Faith Development and Fowler* (Religious Education Press, Birmingham, 1986)

Dykstra, Craig: *What is Faith? An Experiment in the Hypothetical Mode* (in: *Faith Development and Fowler* (Religious Education Press, Birmingham, 1986)

Dykstra, Craig: *Transformation in Faith and Morals*, in: *Theology Today*, 39 no 1. 1982 április

Ehrman, Bart D.: *The Triumph of Christianity* (Simon & Schuster, New York, 2018)

Erikson, Erik H.: *Identity and the Life Cycle* (W.W. Norton & Company, New York, 1994)

Erikson, Erik H.: *Toys and Reasons* (W.W. Norton & Company, Toronto, 1977)

Fernhout, J. Harry: *Where Is Faith? Searching for the Core of the Cube* (in: *Faith Development and Fowler* (Religious Education Press, Birmingham, 1986)

Fisher, Walter R.: *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action* (University of South Carolina Press, Columbia, 1987)

Fodorné Nagy Sarolta: *A katechézis kommunikációs problémái* (A Magyarországi Reformtus Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1996)

Fodor Zsófia: *Vallásosság a posztmodernben*, in: *Vallástudományi Szemle* (2015/2)

Fowler, James: *Becoming Adult, Becoming Christian* (Harper&Row Publishers, San Francisco, 1984)

Fowler, James: *Dialog Toward a Future in Faith Development Studies*, in: Faith Development and Fowler (Religious Education Press, Birmingham, 1986)

Fowler, James: *Faith development and pastoral care* (Fortress Press, Philadelphia, 1987)

Fowler, James: *Faith and the Structuring of Meaning*, in: Faith Development and Fowler (Religious Education Press, Birmingham, 1986)

Fowler, James: *Faith Development at 30: Naming the Challenges of Faith in a New Millenium*, in: Religious Education vol. 99 (Religious Education Association, h.n., 2004)

Fowler, James: *Faith Development Theory and the Challenges of Practical Theology*, in: Developing a Public Faith (Chalice Press, St. Louis, 2003)

Fowler, James: *Faith Development Theory and the Postmodern Challenges*, in: The International Journal for the Psychology of Religion (Lawrence Erlbaum Associates, h.n., 2001)

Fowler, James: *Faithful Change* (Abingdon Press, Nashville, 1996)

Fowler, James: *Faith, liberation and human development*, in: Christian Perspectives on Faith Development (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992)

Fowler, James: *Stages of faith* (Harper One, New York, 1995, eredeti kiadás: 1981)

Fowler, James – Keen, Sam: *Life Maps (Conversations on the Journey of Faith)* (Word Books Publishers, Waco, 1979)

Fowler, James: *Weaving the New Creation* (Harper San Francisco, San Francisco, 1991)

Ganzevoort, R. Ruard – Roeland, Johan H.: *Lived Religion – the Praxis of Practical Theology*, in: International Journal of Practical Theology, 18(1), 2014

Gorman, Margaret: *Moral and faith development in seventeen-year-old students* (in: Religious Education, Vol LXXII No 5., 1977 szeptember-október)

Glaserapp, Helmuth von: *Az öt világvallás* (Akkord Kiadó, Törökbálint, 2012)

Goheen, Michael W.: *Introducing Christian Mission Today* (IVP Academic, Downers Grove, 2014)

Görföl Tibor – Máté-Tóth András (szerk.): *Világvallások (Akadémiai Lexikonok)* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009)

Green, Joel B. – McKnight, Scot – Marshall, I. Howard (szerk.): *Dictionary of Jesus and the Gospels* (InterVarsity Press, Downers Grove, 1992)

Griffin, Em: *A First Look at Communication Theory* (8.kiadás, McGraw-Hill, New York, 2012)

Grudem, Wayne: *Systematic Theolog* (Zondervan Academic, Grand Rapids, 2000)

Guin, Ursula K. Le: *The Language of the Night* (Harper Perennial, New York, 1993)

Gyökössy Endre: *Magunkról magunknak* (Szent Gellért Kiadó és Nyomda, Budapest, n.a., 10. kiadás)

Hand, Quentin L.: *Pastoral Counseling as Theological Practice*, in: The Journal of Pastoral Care, 1978. június, Vol. XXXII, No. 2.

Hawthorne, Gerald F. – Martin, Ralph P. – Reid, Daniel G. (szerk.): *Dictionary of Paul and his Letters* (InterVarsity Press, Downers Grove, 1993)

Heywood, David: *Faith Development Theory: a case for paradigm change*, in: Journal of Beliefs & Values, 2008. december, Vol. 29

Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Lélekvilág* (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 1998)

Howard, G.J.: *Creativity in Preaching* (Ministry Resources Library, Michigan, 1987)

Hunter, James Davidson: *The Enduring Culture War*, in: *Is There a Culture War?* (Pew Research Center – Brookings Institution Press, Washington D.C., 2006)

Hunter, James Davidson – Wolfe, Alan: *Is There a Culture War?* (Pew Research Center – Brookings Institution Press, Washington D.C., 2006)

Inhelder, Bärbel – Caprona, Denys de – Cornu-Wells, Angela (szerk.): *Piaget Today* (Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Hove, 1987)

Jacobsen, Anders-Christian: *Religion and Normativity Vol I.* (Aarhus University Press, Langelandsgade, 2009)

James, William: *Varieties of Religious Experience (Centenary Edition)* (Routledge, London, 2004)

Jardene, Marlene M – Viljoen, Henning G.: *Fowler's Theory of Faith Development: An Evaluative Discussion*, in: *Religious Education* vol. 87 (Religious Education Association, h.n., 1992)

Jung, C. G.: *A személyiség fejlődése* (Scolar Kiadó, Budapest, 2008)

Kane, J. Herbert: *Understanding Christian Missions* (Baker Book House, Grand Rapids, 1982)

Kálvin János: *Institutio I.* (Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2014)

Kegan, Robert: *The Evolving Self (Problem and Process of Human Development)* (Harvard University Press, Cambridge, 1982)

Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Hagyomány, identitás, történelem* (Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetének Reformáció Öröksége Műhelye – Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, Budapest, 2019)

Kolb, Alice Y. – Kolb, David A.: *Experiential Learning Theory: A Dynamic, Holistic Approach to Management Learning, Education and Development*, in: *The SAGE Handbook of Management Learning, Education and Development* (SAGE Publications Ltd., London, 2009)

Langmead, Ross: *What is Missiology?*, in: *Missiology: an International Review*, 42(1)

Levinson, Daniel J.: *The Season's of a Man's Life* (Ballantine Book, New York, 1978)

Loder, James E. – Fowler, James W.: *Conversations on Fowler's Stages of Faith and Loder's The Transforming Moment*, in: *Religious Education* (Vol 77., No 2., 1962)

Loder, James E.: *The Logic of the Spirit* (Jossey-Bass, San Francisco, 1998)

Longman, Tremper III.: *How to Read Exodus* (IVP Academic, Downers Grove, 2009)

Martinson, R.: *Growth Counseling: Hope Centered Methods of Actualizing Human Wholeness* (recenzió), in: *Word & World* (1 no 2 Spr, 1981)

McDargh, John: *Faith Development Theory at Ten Years*, in: *Religious Studies Review* vol 10. (Wiley-Blackwell, Houston, 1984)

McLean, Stuart D.: *Basic Sources and New Possibilities: H. Richard Niebuhr's Influence on Faith Development Theory*, in: *Faith Development and Fowler* (Religious Education Press, Birmingham, 1986)

Mickey, Paul A.: *Growth Counseling* (recenzió), in: *Theology Today* (37 no 2 Jul, 1980)

Miller, Patricia H.: *Theories of developmental psychology* (Worth Publishers, New York, 2011, 5. kiadás)

Nelson, C. Ellis: *Does Faith Develop? An Evaluation of Fowler's Position*, in: *Christian Perspectives on Faith Development* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992)

Nelson, C. Ellis – Aleshire, Daniel: *Research in Faith Development*, in: *Faith Development and Fowler* (Religious Education Press, Birmingham, 1986)

Nelson, James M.: *Psychology, Religion and Spirituality* (Springer, New York, n.a.)

Németh Dávid: *Hit és nevelés* (Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2002)

Németh Dávid: *Isten munkája és az ember lehetőségei a lelkigondozásban* (Kálvin Kiadó, Budapest, 1993)

Németh Dávid: *Pasztorálanthropológia* (Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012)

Németh Dávid: *Vallásdidaktika* (Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2017)

Niebuhr, H. Richard: *Radical Monotheism and Western Culture* (Westminster/John Knox Press, Louisville, 1993 (eredeti kiadás: 1960))

Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus* (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986)

Noam, G. G.: *Beyond Freud and Piaget – Biographical Worlds – Interpersonal Self*, in: *The Moral Domain* (Cambridge, MIT Press, 1990)

Ortutay Gyula (szerk.): *Hiedelem*, <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/2-1304.html>, letöltés ideje: 2019.03.04.

Osborne, Grant R.: *The Hermeneutical Spiral* (IVP Academic, Downers Grove, 2006)

Oser, Fritz K. – Fetz, Reto Luzius – Reich, K. Helmut – Valentin, Peter: *Religious judgement and religious worldview: Theoretical relationship and empirical findings*, in: *Archive for the Psychology of Religion*, Vol. 25 (2003)

Osmer, Richard: *Practical Theology – An Introduction* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2008)

Osmer, Richard R. – Schweitzer, Friedrich L.: *Developing a Public Faith* (Chalice Press, St. Louis, 2003)

Osmer, Richard R. – Schweitzer, Friedrich L.: *Introduction*, in: *Developing a Public Faith* (Chalice Press, St. Louis, 2003)

Otto, Rudolf: *The Idea of the Holy* (Oxford University Press, London, 1952)

Pannenberg, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983)

Parker, Stephen: *Measuring Faith Development*, in: *Journal of Psychology and Theology* vol. 34 (Rosemead School of Psychology, California, 2006)

Parks, Sharon: *Faith Development in a Changing World*, in: *Christian Perspectives on Faith Development* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992)

Parks, Sharon: *Young adult faith development: teaching in the context of theological education*, in: *Christian Perspectives on Faith Development* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992)

Paul Jones, Timothy: *The Basis of James W. Fowler's Understanding of Faith in the Research of Wilfred Cantwell Smith: an Examination from an Evangelical Perspective*, in: *Religious Education* (Vol 99. No.4., 2004)

Pángyánszky Ágnes – Siba Balázs – Szabóné László Lilla: *A gyülekezetpedagógia mai kihívásai*, in: Együtt a hit útján (Kálvin Kiadó, Budapest, 2019)

Penaskovic, Richard: *Theology & Authority* (Hendrickson Publishers, Peabody, 1987)

Penner, Peter: *Missional Hermeneutics*, in: Acta Missiologiae (Vol 4., Central and Eastern European Association for Mission Studies, Budapest, 2015)

Perry, William G., jr: *Forms of Ethical and Intellectual Development in the College Years: A Scheme* (Jossey-Bass, San Francisco, 1999)

Pető Bertalan (szerk.): *A posztmodern* (2. kiadás, Platon, Budapest, 1996)

Piaget, Jean: *Structuralism* (Basic Books, New York, 1970)

Pollmann, Karla: *Normativity, Ideology and Reception in Pagan and Christian Antiquity: Some Observations*, in: Religion and Normativity Vol I. (Aarhus University Press, Langelandsgade, 2009)

Powell, James N.: *Postmodernism for Beginners* (Writers and Readers Inc, New York, 1998)

Rácsok Gabriella: *Posztmodern vallásosság és médiateltetés*, in: Sárospataki Füzetek (Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak, 2010/3)

Reich, K. Helmut: *Cognitive-Developmental Approaches to Religiousness: Which Version for Which Purpose?*, in: The International Journal for the Psychology of Religion, 3(3) (Lawrence Erlbaum Associates, n.a., 1993)

Rich, John Martin – DeVitis, Joseph: *Theories of Moral Development* (Charles C. Thomas Publisher, Springfield, 1985)

Ricoeur, Paul: *The Symbolism of Evil* (Beacon Press, Boston, 1967)



Rizzuto, Ana-Maria: *The Birth of the Living God* (The University of Chicago Press, Chicago-London, 1979)

Roelofsma, Peter H.M.P. – Corveleyn, Jozef – Van Saane, Jacoba Wilhelmina: *One Hundred Years of Psychology of Religion: Issues and Trends in a Century Long Quest* (Free University Press, Amsterdam, 2003)

Rogers, Carl R.: *A way of being* (Houghton Mifflin Company, New York, 1995, eredeti kiadás: 1980)

Royce, Joshiah: *The Philosophy of Loyalty*, Digitális kiadás, Amazon.com, 2013, eredeti kiadás: 1908)

Rowatt, Wade: *Growth Counseling* (recenzió), in: *Review & Expositor* (77 no 1 Wint, 1980)

Schleiermacher, Friedrich, dr.: *Brief Outline of the Study of Theology* (T & T Clark, Edinburgh, 1850)

Schneider, Carl D.: *Faith Development and Pastoral Diagnosis*, in: *Faith Development and Fowler* (Religious Education Press, Birmingham, 1986)

Schweitzer, Friedrich: *Vallás és életút* (Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1999)

Shulik, Richard N.: *Faith Development in older adults* (in: *Christian Perspectives on Faith Development*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992)

Siba Balázs: *Isten és élettörténet (disszertáció)* (n.a., Budapest, 2008)

Siba Balázs: *Metamodern egyetem? A keresztény világszemlélet lehetséges helye a tudományegyetemen*, in: *Hagyomány, identitás, történelem* (Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetének Reformáció Öröksége Műhelye – Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, Budapest, 2019)

Siba Balázs – Szabóné László Lilla – Pángyánszky Ágnes (szerk.): *Együtt a hit útján* (Kálvin Kiadó, Budapest, 2019)

Sitku Tibor: *A protestáns lelkigondozás Magyarországon a 20. század második felében*, in: Pünkösdi.Ma (Pünkösdi Teológiai Főiskola, Budapest, 2015 / 2)

Smith, Wilfred Cantwell: *The Meaning and End of Religion* (Mentor Books, New York, 1964)

Spilka, Bernard – Hood, Ralph W., jr. – Hunsberger, Bruce – Gorsuch Richard: *The Psychology of Religion* (The Guilford Press, New York – London, 2003)

Stern, Daniel N.: *The Interpersonal World of the Infant* (Karnac Books, London, 1998)

Stott, John: *Hiszek az igehirdetésben* (Harmat Kiadó, Budapest, 1992)

Streib, Heinz: *Faith Development Theory Revisited*, in: *The International Journal for the Psychology of Religion* (n.a., Lawrence Erlbaum Associates, 2001)

Streib, Heinz: *Faith Development Research at Twenty Years*, in: *Developing a Public Faith* (Chalice Press, St. Louis, 2003)

Streib, Heinz: *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narrative in Faith Development Theory* (Peter Lang, Frankfurt am Main, 1991)

Streib, Heinz: *Religious Development: The Current Formulation of a Structural-Developmental Perspective* (diasor), <https://pub.uni-bielefeld.de/record/2943780>, letöltés ideje: 2020.07.13.

Streib, Heinz: *Variety and Complexity of Religious Development: Perspectives for the 21st Century*, in: *One Hundred Years of Psychology of Religion, Issues and Trends in a Century Long Quest* (Free University Press, Amsterdam, 2003)

Stokes, Kenneth: *Faith is a Verb* (Twenty-Third Publications, Connecticut, 1989)

Studzinski, Raymond: *Spiritual Direction and Midlife Development* (Loyola University Press, Chicago, 1985)

Szabó B. András: *Szót kaptam*, in: *A közösségépítő lelkész* (Luther Kiadó, Budapest, 2010)

Szabó Lajos (szerk.): *A közösségépítő lelkész* (Luther Kiadó, Budapest, 2010)

Szabó Lajos: *Tanítvánnyá tétel*, in: *Együtt a hit útján* (Kálvin Kiadó, Budapest, 2019)

Sz.n.: *Coincidentia oppositorum* szócikk,

<http://lexikon.katolikus.hu/C/coincidentia%20oppositorum.html>, letöltés ideje: 2018.04.05.

Taylor, Charles: *A Secular Age* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007)

Thomas, R. Murray: *Counseling and Life-Span Development* (Sage Publications, Newbury Park, 1990)

Thurneysen, Eduárd: *A lelkigondozás tana* (Református Konvent Sajtóosztálya, Budapest, 1950)

Tillich, Paul: *Dynamics of Faith* (Harper & Row Publishers, New York, 1958)

Vanyó László (ford.): *Jeruzslemi Szent Kürillosz összes művei* (Szent István Társulat, Budapest, 2006)

Ward, Pete: *Introducing Practical Theology: Mission, Ministry, and the Life of the Church* (Baker Academic, Grand Rapids, 2017)

Webster, Derek H.: *James Fowler's Theory of Faith Development*, in: *Christian Perspectives on Faith Development* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992)

Weiß, Helmut: *Lelkigondozás, szupervízió, pasztorálpszichológia* (Exit Kiadó, Kolozsvár, 2011)

Werbick, Jürgen: *Prolegomena*, in: A dogmatika kézikönyve (Vigilia, Budapest, 1996)

Wilhoit, James C. – Dettoni, John M. (szerk.): *Nurture That is Christian* (Bridge Point Book, Wheaton, 1995)

Winnicott, D.W. : *Transitional Objects and Transitional Phenomena – a Study of the First Not-Me Possession*, in: International Journal of Psycho-Analysis (1953, 34. szám)

Wren, Thomas (szerk.): *The Moral Domain* (Cambridge, MIT Press, 1990)

Wright, Christopher J.H.: *The Mission of God* (IVP Academic, Downers Grove, 2006)

Wulff, David M.: *On the Origins and Goals of Religious Development*, in: The International Journal for the Psychology of Religion (3(3)), 1993

## 1. Függelék: a hitfejlődési interjú kérdéssora

Ahogy a dolgozattól már kiderült, Fowler és kutató munkatársai személyes interjúkat készítettek, melyek a hitfejlődési interjú négy szegmensre bontott kérdéssora alapján formálódtak. Ez a kérdéssor megtalálható Fowler könyvében<sup>432</sup> és a következőképpen épül fel:

### Első rész: Életkörülmények

1. Tényadatok:
  - a. születési hely és idő
  - b. testvérek száma és életkora
  - c. szülők / gondviselők foglalkozása
  - d. nemzeti, etnikai és vallási hovatartozás meghatározása
  - e. társadalmi osztály meghatározása, családi eredete és mai helyzete
2. Az életút legfontosabb szakaszainak megnevezése, melyeket markánsabb tapasztalatok és/vagy változások határolnak; „fordulópontok” vagy általános körülmények jellemeznek.
3. Az életút folyamának, az alany érzelmvilágának és gondolkodásmódjának megértése érdekében mely személyekről és tapasztalatokról szükséges még tudni?
4. Gondoljon önmagára jelen helyzetében: mi adja most az élete értelmét? Mi az, amiért úgy érzi, érdemes élnie?

### Második rész: Életformáló kapcsolatok és tapasztalatok

1. Jelenleg mely kapcsolatait véli a legfontosabbnak az életében? (Például a bizalmas, a családi vagy munkakapcsolatok...)
2. Említette / nem említette az édesapját a fontos kapcsolatok tárgyalásakor. Amikor rá gondol, mint aki jelen volt az Ön gyermekkor alatt, mi az ami kiemelkedő jelentőségű vele kapcsolatban? Mit dolgozott? Mi érdekelte igazán? Vallásos személy volt? Fejtse ki válaszait!  
Amikor édesanyjára gondol... *(a kérdéssor az előzővel megegyező)*  
Meváltozott a véleménye szüleiéről azóta, hogy Ön gyermek volt? Ha igen, hogyan?
3. Vannak más személyek, akik a korábbi időszakokban vagy a jelenben fontos szerepet játszottak / játszanak az Ön életszemléletének formálásában?
4. Megélt veszteségeket, szenvedést vagy kríziseket, amelyek különleges módon megváltoztatták vagy „színesítették” az életét?

---

<sup>432</sup> Fowler, 1995, 310-312.

5. Előfordultak az életét formáló örömteli, eksztatikus csúcspontok vagy áttörések? (Pl. a természeti környezetében, a szexuális tapasztalataiban vagy valamilyen inspiráló jelenség miatt, esetleg a kommunikációban...)
6. Mely dolgok számítottak tiltottnak korábbi életében? Hogyan élt együtt vagy ezeken a tabukon kívül? El tudja magyarázni hogyan változott meg ezeknek a tabuknak a helyzete? Mely dolgok számítanak most tabunak?
7. Milyen tapasztalatok erősítették meg az élet értelmének jelentését az Ön számára? Milyen tapasztalatok voltak, melyek megzavarták vagy megrázták az Ön számára azt, amit az élet értelmének gondol?

### **Harmadik rész: Jelenlegi értékek és elköteleződések**

1. Nevezze meg azokat a hitnézeteket, értékeket vagy attitűdöket, melyek a legfontosabb irányelveknek bizonyulnak az Ön életében!
2. Mi a célja az emberi életnek?
3. Úgy véli, hogy az életre vonatkozó egyes megközelítések „igazabbak” vagy jobbak, mint mások? Vannak olyan hitek vagy értékek, melyeket a legtöbb vagy minden embernek megtartania és megtennie kellene?
4. Vannak olyan szimbólumok, képek vagy rítusok, melyek fontosak az Ön számára?
5. Mely csoportok vagy kapcsolatok a legfontosabbak, mint amelyek támogatják az Ön értékeit és hitnézeteit?
6. A korábbiakban megnevezett olyan hitnézeteket és értékeket, melyek fontossá váltak az Ön számára! Mennyire fontosak? Milyen módon mutatkoznak meg ezek a hitek és értékek az életében? Tudna adni néhány különleges példát, hogyan és mikor fejtik ki hatásukat? (Pl. krízisidőszakban, döntések során, csoportokhoz kapcsolódóan, bizonyos okok mentén, kockázatos vagy költséges elköteleződések során, stb...)
7. Amikor fontos választás előtt áll vagy döntést kell hoznia az életére nézve, hogyan jár el a döntéshozatal tekintetében? Mondjon példát!
8. Az emberi élet számára létezik egy terv? Személyesen vagy mint emberi faj determináltak vagy érintettek vagyunk az életünkben egy emberi irányításon túli erő által?
9. Amikor az élet csüggesztőnek és reménytelennek tűnik, mi tartja fenn vagy újítja meg Ön számára a reményt? Mondjon példát!
10. Amikor a jövőre gondol, mi tölti el aggodalommal vagy nyugtalansággal (önmaga vagy szerettei kapcsán; a társadalom vagy az intézmények kapcsán; a világ kapcsán)?

11. Mit jelent a halál az Ön számára? Mi történik velünk, amikor meghalunk?
12. Miért szenvednek egyes emberek vagy csoportok jobban másoknál?
13. Sokan úgy hiszik, mindig lesznek velünk szegények és az élet általában erőfeszítéseik szerint jutalmazza az embereket. Mit gondol erről a kijelentésről?
14. Úgy véli, az emberi élet ezen a bolygón a végtelenségig tart majd vagy Ön szerint egyszer véget fog érni?

#### **Negyedik rész: Vallás**

1. Voltak / vannak Önnek fontos vallásos tapasztalatai?
2. Milyen érzései vannak, amikor Istenre gondol?
3. Önmagát vallásos személynek tartja?
4. Amikor imádkozik, érzése szerint mi történik közben?
5. Úgy véli a vallási nézetei igazak? Milyen értelemben? Az Önétől eltérő vallási hagyományok is igaznak nevezhetők?
6. Mi a bűn? Hogyan változtak az érzései ezzel kapcsolatban? Hogyan érzett vagy gondolkodott a bűnről gyermekként, serdülőként és ezt követően?
7. Sokan úgy vélik, vallás nélkül az erkölcs összeomlik. Mit gondol ezzel kapcsolatban?
8. Hol érzed változást, növekedést, küzdelmet vagy harcot a kétséggel jelenleg az életében? Hol van ennek egyre inkább szerepe?
9. Milyen az elképzelése az érett hitről?

## 2. Függelék: Az interjú feldolgozásának módszere

A Fowler kutatásai során elkészített interjúkat természetesen fel is kellett dolgozni. A most következőkben a feldolgozást segítő kézikönyv módszertant tartalmazó részének fordítását közlöm, melyből jól kivehetők azok a megoldások, ahogyan az elkészült interjúkat a kutatók értelmezték és katalogizálták.

### A szempontok megértése

Ha a jelen kézikönyvben bemutatott eljárásokkal szeretnénk lefolytatni és kódolni egy hitfejlődési interjút, ehhez feltétlenül ismernünk kell a hitfejlődés elméletét – ahogy ezt a korábbiakban már említettük. Annak, aki az interjút kódolni kívánja, ajánljuk, hogy olvassa el James W. Fowler „*Stages of Faith*”-c. művének első öt fejezetét, valamint a tizenötödik fejezettől a huszonharmadik fejezetig tartó részeket. A kódolási eljárás a Hitfejlődési Projekt keretében 1972-1980 között végzett munkán, illetve Fowler ebből szerzett tapasztalatain alapszik. A Hitfejlődés-kutatási Kézikönyv harmadik kiadása erre az alaplámpára épül, de ahogy az előzőekben körvonalaztuk, célszerű kiemelt figyelmet fordítani a szempontok átfogó, közös értékére is.

A hitfejlődési interjú kódolásának elsajátításához kulcsfontosságú, hogy megtanuljunk strukturális szempontok szerint gondolkodni. A struktúra itt olyan mentális folyamatokként definiálható, amelyek alapja a tartalom. A hitfejlődési interjú során az interjúalany kérdésekre adott válaszainak tartalmában nem annyira a „mi?”, hanem a „hogyan?” és „miért?” a lényeg. Ezek a struktúrára utalnak. A struktúrák azon kognitív és érzelmi műveletek mintái, amelyek segítségével a tartalmakat megérthetjük, elsajátítjuk, manipuláljuk, kifejezésre juttatjuk, és átalakítjuk. A jelentéstulajdonítás struktúrái ebben az értelemben nem nyilvánulnak meg közvetlenül, azokat az interjúalany válaszaiból feltárt gondolkodási folyamatok elemzése alapján kell kikövetkeztetnünk. Mivel a jelentésalkotó struktúrákat nem lehet közvetlenül megfigyelni, ezeket aszerint kell meghatároznunk, hogy az alany hogyan "működik" az egyes tartalmi területeken. A hit hét aspektusa így olyan ablakokat jelképez, amelyeken keresztül láthatóvá válnak a konkrét tartalmakat hordozó területek, és amelyekre vonatkozóan a jelentésalkotó műveletek eltérőek lehetnek.

Mindazonáltal van egy dialektikus feszültség abban, hogy a hitet mint egészet vizsgáljuk, illetve annak az egyes alkotórészeit szemléljük. Ez akkor kerül elő az interjúban, amikor valaki olyan válaszokkal találkozunk, amelyeket több szempontból is tud kódolni. Hogyan lehet az aspektusokat egyértelműen megkülönböztetni egymástól? Hogy ez milyen mértékben lehetséges, az akár az élettartam során is változhat. Jelen kézikönyv korábbi kiadásaiban már megjegyeztük, hogy mindez különösen a későbbi fázisokban nyilvánvaló, ahol a kognitív és



érzelmi integráció növekedése miatt a különféle aspektusok közti határokat jóval nehezebb megállapítani. Ezért valaki kényszerítve érezheti magát, hogy a későbbi hitfázisok egy jóval „gestaltikusabb” értelmezése felé mozduljon el, míg más a fázisok különféle aspektusainak összefonódását figyeli meg. Korábban ugyancsak megjegyeztük, hogy szignifikáns különbségek vannak abban, hogy az egyes fázisok meghatározása milyen szempontok szerint történik. Például korábbi tanulmányokban megfigyelték, hogy egy vagy több szempont egy egész fázissal felülmúlhatja az átlagot, vagy ugyanennyivel elmaradhat attól. Ezeket különleges esetekként értelmezték az „átmenetről” szóló interjúkban. Ritkán ugyan, de előfordul, hogy az interjú során egyes klinikai betegek ideális körülmények között megközelítik az 5. fázis gondolkodásmódját, vagyis érzelmileg tőlük távol álló dolgokról beszélnek, miközben a mindennapi interperszonális szokásaikban a prekonvencionális mintákra támaszkodnak.

A lehetséges személyiségbeli különbségekről ugyancsak esett már szó. A hitstruktúrák különféle aspektusainak középpontja egyénileg eltérhet abban a tekintetben, ahogyan az egyén a jelentések egészét kialakítja. Egyesek például kognitívabbnak bizonyulhatnak az erre való hajlamuk vagy képzettségük révén, és hajlanak arra, hogy a legfontosabb történeteiket és főbb jelentéseiket teoretikus vagy metaforikus kifejezések segítségével fogalmazzák meg. Mások sokkal interperszonálisabbak, míg megint mások a szimbólumok és képek iránt mutatnak érdeklődést. Az, hogy az egyes személyeket milyen mértékben jellemzik ezek a különféle orientációk, viszonylag stabilnak látszik az életciklus minden részében, így a hozzávetőleges személyiségjegyek, valamint az, hogy ezek mennyire fázis-specifikusak, illetve változóak a fejlődés szakaszai során, nyitott kérdésnek számítanak, így érdemes ezekre vonatkozóan tovább kutatásokat folytatni.

Kevésbé kiegyensúlyozott és rendkívül ellentmondásos fázisfelosztások figyelhetők meg a mentális zavarban szenvedőknél – ezek mégsem korlátozódnak a kóros esetekre, ugyanakkor egyenlőtlen fejlődési pályaként vagy részleges regresszióként értelmezhetők. Következésképpen gondos figyelmet kell fordítani azokra az aspektusokra, melyek segítenek az ilyen esetek megértésében. A hitfejlődés és a fundamentalizmus kapcsolatára reflektáló új kezdeményezés olyan minták és specifikus profilok azonosítására szolgál, amelyek a fundamentalista orientációra jellemzőek. Amint korábban már említettük, a fundamentalista orientáltságú tagok elemzése szempontjából különös jelentősége van a szempont-specifikus profiloknak. Az ő esetükben feltételezzük, hogy van egyfajta különbség a "normál" szintelérés és az Első vagy Második fázisban megélt „adok-kapok” vagy "szigorú felügyelő” jellegű istenjelenség között. Például az interjú során megfigyelhetjük, hogy a „logikai gondolkodás” vagy „nézőpontváltás” aspektusai megfelelő interjúszakaszainak fókusza túlnyomóan

„világias”, míg a „tekintély helye” vagy a „világ koherenciájának alakítása” kategóriák fókuszra jóval egzisztenciálisabb vagy vallásosabb jellegű. Ha ezeket az aspektusokat egymástól elkülönítve kezeljük, képesek leszünk potenciálisan szempont-specifikus különbséget tenni az egyes fejlődési szintek között. A fentieket összefoglalva azt javasoljuk, hogy bízzuk az empirikus elemzésre annak feltárását, hogy a hit aspektusai milyen mértékben képesek a kognitív képességek, személyiségjegyek, motivációk és életrajzi adatok alapján komplexebb csoportokat alkotni.

### **Az aspektusok rövid leírása**

Javasoljuk, hogy a kódolási eljárást azzal kezdjük, hogy kiértékeljük egy hitfejlődési interjú minden választát, lehetőség szerint a válaszokat feltehetően kiváltó egyes kérdésekhez rendelt kulcsfontosságú szempontok alapján. Mielőtt nagyobb részletességgel szólnunk a kódolási eljárásról és ismertetjük a kódolás kritériumait, röviden az aspektusok leírásával kezdjük. Miközben végigolvassuk az aspektusok leírásait, lapozzunk a 7.4.2-es mellékletben lévő pontozólapra. Látható, hogy az interjúkérdések mindegyikéhez hozzárendeltünk egy-egy szempontot. Most megvizsgáljuk ezeket az aspektusokat és azt is, hogy a kérdések hogyan kapcsolódnak ezekhez. Kérjük, vegye figyelembe, hogy a szakaszokhoz tartozó kritériumok listája a *Stages of Faith* c. mű 5.1-es táblázatából származik. Javasoljuk, hogy a kutatók a kézikönyvben felsorolt kritériumokkal együtt tanulmányozzák a könyvnek ezt a fejezetét, így elsajátíthatják a válaszok elemzéséhez szükséges ismereteket.

#### *„A” aspektus: Logikai gondolkodás*

Ez az aspektus azoknak a mentális műveleteknek a jellegzetes mintázatait írja le, melyekkel az egyén az objektív valóságról gondolkodik. Az aspektus Piaget logikai gondolkodás fejlődéséről szóló analízisén alapszik; mindazonáltal ez ennek a típusú fejlődésnek az általános jellemzőire korlátozódik. Az elsőtől a negyedik fázisig nagyon szorosan követi Piaget elemzését. Az ötödik fázis a gondolkodás egy dialektikus formájával dolgozik, melyet „poszt-formális műveletnek” neveztek el. A dialektikus gondolkodásra a formális műveletek működésének minőségi változásaként gondolhatunk. A poszt-formális műveleti gondolkodás olyan terület, amely további kutatást igényel.

A pontozólap logikai aspektusokról szóló részénél felsoroltunk néhány támpontot: Döntések, Töréspontok, Krízisek és Változások. Ezeket a támpontokat vastag betűvel szedték az interjú űrlapon. A „Döntések” az „Amikor fontos döntés kell hoznod, általában hogyan teszed?”

kérdésre utal; a „Töréspontok” az „Átéltél már valaha olyan intenzív örömet vagy áttöréshez vezető élményt, amely megerősítette vagy megváltoztatta az élet értelméről való nézetedet?” kérdéshez tartozik, és így tovább. Az aspektusok alatt felsorolt összes kifejezést így jelöltük a pontozólapon.

Kezdjük a „Döntések” kérdéssel. Ez világossá teszi, hogy az interjúalany hogyan jellemezi saját döntési mechanizmusait, valamint egy példát is mutat ennek működésére. Mérjük fel, hogy ez a folyamat milyen logikát követ! Most pedig nézzünk meg két kérdést az életút áttekintéséből, a „Töréspontok” és a „Krizisek” alapján! A válaszok egyikének vagy mindkettőnek be kell számolnia olyan esetről, ahol konfliktus vagy fordulópont található. Hogyan oldódott meg a konfliktus? Hogyan reflektál az interjúalany ezekre az időkre? Mi jelentette számára a tekintélyt? Milyen nézőpontokat mérlegelt? Melyek voltak az elfogadott és releváns tényezők, és hogyan értékelte ezeket? Milyen logikai folyamatokat használt a szituáció megoldásához? Jelenleg milyen logikai folyamatokat használ, hogy visszatekintve értékelje az eseményt? Ugyancsak vegyük figyelembe, hogy a kérdésekre adott válaszok mennyire összevethetők a válaszadó által meghatározott jelzésértékű eseményekkel. Ezek a történések valóban „beleszövődnek” egy koherens életút narratívába? A válaszadó aktív cselekvőként jelenik meg, vagy következetesen olyan események áldozatának tűnik, amelyek kívül esnek saját hatáskörén? Végül tekintsük át a következő kérdést: „ha lenne valami, amit önmagadban vagy az életedben meg tudnál változtatni, leginkább mi lenne az?” Vegyük figyelembe a válaszadó önértékelésének kereteit; a hagyományos értékeket kérdés nélkül elfogadja? Újra: milyen logikai folyamatokat használ az önértékelés és a döntéshozatal kapcsán?

### *„B” aspektus: Szociális perspektíva*

Ez az aspektus azt szemlélteti, hogy az adott személy hogyan formálja önmagát, egy másik személyt, valamint a kettőjük közötti kapcsolatot. Azt mutatja meg, hogy az adott személy hogyan alakítja a másik egyén belső énjét. Arról is szól, hogy a személy hogyan gondolkodik és érez, és ez miként kapcsolódik ahhoz, hogy az illető mennyire van tudatában saját belső állapotainak. Minden fázisnál olvassuk el a nézőpontváltásról szóló aspektus leírását! Így emlékezni fogunk arra, hogy mi a különbség az egyes fázisok között.

A múltbeli kapcsolatokról szóló kérdés, amely az interjú életút áttekintéséről szóló részében található, meg kell, hogy mutassa számunkra, miként látja és látta az interjúalany ezeket a kapcsolatokat; valamint hogyan gondolkodik a többi emberről és arról, ahogyan azok az ő életére hatnak; végül hogyan gondolkodik a kapcsolatokról általában. A jelenlegi kapcsolatokra

és a szülőkre vonatkozó kérdésekre adott másik két válasz az interjú „Kapcsolatok” szakaszában található. Fordítsunk különös figyelmet arra, ahogyan a válaszadó a kapcsolatok változásait érzékeli! Mi okozta ezeket a változásokat – a válaszadóban zajló változások, a többiekben zajló változások, vagy mindkettő? Ezt a perspektívaváltást a kapcsolatokban leginkább egy egocentrikus, kezdetleges empátiával lehetne jellemezni (első fázis), vagy egyszerű perspektívaváltással (második fázis), kölcsönös interperszonális perspektívaváltással (harmadik fázis), egy harmadik személy szemszögével valamilyen rendszer vagy ideológia mentén (negyedik fázis), az ötödik fázis tudatosan végiggondolt perspektívájával, vagy ez a hatodik fázisban leírtak szerinti „abszolút egyéni sajátosság”?

*„C” aspektus: A morális ítéletalkotás*

A morális döntéshozatal képességének értékelésekor a személy gondolkodásának olyan mintázataira vagyunk kíváncsiak, amelyek a morális jelentőségű kérdésekről szólnak, beleértve azt, ahogyan a személy meghatározza, mit kell ilyen problémaként kezelni, valamint hogyan válaszol arra a kérdésre, miért fontos, hogy erkölcsösek legyünk. Ez az aspektus arra is választ ad, hogy „Milyen természetűek a mások által rám vonatkoztatott állítások, és hogyan kell ezek súlyát értelmezni?” Meg kell jegyeznünk azt is, hogy bár a morális ítéletalkotás fázisai sok szempontból hasonlóak Kohlberg morális érveléséről szóló fázisaihoz, számos fontos dologban különböznek is attól. A hitfejlődési interjú kontextusában a morális ítéletalkotást komplex készségként kezeljük, amely nemcsak érvelési modelleket foglal magában, hanem a morális indoklás alapjait, a társadalmi integráció és kirekesztés határait és a szociális perspektívaváltást is. Ez részben annak a ténynek köszönhető, hogy a hitfejlődési interjú egy egészen más megközelítéssel gyűjti az adatokat, mint ahogy Kohlberg „morális dilemma tesztje”. Mi sokkal nyitottabb kérdéseket teszünk fel, és arra kérjük a válaszadót, hogy feleljen ezekre a saját módján, mintsem hogy a válaszadó elé tárjon egy már meghatározott erkölcsi problémát vagy dilemmát. Úgy gondoljuk, ennek a megközelítésnek megvan az az előnye, hogy lehetővé teszi a válaszadó számára, hogy megfogalmazhassa, mi jelent morális problémát a saját élettapasztalatai alapján. Mindazonáltal amikor ezt a nyitott jellegű megközelítést alkalmazzuk, szélesebb körű anyaghoz jutunk, mint amire a Kohlberg-féle módszer alapján számíthatnánk. A következő kérdéseket úgy fogalmaztuk meg, hogy azok valószínűleg mutatókat szolgáltatnak majd a morális ítéletalkotás alapját tekintve: helyes cselekvés, bűn, gonosz és vallási konfliktusok. Az alábbiak közül miként jellemezhető leginkább az, ahogyan a válaszadó értelmet kölcsönöz ezeknek a kérdéseknek: motiválja a vágy, hogy elkerülje az azonnali büntetést vagy

azonnali jutalomban részesüljön (első fázis), a reciprocitás vagy a „szemet-szemért” elv alkalmazása (második fázis), a személyek közti elvárásoknak való megfelelés (harmadik fázis), szociális perspektíva, reflektív relativizmus vagy osztályelfogult univerzalizmus (negyedik fázis), a társadalom létezése előtti, elvi alapokon nyugvó magasabb szintű törvények tisztelete (ötödik fázis), vagy a létezéshez való hűség (hatodik fázis)?

*„D” aspektus: A társadalmi tudatosság határai*

Ennek az aspektusnak számos dimenziója létezik. A személy csoport általi meghatározottsága központi elem ezek közül. Megválaszolja azt a kérdést, hogy a személy miként látja és értelmezi a maga számára azt a csoportot, amelynek a tagja. Ugyancsak megmutatja, hogyan kapcsolódik a személy ahhoz a csoporthoz, amelyhez tartozik. Továbbá ez az aspektus megválaszolja azt a kérdést is, mennyire széles és befogadó az a társadalmi közeg, amelyre a személy reagál. Ki az, akit a személy hajlandó bevonni a gondolkodásába és ki marad idegen számára? Ez az aspektus azokat a különbségeket is megmutatja, ahogyan egy adott személy a jelentéstulajdonítás során az egyes személyeket vagy csoportokat kezeli. Annak megállapításához, hogy egy adott válasz a társadalmi tudatosság határait jelzi-e, fel kell tenni a kérdést: megmutatja ez a válasz, hogyan kapcsolódik az egyén a referenciacsoportjához? Megmutatja, hogyan látja a személy az övétől eltérő csoportokat? Megválaszolja azt a kérdést, hogy „kinek vannak elvárásai velem szemben és ki felé, valamint kinek tartozom felelősséggel?”

A pontozólap útmutatása alapján célszerű feltennünk a következő kérdéseket, mivel ezek valószínűleg indikátorként szolgálhatnak a társadalmi tudatosság határainak megállapításához: Jelzésértékű Események, Csoportok és Változások a Kapcsolatokban. A „Jelzésértékű Események” kérdés rávezetheti a válaszadót egy olyan pontra, ahol annak a kultúrának vagy közösségnek néhány hibáját vagy vakfoltját tudatosítja, amelyben felnőtt, összevetve azt egy másik meglévő kultúrában ápolt szokásformákkal. Az interjú készítőjének általában az előző bekezdésekben felsorolt kérdéseket kell feltennie. A válaszadó határai elsősorban a családra, illetve az elsődleges gondviselőkre kiterjedően jellemezhetőek (első fázis); az olyan személyekre vonatkozóan, akik családi, etnikai, faji, osztály- és vallási szempontból hozzá hasonlóak (második fázis); olyan csoportokra, amelyekben az alanynak érzelmi kötődése és interperszonális kapcsolatai alakultak ki (harmadik fázis); olyan csoportokra, melyekkel ideológiailag azonosulni tud (negyedik fázis); vagy ahol a határok nyitottak külső csoportok és más vallások igazságai és meggyőződései felé (ötödik fázis); illetve a válaszadó

általánosságban véve azonosul azokkal a „fajokkal”, amelyek különbséget tesznek az egyetemes és ideológiai igazságok között?

*„E” aspektus: Az autoritás helye*

Az „autoritás helye” aspektus három tényezőt vizsgál: hogyan választjuk ki a tekintélyeket, ezek hogyan viszonyulnak az egyénhez, és vajon az egyén elsősorban a belső vagy a külső autorításokra reagál. Egy állítás „az autoritás helye” alatt kódolható, ha az a következő kérdésekre válaszol: „A személy önmagában vagy kívül találja meg a tekintély forrását?” „Kihez vagy mihez fordul a személy útmutatásért vagy jóváhagyásért?” „Kiért vagy miért tartja a személy önmagát felelősnek?” „Hogyan határozza meg a személy a tekintélyt?”

A „Jelentés”, „Hitek” és a „Mindig Igaz” kérdések biztosítanak anyagot az autoritás helyével kapcsolatban.

*„F” aspektus: A világ koherenciájáról alkotott kép alakítása*

Ez az aspektus leírja, hogy a személy miként értelmezi az objektív valóságot, ideértve az őt körülvevő világ érzékelését. Megválaszolja a „Hogyan van értelme a dolgoknak?” vagy a „Hogyan kapcsolódnak egymáshoz a tapasztalatom különféle elemei?” kérdéseket. A világ koherenciája a formáját tekintve a kozmológia egyik fajtája – akár kifejezett, akár hallgatólagos értelemben vizsgáljuk azt. Mindez a válaszadó világnézetét is magában foglalja, de nem kizárólagosan. Ugyancsak tartalmazza azokat az alapelveket, amelyek ezt a világnézetet kialakították, továbbá a logikai összefüggéseket, amelyek mentén a világ alkotóelemei összekapcsolódnak. Szigorúan szólva a világ koherenciájának kialakításához az is hozzátartozhat, ahogyan az egyén a társadalmi világát kialakítja. Mindazonáltal a tényleges interjúszövegben ezek az elemek jobban kódolhatók a társadalmi nézőpont vagy társadalmi tudatosság határai aspektusok alatt.

Az emberi élet céljával és a halállal kapcsolatos kérdések, valamint a vallásos vagy érett hittel rendelkező személy meghatározásáról szóló kérdések gyakran olyan adatokat nyújtanak, amelyek megmutatják, hogyan képzei el a világ koherenciáját a válaszadó.

*„G” aspektus: Szimbolikus funkció*

A hitnek ez az aspektusa azzal foglalkozik, hogyan értelmezi, kezeli és alkalmazza a személy a szimbólumokat és a nyelv más jellegzetességeit a jelentéstudajdonítás folyamatában, valamint hol helyezi el a központi értékeket és az erőt jelentő szimbólumokat. Ez alatt az aspektus alatt kell kódolni minden olyan részt, amely megmutatja, hogy a személy hogyan értelmezi a szimbolikus anyagot, különösen azokat a szimbólumokat, melyek fontosak az egyén számára. Az anyagot azok a kérdések fogják biztosítani, amelyek a válaszadó istenképére és annak időbeli változására irányulnak, illetve amelyek feltárják, hogy a válaszadó hogyan alkalmazza a szimbólumokat és mennyire érti vagy használja a rítusokat és/vagy spirituális diszciplínákat, valamint milyen körülmények között érzi magát összhangban az univerzummal.

**A témák és aspektusok táblázata**

A fentiekből látható, hogy a hit aspektusai összefüggnek egymással. Valójában talán azt kell mondanunk, hogy tartalmi területeket alkotnak. A „logika formálása”, a „világról alkotott kép koherenciájának kialakítása” és a „szimbolikus funkció” sokkal tisztább kognitív tartalmat fejeznek ki, így összefüggő klasztert alkotnak. A „társadalmi perspektíva”, a „társadalmi tudatosság határai” és a „morális ítéletalkotás alakítása” pszichoszociális, valamint kognitív tartalmat jelölnek, így egy másik, azzal összefüggő klasztert alkotnak.

Azt javasoljuk, hogy haladjunk végig az interjún, és ha lehetséges, pontozzuk a szöveget a kijelölt aspektusok szerint. A kérdések/témák hovatartozását az alábbi táblázatban összegeztük. Ha a kijelölt aspektusok szerinti pontozás nem tűnik lehetségesnek, jelöljük egy „nem pontozható” megjegyzéssel és derítsük ki, hogyan tudjuk a szöveget egy másik aspektusból kezelni, ha arra nem tudunk pontot adni. Emiatt a lehetőség miatt javasoljuk a „másodlagos pontozás” címke használatát, amely a szövegben megjelölt aspektusok szerinti pontozást jelenti – függetlenül a javasoltaktól. Ezután az előzetes pontozást kombinálhatjuk az egyes fázisok közti átfedések tükrében. Ez az aspektusok ún. „másodlagos pontozása”, amit az interjú során bárhol alkalmazhatunk. Így felderíthetjük az előzetes eljárásokat, valamint az egyes fázisok közötti lehetséges átfedésekre vonatkozó hipotézist.

<b>Témák / Kérdések</b>	<b>Aspektusok</b>
Korszakok, fejezetek, jelzésértékű események	D/ Társadalmi tudatosság
A múltbeli kapcsolatok hatásai	B/ Perspektíva átvétel
A kapcsolati változásainak hatásai	D/ Társadalmi tudatosság
Az istenkép változása	G/ Szimbolikus funkció

Áttörés (csúcspontok)	A/ A logika formálása
Krízisek (mélypontok)	A/ A logika formálása
Szülők	B/ Perspektíva átvétel
Egyéb múltbeli vagy aktuális kapcsolat	B/ Perspektíva átvétel
Csoportok, projektek	D/ Társadalmi tudatosság
Az életed értelme	E/ A tekintély helye
A szelf potenciális változásai	A/ A logika formálása
Aktuális hittartalmak	E/ A tekintély helye
Harmónia	G/ Szimbolikus funkció
Érett hit	F/ A világ koherenciájáról alkotott kép formálása
Döntések, életkérdések	A/ A logika formálása
Helyes tevékenységek	C/ Morális ítéletalkotás
Mindig helyes dolgok, morális nézetek	E/ Az autoritás helye
Az emberi élet célja, terv	F/ A világ koherenciájáról alkotott kép formálása
Halál, haldoklás	F/ A világ koherenciájáról alkotott kép formálása
Vallásosság, spiritualitás, hívő ember	F/ A világ koherenciájáról alkotott kép formálása
Spirituális fegyelmezettség	G/ Szimbolikus funkció
Szimbólumok, rítusok	G/ Szimbolikus funkció
Bűn	C/ Morális ítéletalkotás
Gonosz	C/ Morális ítéletalkotás
Vallásos konfliktusok	C/ Morális ítéletalkotás

### A kódolási eljárás lépései

Érdeemes ismételt megjegyeznünk, hogy célszerű elsajátítani az interjú kódolásának mikéntjét, mielőtt elkezdenek valakit végigvezetni egy interjún. Ez a gyakorlat (1) képessé tesz arra, hogy az interjú során a megfelelő pontokon további kérdéseket tegyünk fel, és (2) lehetővé teszi, hogy ne csökkenjen az értékelési megbízhatóságunk, mivel a saját interjúinkat használjuk



gyakorlás céljára. A következő lépéseket kell tehát követnünk a hitfejlődési interjú kódolásához:

### **A válaszok kódolása**

Ahogy a kódolási úrlapon látható, a „logika formálása” aspektussal kezdjük a kódolást. Nézzük meg, hogy a válaszadó milyen feleletet adott a „döntések” kérdésre. Kövessük a pontozólap útmutatásait. A pontozólap „interakció#” oszlopába írjuk be a „döntések” kérdésre adott válasz (tétel)számát. Mivel ezt a kérdést az interjú felén túl kérdezzük, valószínűleg a kézirat fele környékére fog esni. Számítógépes megoldások segítségével keressük meg a kérdésre adott választ, és illesszük be a kódunkat.

Ha most kódol interjút először, javasoljuk, hogy olvassa át az Ön által megállapított fázis előtti és utáni fázishoz tartozó kritériumokat is. Miután már több interjút is kódolt, erre csak akkor lesz szükség, ha egy válasz nem egyértelmű, vagy több fázisra utaló elemeket is tartalmaz.

Tételezzük fel, hogy meglátása szerint egy interakciót a 3. fázis kritériumai alapján lehet a legjobban jellemezni. A kézikönyv 3. fázisról szóló részében keresse ki az adott szempontot, például a „logika formája” címszó alatt. Ha a kritérium megfelelően írja le a válaszadó feleletét, írjon „3”-at a harmadik „Fázis” oszlopba a pontozó úrlapon és készítsen jegyzetet a kritériumról, amit a „Kritérium Pontozása” oszlopban használ a pontozólapon. (Ez például lehet a „levezetés/nem manipulált változók” vagy „nem tesztelhető hipotézisek” vagy „hallgatólagos hagyományos megfontolások, kipróbálatlan feltételezések” vagy „nem megfogalmazható érvelési folyamatok” vagy „csoportnormákat jelent, de nincs tudatában, hogy ezek emberi konstrukciók” vagy „szelf szerepek”, melyek csoportelvárásokból származnak – Kegan ezt „személyközi beágyazottságnak” nevezi – vagy „rendszeretlen-sztereotipizálás”). A kódoláshoz számítógépprogramot használva érdemes lehet beilleszteni egy magyarázatot ezekkel a megjelölésekkel.

Ehhez hasonlóan elemezhetjük a többi három kérdést a Logika alatt, pl. az „Áttörések”, „Krizisek” és a „Szelf Változásai” pontokat. A pontozólapon egy további üres sor található egyéb megjegyzések számára, amelyek struktúrára utaló anyagot jelenthetnek ehhez az aspektushoz. Mindenesetre szem előtt kell tartanunk, hogy legyen legalább három rész, amelyek szilárd bizonyítékot nyújtanak minden aspektusra; öt rész az optimális, de nem feltétlenül szükséges.

Mit tegyünk a zavarosnak tűnő részletekkel? Vannak esetek, amikor egy választ egyetlen kritérium sem ír le megfelelően. Ezt háromféleképpen lehet megmagyarázni:

- (1) A válasz kódolhatatlan, azaz az interjúkészítő nem kérdezett rá kellőképpen, és ezért kétértelmű maradt. Ebben az esetben jegyezzük ezt fel a kódoló űrlapon (vagy egy megjegyzéssel a számítógépes fájlban), és ne vonjunk átlagot a többi pontszámmal a pontozó űrlapon! Keressünk egy másik szakaszt, amelyik a struktúrára utaló anyagot biztosíthat az adott aspektushoz. Ügyeljünk arra, hogy ezt másodlagos kódolásként feljegyezzük. A háromnál kevesebb szakaszon alapuló pontszám gyanús lehet.
- (2) A válasz talán két egymást követő fázis keverékét tartalmazza. Egy korábbi kézikönyvben javasoltuk, hogy az ilyen válaszokat úgy kódoljuk, mint amelyek két fázis között állnak. A 3. és 4. fázis keverékét 3.5-nek, a 2. és 3. keverékét 2.5-nek kódoljuk, stb... Ez egy lehetőség. Javasoljuk a fázisok/aspektusok sokféleségének figyelembevételét, azonban olvassunk és értelmezzünk figyelmesen, valójában nem két szomszédos fázist látunk-e. Ha igen, a következőket kell tennünk:
- (3) Lehet, hogy a válasz két olyan fázis keverékét tartalmazza, melyek *nem* követik egymást. Ebben az esetben válasszuk külön egymástól a válasz két részét, és rendeljük ezeket a legmegfelelőbb fázisokhoz. Ezután mindkét részt helyezzük a pontozólapra (vagy számítógépes fájlba), és készítsünk feljegyzést a kódolási kritériumokról minden ilyen döntésünk esetén. Így szemléltetni tudjuk az egymással nem harmonizáló fázisokat – amelyeket a kódolási űrlap befejezését követően érdemes még egyszer leellenőrizni.
- (4) A kritériumokat bővíteni vagy pontosítani kell. Ne csüggedjünk el, ha azzal szembesülünk, hogy a kézikönyvön még van mit fejleszteni. Ha minőségi kutatást végzünk, mindig észben kell tartanunk, hogy a feltételezéseink hibásnak minősülhetnek. Az elméleteknek az adatokból kell származniuk, és nem fordítva. A legjobb, amit a kutatók tehetnek az az, hogy folyamatosan végzik a „hibakeresést” és „frissítik” az általuk használt kategóriák meghatározására és értelmezésére vonatkozó protokollt.

Mindezek után ismételjük meg a harmadik lépést mind a hat aspektus tekintetében!

### **A fázis-aspektus térkép kiegészítése és értelmezése**

Nézzük meg a fázis-aspektus térkép oszlopait! (Nagyon hasznos lehetőség számítógép programot használni a kiértékeléshez, hogy a fázisokról/aspektusokról térképet készítsünk). Ideális esetben egy egyenes, függőleges vonalat kapunk, amely azt jelzi, hogy az interjú következetesen egyetlen fázist jelez. Amikor egynél több fázisra utaló jeleket látunk, illetve

tulajdonképpen két függőleges vonalat, ez azt jelentheti, hogy az interjú két különböző fázist tartalmaz. Ahhoz, hogy ezt el tudjuk dönteni, meg kell számolnunk azoknak a válaszoknak a számát, amelyek nem illeszkednek megfelelően. Ha azt látjuk, hogy csupán néhány elem az, amely egyszerűen nem illeszkedik azokhoz a fázis-kódokhoz, melyeket más elemekhez hozzárendeltünk, jegyezzük fel ezeket a lap aljára (vagy a számítógépfájlunkba) minden elképzelésünkkel együtt arról, miért fordulhatott elő ilyesmi. Ám ha meg vagyunk győződve arról, hogy valóban két vonalról van szó, talán olyan személlyel készítettünk interjút, aki különböző fázisokban "működik".

Ezt a korábbi hitfejlődési kutatás során is megfigyelték, például néhány klinikai beteg, akikkel optimális körülmények között készült interjú, képesek az 5. fázis gondolkodásmódját megközelíteni, amikor érzelmileg távoli dolgokról beszélnek, míg a mindennapi interperszonális érintkezés során egyébként a szokásos mintázatokra támaszkodnak. Nem képesek a posztkonvencionális nézőpontot alkalmazni a saját valóságukra. Ahogy korábban említettük, a fundamentalista személyekben egy hasonló keveredésre vagy a fázisok közötti ütközésre számíthatunk – valószínűleg a korábbi szakaszok újraélése következtében.

### **Az átlagos pontszám kiszámítása**

Ha a fázis-aspektus térképen van egy határozott függőleges vonalunk, vagy egy olyan kilengést látunk, melynek amplitúdója egy fázisnál kevesebb, könnyű dolgunk van: kezdjük meg az egyes aspektusok átlagának kiszámítását. Három-öt fázis pontot kell megadni minden aspektus tekintetében. Számoljuk ki az átlagot századra kerekítve. Ezek után vegyük a hét aspektus századra kerekített átlagát, és írjuk ezt a pontszámot a lap aljára.

Ha nagyobb amplitúdójú eltérést vagy két vonalat látunk a térképen, számoljunk egy fázis átlagot minden fázis sorhoz, amit a térképen látunk. Az interjú eredményeként a két szempontcsoport alapján végül két fázishoz rendelhetjük hozzá a válaszokat. Ezt a saját értelmezésünk szerint célszerű dokumentálni. A végső értelmezések során később még dönthetünk úgy, hogy hozzárendelünk egy átlagos fázist ehhez az interjúhoz; de jelezni kell, hogy ez a saját értelmezésünket tükrözi. Ha azonban az interjú jelentős részében ilyen jellegű szakasz-amplitúdóval találkozunk, ez odafigyelést és további értelmezést igényel.

### **Az interjúértékelés megbízhatósága**

Ajánlott, hogy minden interjút két, egymástól függetlenül dolgozó személy kódoljon, és az eredményeket ezt követően hasonlítsák össze egymással. Ha megfelelően követjük ennek a

kézikönyvnek az eljárásait, akkor a két személy által létrehozott eredmények közvetlenül összehasonlíthatók lesznek, és az eltérő pontok tisztázhatóakká válnak.

A minta méretének meghatározásához azt ajánljuk, hogy 20 vagy 20% (amelyik több) kapjon másodlagos pontozást. Ha a mintánk 10 és 20 közötti interjút tartalmaz (a 10-nél kevesebb mintát nem ajánljuk), akkor mindegyiket újra kell pontozni. Ha a mintánk 20-100 interjút tartalmaz, akkor 20-at kell újra pontoznunk. Ha a mintánk 100-nál is nagyobb, abban az esetben 20%-át kell újr pontozni. A pontozás megbízhatósága érdekében az eseteket véletlenszerű módon válasszuk ki! Természetesen csak olyan átiratokat használjunk, amelyekről teljesen eltüntettük az egyértelmű neveket vagy hivatkozásokat, ez ugyanis sérti az adott személyek anonimitását.

**Analízis és visszajelzés.** Azt javasoljuk, hogy Ön és a másik értékelő ugyanabban a sorrendben pontozzák az interjút, és azokról gyakran egyeztessenek, legalábbis a folyamat elején. A pontokat azután átadhatjuk egy objektív, harmadik személynek, ezzel biztosítva azt, hogy egy olyan elfogulatlan értékelő hagyja jóvá a pontozást, aki nem tudja, hogy a kutató (azaz Ön) milyen pontokat jelölt meg. Ha mindketten véglegesítették a pontokat, akkor már nyugodtan összevethetik azokat egyesével, hogy egyeztessék a döntéseiket, és jobban felhívják a figyelmet a kritériumokra és az árnyalatokra. Mindazonáltal az elbírálás után Ön már nem változtathatja meg a pontjait. Ezért javasoljuk a pontozás előzetes gyakorlását. Ha egy kisebb minta esetén elhibázza a pontozást, azzal a kutatás során alkalmazott interjúértékelés megbízhatóságát kockáztatja.

A 70%-os megbízhatósági arányt jónak tekintjük. Tehát ha van 20 interjúnk, akkor az a cél, hogy legalább 14 esetében a pontok fél fázison belül legyenek. Így például, ha egy személy esetében a pontszám 3,23 és a másodlagos pontozó ugyanennél a személynél 3,65-t kap, az eltérés a két pontszám között 0,42, amely kevesebb, mint fél fázis, vagyis a pontszám érvényesnek számít. Ám ha az általunk adott pontszám 3,74, az eltérés már nagyobb 0,5-nél (fél fázisnyinál), vagyis a pontszám nem lesz érvényes.

**Beszámolás az eredményekről.** Amint láthattuk, a megállapításokról sokféle módon lehet beszámolni. Például az egyik jelentésben ez olvasható: az ebben a tanulmányban szereplő 20 interjút egy elfogulatlan pontozó pontozta. Az interjúértékelés megbízhatóságát az garantálta, hogy mind a 20 interjút egymástól függetlenül pontozta egy olyan pontozó, aki előtt az elsődleges pontozó által meghatározott eredmények ismeretlenek voltak. Az egyes fázisokra adott pontszámok összehasonlításakor az esetek 80%-a (azaz 16 a 20 interjúból) mutatott fél-fázisnyi egyezést és 70%-uk (14 a 20-ból) negyedfázisnyi, vagyis 0,25-ös mértékben egyezett.

**Az eredmények elemzése.** A kutatók gyakran a kutatási eredményeik alapján kívánják levonni a következtetéseket. Ezek a konklúziók azonban eltérőek lehetnek attól függően, hogy a saját pontszámaikra támaszkodtak, a másodlagos pontozó pontjait vették figyelembe, vagy a két értékelő együttes pontszámainak átlaga volt a mérvadó. Mely pontszámok felhasználásával kerülhetünk a legközelebb az igazsághoz? Ez a kutató döntésén múlik. Neki azonban kifejezetten meg kell jelölnie, melyik pontszámokat használja, és miért éppen azokat tekinti a legmegfelelőbbnek a többi lehetőséggel szemben.