

# ISTEN ÉS ÉLETTÖRTÉNET



A narratív identitással kapcsolatos kutatási eredmények  
gyakorlati teológiai jelentősége

Siba Balázs

Budapest  
2008

## *Előszó*

2002 tavaszán volt lehetőségem résztvevőként elmenni az Appalache-hegység Montreat nevű városkájába egy vallásánároknak, lelkészeknek szervezett konferenciára. Akkor találkoztam egy mesemondóval, aki napokon át tanított minket a történetmondás „elméletére”. Egy délután arról beszélt, hogy a jézusi példázatok csak akkor érthetők meg igazán, hogyha a történet mellé odatesszük saját élettörténetünket, hogyha a jézusi kérdésre saját életünkkel felelünk. Azóta foglalkoztat az a gondolat, hogy hogyan is jön létre ez a kapcsolat az Isten története és a saját életünk története között. Milyen hatással vannak, milyen kölcsönhatásban vannak egymással ezek a történetek?

Ebből az alapkérdésből aztán sok más kérdés is született. Miért találjuk érdekesnek a történeteket? Van-e a történeteknek logikája? Mitől jó egy elbeszélés?

A dolgozatban többször előfordul az elbeszélés, az elmesélés, fikció kifejezés, ahhoz azonban, hogy jól értsük meg a történetek lényegét, másképp kell értenünk ezeket a szavakat, mint ahogy azokat általában, hétköznapi értelemben használjuk. Ezek a szavak nem a kitalációra, a nem létezőre utalnak, hanem az igazság egy megközelítési, megértési formájára. Ugyanis vannak olyan dolgok az életben, melyek szavakba öntésére leginkább a nyelvi szimbólumokat, metaforákat alkalmazó történetek alkalmasak. A valóság olyan megragadása ez, melyre a racionális, tudományosnak tűnő nyelvhasználat képtelen.

Dolgozatomban egy olyan útra invitálom az olvasót, melynek során mi is bátran tegyük oda Isten története mellé saját történetünket, mint ahogy azt a samáriai asszony is tette, mikor Jézussal találkozott a kútnál. (Jn 4, 5-42)

## Tartalomjegyzék

<b>1.</b>	<b>Posztmodern útkeresés és keresztyén útkövetés</b> .....	7
1.1.	<i>Bevezetés</i> .....	7
1.2.	<i>Közép-európai lét a rendszerváltás után</i> .....	8
1.3.	<i>A posztmodern fogalma és hatásai</i> .....	9
1.3.1.	A posztmodern ember .....	11
1.3.2.	Az egyház viszonyulása a társadalmi változásokhoz .....	13
1.4.	<i>Az élettörténeti reflexió és a keresztyén hit</i> .....	14
1.5.	<i>Az élettörténeti munka mint lehetséges modell</i> .....	15
<b>2.</b>	<b>Az emberi szubjektum kérdése a gyakorlati teológiában</b> .....	17
2.1.	<i>Bevezetés</i> .....	17
2.2.	<i>A társadalmi kontextualitás jelentősége a gyakorlati teológiában</i> .....	18
2.2.1.	Az empirikus fordulat.....	19
2.2.2.	A hermeneutika előtérbe kerülése .....	20
2.3.	<i>Az emberi szubjektum mint a gyakorlati teológia tájékozódási pontja</i> .....	22
2.4.	<i>Szubjektív teológiák</i> .....	25
2.4.1.	A poétikus transzformáció .....	26
2.4.2.	Transzcendentális redukció, a vallás mint válasz a létértelem kérdésére.....	28
2.5.	<i>Az élettörténetek szerepe a gyakorlati teológiában</i> .....	32
2.5.1.	Az élettörténetek vallásos dimenziója.....	33
2.5.2.	Isten jelenléte az emberi életekben.....	36
<b>3.</b>	<b>A történeteiben élő ember</b> .....	37
3.1.	<i>Bevezetés</i> .....	37
3.2.	<i>Az ember identitásának és hitének modern elméletei</i> .....	39
3.2.1.	A modern emberkép tükröződése az identitáselméletekben .....	40
3.2.2.	A fejlődéslélektani koncepciók és a piaget-i alapelvek.....	43
3.2.2.1.	Elmozdulás a kontextualitás irányába .....	50
3.2.2.2.	A hit mint „stílus” .....	54
3.2.2.3.	A befolyásoló-kérdés-effektus .....	59
3.2.2.4.	A sémák és témák együttes jelenléte az élettörténeti elbeszélésekben .....	60
3.2.2.5.	Ami a hit fejlődéselméleteiből kimaradt.....	61
3.3.	<i>Paradigmaváltás a posztmodern korban</i> .....	63

3.3.1.	A narratív gondolkodás térhódítása.....	63
3.3.1.1.	A projekt-identitástól az élettörténetig .....	63
3.3.1.2.	A narratív identitás fogalma .....	67
3.3.1.3.	A sémák szerepe az identitásképzésben.....	69
3.3.1.4.	A paradigmaticus és narratív gondolkodás egybevetése .....	70
3.3.2.	A narratív szemlélet teológiai relevanciája .....	72
3.3.2.1.	A narratív gondolkodás és a vallás nyelve .....	73
3.3.2.2.	A narratíva és az orientáció kapcsolata .....	74
4.	<b>Az élettörténet és a keresztyén meta-elbeszélés</b> .....	77
4.1.	<b>Bevezetés</b> .....	77
4.1.1.	A történetek szerepe az emberi életben.....	78
4.1.2.	Élettörténetünk és identitásunk kapcsolata .....	79
4.2.	<b>Eseményből élettörténet</b> .....	80
4.2.1.	A sémák szerepe az elbeszélésekben .....	82
4.2.2.	Az élettörténeti forgatókönyvek.....	83
4.2.3.	Az idősíkok szerepe .....	84
4.2.4.	A köztes térben születő én.....	85
4.2.5.	Az én hermeneutikája .....	87
4.3.	<b>Költészet és valóság az élettörténetekben</b> .....	89
4.3.1.	A hermeneutikai imperatívusz .....	89
4.3.2.	A mediális nyelvhasználat.....	90
4.3.3.	A belső tradícióképzés .....	91
4.3.4.	Az élettörténeti illúzió .....	92
4.3.5.	Az autobiográfiai paktum.....	93
4.3.6.	Az elmesélő és a hallgató kölcsönhatása.....	93
4.3.7.	A címzett kérdése az élettörténeti elbeszélésekben.....	94
4.3.8.	Isten mint társszerző.....	95
4.4.	<b>Az Isten és az ember közös története</b> .....	97
4.4.1.	A keresztyén vallás mint értelmezési rendszer .....	98
4.4.2.	Isten jelenléte az emberi élettörténetben .....	99
4.4.3.	A keresztyén világolvasat mint az élet hermeneutikája .....	101
4.4.4.	Részévé válni a keresztyén történetnek.....	102
4.4.5.	A hívő mint „értelmezéshordozó” .....	103
4.4.6.	Újraértelmezett élettörténet .....	104

4.4.7.	Megemlékezés az útról és alannyá válni Isten számára .....	106
4.5.	<b>Összefoglalás</b> .....	108
5.	<b>Mitobiográfia és élettörténet</b> .....	110
5.1.	<b>Koncepció és módszer</b> .....	110
5.1.1.	Az interjúkészítés módszerei.....	111
5.1.2.	Az interjúalanyok kiválasztása.....	113
5.1.3.	Az elemzés módszere .....	114
5.1.4.	Értékelési szempontok.....	116
5.2.	<b>Elemzések</b> .....	117
5.2.1.	Szabolcs története.....	117
5.2.1.1.	Az élet végső kérdései vallásos magyarázatkeresés nélkül .....	118
5.2.1.2.	Értékelés.....	120
5.2.2.	Ildikó története .....	121
5.2.2.1.	A sport és a vallás kapcsolata .....	121
5.2.2.2.	A vallásos platóélmény .....	123
5.2.2.3.	Értékelés.....	124
5.2.3.	Zoltán története .....	125
5.2.3.1.	Az egyházi kötődés és a „barkácsolt hit” .....	126
5.2.3.2.	Értékelés.....	128
5.2.4.	Tamás története .....	128
5.2.4.1.	Vallásos életszemlélet keresztyén közösség nélkül? Csalódás az egyházban .....	129
5.2.4.2.	A hit mint hermeneutika.....	131
5.2.4.3.	Értékelés.....	132
5.2.5.	Vilmos története .....	133
5.2.5.1.	„Így kerek a világ”, a vallás mint az értelemképzés helye.....	133
5.2.5.2.	Értékelés.....	135
5.2.6.	Katalin története .....	136
5.2.6.1.	Az élet határhelyzetei és a vallás stabilizáló funkciója .....	136
5.2.6.2.	Értékelés.....	138
5.3.	<b>Következtetések</b> .....	139
5.3.1.	Az mitobiográfia sokszínűsége .....	139
5.3.2.	A személyes mítosz.....	141
5.3.3.	Életünk és a keresztyénség kapcsolópontjai.....	143
5.3.4.	A mitobiográfia formái.....	144

<b>6.</b>	<b>Élettörténetgondozás – összefoglalás és kitekintés</b> .....	146
6.1.	<i>Az élettörténetek felértékelődése korunkban</i> .....	146
6.2.	<i>A biográfiai munka fogalma és általános célkitűzései</i> .....	148
6.3.	<i>Az élettörténeti reflexió vallásos dimenziója</i> .....	151
6.3.1.	Az élettörténetgondozás keresztyén jellege .....	153
6.3.1.1.	Kapcsolódás a másik emberhez .....	155
6.3.1.2.	A transzformációs tér metaforikus jellege.....	156
6.3.2.	Keresztyén perspektívából keresztyén világotvasat.....	157
6.3.2.1.	Isten gyermekeként újra írt történet.....	159
6.3.3.	A transzformációs tér mint az Istennel való párbeszéd tere.....	160
6.4.	<i>Három történet egymásbafonódása</i> .....	160
6.5.	<i>Élettörténetgondozás mint út a posztmodern emberhez</i> .....	161
	<b>Utószó</b> .....	164
	<b>Summary</b> .....	165
	<b>Bibliográfia</b> .....	168

# Posztmodern útkeresés és keresztyén útkövetés

„Mutasd meg nekem az utat, melyen járjak...” Zsoltárok 143, 9

## 1.1. Bevezetés

Akár saját élettörténetünkre, akár a keresztyénség nagy elbeszélésére gondolunk, azt mondhatjuk, hogy mind a kettő mögött egy-egy nagyon nehezen megválaszolható kérdés húzódik meg. A közös történet kérdése: „Hol van Isten a világban?”, a saját magunkhoz intézett kérdés pedig így hangzik: „Vajon mi lesz belőlem? Vajon jól csinálom-e azt, amit életnek neveznek?”<sup>1</sup> Első látásra talán úgy tűnik, hogy e két kérdésnek vajmi kevés köze van egymáshoz, valójában azonban elválaszthatatlanok. Isten jelenlétének közvetlen hatása van arra, hogy mivé lesz életünk, és (a világban való) útonlételünk szempontjából döntő jelentősége van annak, hogy Isten hogyan van jelen a világban. Mindkét kérdésre nehéz egyértelmű választ találnunk. Olyan nyitott kérdések ezek, melyekkel mégis érdemes foglalkozni, mert mindegyik reflexióra késztet és ezzel hozzásegít ahhoz, hogy tudatosan sáfarkodjunk életünk rendelt idejével.<sup>2</sup>

A dolgozatban tulajdonképpen ennek a két kérdésnek és a kérdésekből születő két történetnek az egymáshoz való viszonyát vizsgálom. Az első fejezetek arra keresik a választ, hogy miért is érdemes ezt a két történetet egymás mellé tenni. A többi fejezetben pedig azt vizsgáljuk meg, hogy hogyan kapcsolódik össze személyes történetünk Isten történetével elméletben és a konkrét élettörténetekben.

Dolgozatom fő tétele az, hogy korunk társadalmi kihívásai között keresztyén identitásunk formálásában életünk és hitünk történeteinek tudatos gondozása hathatós eszköz lehet. Ez a tétel jelenik meg fejezetről fejezetre az általánosan emberitől haladva a speciálisan egyedi felé, majd az utolsó, összegző fejezetben a kört bezárva a keresztyén közösségre nézve fogalmazom meg következtetéseimet. Ahhoz, hogy a változó világ folyamatait értelmezzük azzal a céllal, hogy megérthessük az emberi lélekben végbemenő változásokat, fontos

---

<sup>1</sup> Capps, D., Parabolic Events in Augustine's Autobiography, *Theology Today* 40, (3 - October), 1983. 260-273. 262.

<sup>2</sup> Vö: Jetter, W., Die Theologie und die Lebensgeschichte., in Drehsen, V., Henke, D., Schmidt-Rost, R., Steck, W., (Hg.) *Der „Ganze Mensch” Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, Berlin, New York: de Gruyter, 1997. 191- 217. 193.

megvizsgálunk először is a kort, amelyben élünk, az embert, akit megszólítunk, illetve magunkat, hogy valóban adekvát válaszokat adunk-e a meglévő kérdésekre. A társadalomrajz után azt vizsgálom meg, hogy hol van helye a teológiában az emberi szubjektummal és élettörténeteivel való munkának, valamint milyen paradigmaváltásokra van szükségünk ahhoz, hogy hitünket olyan nyelven közvetítsük, melyet korunk embere megért. Ezt követően azt vizsgálom meg, hogy hogyan íródik az emberi élettörténet és az milyen módon kapcsolódik be a keresztyénség nagy közös elbeszélésébe, illetve hogy hogyan jelenik meg az istenkeresés konkrét emberi történetekben, és milyen kapcsolópontokat találhatunk a keresztyén hit és az emberi élet kérdései között.

A narratív identitás kutatása újszerű, és a posztmodernben egyre időszerűbb feladat, mely az identitás új összefüggéseit feltárva segíthet önmagunk és közösséghez tartozásunk megértésében. A téma feltérképezéséhez, interdiszciplináris jellege miatt szükséges, hogy a teológiai diszciplínákon kívül a lélektan, a szociológia, a pedagógia, az irodalomtudomány, a filozófia és a történelemtudomány egyes részkérdéseivel is foglalkozzunk.<sup>3</sup>

Munkám célja a szemléletformálás, mellyel az élettörténeti munka keresztyén egyházban való alkalmazásához szeretnék elméleti alapot biztosítani.

## **1.2. Közép-európai lét a rendszerváltás után**

Az egész világon, de különösen Kelet-Európában az utóbbi másfél évtizedben rohamos változásoknak lehetünk szemtanúi. Hazánkban a rendszerváltással nemcsak gazdasági, politikai modellváltásra került sor, hanem a társadalom jó részének újra kellett gondolnia életét, hiszen az eszmék csalóka ábránddá váltak. Nemcsak gazdasági bizonytalanság és politikai vákuumhelyzet keletkezett, hanem a talajvesztés az emberi élet egy mélyebb dimenziójában is megtörtént, – tömegek maradtak ideológia nélkül.<sup>4</sup> Ha a nyugati társadalmi berendezkedésre nézünk, láthatjuk, hogy Kelet-Európa rohanásba kezdett, hogy elérje a nyugati jólétet, egy még vadabb kapitalizmus fejlődött ki, olyan, ami nyugaton már lecsengőben van, hiszen ott a jólét és a társadalmi felelősségvállalás már nem jár külön utakon. Az értékrendszerében is Kelet-Európa sokkal bizonytalanabb. A nyugatinál zártabb a társadalom és az emberek nehezebben tudják eldönteni, hogyan formáljanak önálló véleményt különböző etikai és társadalmi kérdésekben. A különbségek ellenére, elmondhatjuk, hogy

---

<sup>3</sup> Mivel ezen a területen aránylag kevés irodalom jelent meg magyar fordításban, az idegennyelvű idézeteket magam fordítottam.

<sup>4</sup> Vö: Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitzscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., *Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg: Rowohlt, 1999. 144.



egész világunk együttesen annyira változófélben van, hogy érdemes a nyugati társadalomtudomány és teológia eredményeivel foglalkoznunk, hiszen ami a Lajtán túl foglalkoztatja a tudósokat az számunkra egyrészt diagnózis, hiszen már benne élünk a posztmodernben, másrészt pedig prognózis, mert világunk - legyen akár Kelet vagy Nyugat - együtt változik. Amikor a posztmodernnel foglalkozunk és hatásait elemezzük, figyelembe kell vennünk, hogy nem minden társadalmi csoport van egyformán kitéve ezeknek. Egy társadalmon belül is többféle világban élünk. Más az életvilága annak, aki megélte a második világháborút, sáros utakon járt, nagy vívmánynak élte meg az elektromosság bevezetését, vagy amikor először hallott rádiót életében. S ami azóta történt - internet mobil telefon, chatelés, i-pod stb. felfedezése - már kevésbé határozzák meg életvilágát. A posztmodernt a fiatalabb generáció már jobban átéli mindennapjaiban mint elődei, s majd az ő gyermekei, unokái már lehet, hogy egy posztmodern világban nőnek fel.

### 1.3. A posztmodern fogalma és hatásai

Mi is a posztmodern? A válasz nagyon sokszínű és sokféle lehet, hiszen a filozófiától kezdve a művészeteken át egészen az építészetig találkozunk a posztmodern jelenséggel.<sup>5</sup> A posztmodern kapcsán nagyon gyakran hivatkoznak Lyotard filozófiájára, aki az ideológiák végét jövendölte már az 1960-as években, s bizonyos szempontból igaza lett.<sup>6</sup> A 21. századi ember már nem hisz a fejlődésben, nem hiszi el a nagy igazságokat, és nem tudja elképzelni hogyan fog kinézni a világ húsz vagy harminc év múlva. A posztmodern azonban a közfelfogással ellentétben nem egy korszak, hanem sokkal inkább tendenciák gyűjtőneve. Van, aki „második modernnek”<sup>7</sup> hívja, más „késő modernnek”<sup>8</sup> nevezi, de találkozunk „poszt - posztmodern”<sup>9</sup> elnevezésekkel is. Mindegyik azt fejezi ki, hogy a modern két évszázada alatt a világ egységesnek tűnt, melyben van fejlődés, tart valahová a társadalom és benne az emberi élet. Mostanra azonban valami változó félben van. Az egységes világ épületének falán repedések jelentek meg. A posztmodern, a modern széttöredezettsége már olyan világot tár

---

<sup>5</sup>Amíg a modern üveggel, fémmel dolgozott, törekedett az eget meghódítani, addig a posztmodern földhöz ragadt és biztonságra törekszik. Csakúgy mint ahogy egy román kori vár nemcsak védelmi rendszer volt, egy ablaktalan posztmodern nagyáruház is leképezése a kor félelmeinek. vö: Pethő B., *A posztmodern*, Budapest: Gondolat, 1992. 49.

<sup>6</sup> Lásd: Lyotard, J.-F., *Das postmoderne Wissen*, Graz: Edition Passagen, 1986. 52kk.

<sup>7</sup> Vö: Beck, U., *Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

<sup>8</sup> Vö: Kraus, W., *Das Erzählte Selbst - Das narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*, Herbolzheim: Centaurus Verlag, 2000.

<sup>9</sup> Pethő B., *Poszt-posztmodern, A kilencvenes évek - Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében*, Budapest: Platon Kiadó, 1997.

elénk, amelyben relativizálódnak az eszmék és az értékek. Már senki sem birtokosa az egyedüli igazságnak.

A vallás szempontjából a világképek változása az egyik legfontosabb kérdés. A praemodern időkben az emberek mágikus világban éltek. Ugyanis az ember része volt az egységes univerzumnak, melyben a vallás konstruálta a valóságot. Az istenhit az emberi gondolkodás részét képezte, az ember belenőtt a vallásos életgyakorlatba. A reneszánsz ember számára azonban Isten helyett fokozatosan önmaga került középpontba. A középkor végén nemcsak a feudális társadalmi rendszer bomlott fel, hanem maga az emberi individuum is emancipálódott – ebben a folyamatban szerepe volt a reformációnak is.<sup>10</sup> A modern kor azonban leginkább a felvilágosodás eszméihez köthető. A modernben a világkép két részre bomlott, különvált az objektív valóság és a szubjektív idealizmus. Az objektív igazság birtokosa a tudomány, mely olyan világot „teremt,” ahol minden megismerhető, igazolható és melyet a fejlődés hite vezérel. A felvilágosult ember úgy jelenik meg, mint az univerzum központja és mércéje, akinek a világába nem fér bele az, ami „tudománytalan”. A modern ember már nem hisz ködös elképzelésekben és számára a vallás ideológiává, egy eszményi világ babonás hajszolásává vált. Látnunk kell, hogy sokakban ez a modern világ él tovább. De egyre többen vannak azok, akik számára az „irracionális” és az „igaz” nem két egymást kizáró kategória.

Hol tartunk most? Milyen változásokon megy keresztül a mai ember világszemlélete? Erre Ropolyi László a következő módon válaszol: „A modernista projekt elvetélt, vagy sikerre vezetett, ki hogyan érti, mindenesetre kétségtelenül az én élményeim, az én képzeteim, az én életem, az én valóságom, sőt az én, én, én és én, a központ nélküli világ központja.”<sup>11</sup>

Természetesen a régebbi korokban is voltak az életben kiszámíthatatlan elemek, hiszen az emberek jobban ki voltak téve a betegségeknek, járványoknak, éhínségnek, rövidebb volt a várható élettartam. Mára a fenyegetettség teljesen más formát öltött: „maguk az identitás keretek váltak problematikussá: eltűntek, vagy alig belátható jövőjű és felgyorsult ütemű átalakulás útján vannak...”<sup>12</sup> Giddens korunk négy súlyos dilemmáját írja le, melyek sajátos módon egyszerre vannak jelen. Egyszerre tapasztaljuk az egységesülés és a fragmentálódás jelenségét. A másik nagy ellentét, amely a társadalmakban feszül, a hatalom nélküliség és a kizsákmányolás. Korunk harmadik dilemmája az autonómia és a bizonytalanság egyidejű

---

<sup>10</sup> Vö: Keupp, H., Riskante Chancen - Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation, *Communication Research* 28, (3), 2001. 251 - 274. 251.

<sup>11</sup> Ropolyi L., A virtuális valóság természetéről, in Pléh Cs., Kampis Gy., Csányi V. (szerk.), *Az észleléstől a nyelvig*, Budapest: Gondolat, 2004. 30-55. 35.

<sup>12</sup> Pataki F., *Élettörténet és identitás*, Budapest: Osiris, 2001. 20.

jelenléte közösségi és egyéni szinten egyaránt. Ezek mellett egyszerre van jelen a személyesség, egyediség és a tömeglét élménye a mindennapoknak.<sup>13</sup>

### 1.3.1. A posztmodern ember

Felvetődik a kérdés, hogy a posztmodern hatásokkal szemben milyen stratégiákat dolgoz ki az ember? Hiszen a posztmodernben már nem a minden ellen lázadó optimista, autonóm emberrel találkozunk, hanem sokkal inkább gyenge szubjektumról,<sup>14</sup> fragmentált Én-ről<sup>15</sup> beszélhetünk. „A posztmodern személyiség a személyiség inflálódásának folyamatában születik, amelyben ‘világméretűvé’ válik ugyan, de nem válik hangsúlyossá.”<sup>16</sup> Amikor a gyenge szubjektumról esik szó ne egy embercsoportra gondoljunk, akik gyengék, elesettek és nem tudnak megküzdeni korunk kihívásaival, hanem sokkal inkább egy olyan hatásról van szó, amely mindannyiunkat érint. A posztmodern gyengíti az emberi szubjektumot, hiszen a globalizálódó gazdaságnak olyan munkaerőre van szüksége, amely mobilis és a világ bármely pontján bevethető és rugalmasan képes alkalmazkodni az adott körülményekhez. A munkaerő áramlás magával vonja, hogy nem szabad igazán gyökeret eresztetni egyetlen társadalmi miliőben sem.<sup>17</sup> Természetesen nemcsak egyes emberek mobilitásáról van szó, hanem a kultúrában mindenkire ható bizonytalanságról is. Akinek nincs lehetősége, illetve szándéka életterének megváltoztatásához, arra is hat a kultúra és a gazdaság által közvetített bizonytalanság. Egészen a közelmúltig az emberek számára adottak voltak az életpályák, voltak „normális” életutak: szabályrendszerek, melyek az élet egy bizonyos területét foglalták keretbe. A posztmodernben az individualizációval, elgyökértelenedéssel kialakultak olyan identitásminták, melyek kihívást jelentenek a tradicionális minták számára.<sup>18</sup> Erről mondja a lengyel származású szociológus, Sigmund Bauman, hogy korunk alapélménye a „cseppfolyós élet.”<sup>19</sup> Egy olyan élményfolyamban van a posztmodern ember, melyben nem talál kapaszkodókat, csak érzi a sodrást és állandó a bizonytalansága. A gyenge szubjektum

---

<sup>13</sup> Lásd: Giddens, A., *Modernity and Self-identity - Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press, 1991. 4.

<sup>14</sup> Vö: Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1991. 316.

<sup>15</sup> Vö: Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992, Luther, H., *Leben als Fragment - Der Mythos von der Ganzheit, Wege zum Menschen* 43. Jahrgang, 1991. 262-273. 160.

<sup>16</sup> Ropolyi L., A virtuális valóság természetéről, in Pléh Cs., Kampis Gy., Csányi V. (szerk.), *Az észleléstől a nyelvig*, Budapest: Gondolat, 2004. 30-55. 52.

<sup>17</sup> Vö: Beck, U., *Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 89.

<sup>18</sup> A társadalmi életutak szerkezete változik, például a szinglik tábora egyre nő. vö: Bohrmann, T., *Lebensalter als Thema der christlichen Sozialethik, Münchener Theologische Zeitschrift*, 2004. 3-15. 8.

<sup>19</sup> Bauman, Z., *Liquid Life*, Cambridge: Polity Press, 2005. 2.

tulajdonképpen egy megküzdési stratégia. Az instabilitás, az árral úszás teszi képessé az embert a túlélésre, a környezethez való alkalmazkodásra.<sup>20</sup>

Melyek azok a tulajdonságok, amelyeket a posztmodern felerősít? Lasch híres elmélete szerint a modern társadalmak öröksége a nárcisztikus vonások felerősödése.<sup>21</sup> A nárcisztikus ember úgy éli meg világát, mintha sok mindent tehetne, szabadsága és választási lehetősége lenne arra, hogy sokféle célt tűzzön ki és valósítson meg életében. A lehetőségeknek látszata, szemben azzal, amit az ember konkrétan megvalósítani képes, elmélyíti az „idealizált én” és a „valós én” közti szakadékot. A kultúra azt sugallja, hogy „merj nagyot álmodni”, hiszen a sztárok és sikertörténetek világában bárkinek lehetősége van megvalósítani önmagát. A valóságban viszont ez jóval kevesebbeknek adatik meg, mint ahogy ezt például a média felénk sugározza. A lehetőségek látszatának viszont ára van. Ugyanis a nárcisztikus vonások nemcsak azt jelentik, hogy az ember túlbecsüli önmagát, hanem azt is, hogy önbecsülése törékennyé, sérülékennyé válik. A nárcisztikus embernek mindig hiánya van, és önféltővé válik.<sup>22</sup> Nem mer adni másoknak, felelősséget vállalni környezetéért, hiszen úgy érzi, hogy ő maga is mindig le van maradva, soha nem elégedett azzal (szeretet, megbecsülés), amije van. Ezen felül, egyre kevésbé mer dönteni, mert attól fél, hogy kihagy valamilyen lehetőséget. Hiszen döntéseink kizárnak más egyéb döntéseket.<sup>23</sup> S a mindent relativizáló kultúrában az ember sohasem lehet biztos a dolgában. Ezzel szemben úgy tud védekezni, hogy kikapukat hagy a maga számára és belenyugszik félmegoldásokba.<sup>24</sup> Fukuyama szerint a kisemberek korát éljük, vagy ahogy világunk hirdeti: „Nem kell hősnek lenned!”<sup>25</sup> Mindamellet a posztmodern ember jóindulatú és toleráns. A másság elfogadására viszont nemcsak a problémákon való felülemelkedés teszi képessé, hanem az is, hogy nem kötelezi el magát egy értékrendszer mellett sem. Jellemvonása még az elvágódás és a pillanatnak élés: „Az átlagember ebből a korszellemből alapmotívumaként azonosítható gondolatból aligha vonhat le más konzekvenciát, minthogy: a bizonytalanságok e világában egyetlen bizonyosságunk lehet: az élvezet. Ugyanis teljességgel lehetetlen, hogy amit élvezek, azt ne élvezzem, vagyis hogy az általam érzett élvezet ne legyen valóságos. [...] A létezés értelmetlenségének és a

---

<sup>20</sup> Ebből a szempontból olyanok vagyunk, mintha *posztmodern nomádok* lennénk.

<sup>21</sup> Lásd: Lasch, C., *The Culture of Narcissism - American Life in an Age of Diminishing Expectations*, London: Norton/Abacus, 1979. 31kk

<sup>22</sup> Vö: Fromm, E., *Menekülés a szabadság elől*, Budapest: Akadémia Kiadó, 1993. 81.

<sup>23</sup> Vö: Pohl-Patalong, U., *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft* Kohlhammer, 1996. 259.

<sup>24</sup> Vö: Popper, P., *Felnőttnék lenni... : a "létező" és a "készülő" ember*, Budapest: Saxum, 1999. 35.

<sup>25</sup> Lásd: Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992. 300kk.

halál abszurditásának élményével magára maradt ember számára nem marad egyéb, mint önnön létének bizonyossága: a pillanat.”<sup>26</sup>

### 1.3.2. Az egyház viszonyulása a társadalmi változásokhoz

Mit kezd az egyház a posztmodern hatásokkal, emberekkel? A posztmodern kor adta kérdésekkel maga a keresztyénség is küzd és különböző módon talált eddig válaszokat. Az egyik stratégia a változások tudomásul nem vétele,<sup>27</sup> mintha az egyháznak csak az örök kérdésekkel kellene foglalkoznia, nem kellene komolyan vennie az embert, akihez küldetett. A második megküzdési mód a fundamentalizmus gondolatrendszere, amely mintegy fékezni akarja a folyamatokat.<sup>28</sup> A harmadik stratégia a világgal való „együttérzés.”<sup>29</sup> Ez egy olyan szemlélet, melyben fontos a változások megértése és komolyan vétele. Ugyanakkor igyekszik „befogni a szelet”, amit a posztmodern kor irracionálisra való nyitottsága és spiritualitásra való érzékenysége jelent, de mindezt úgy, hogy próbál irányt szabni a változásoknak. A posztmodern ebben a felfogásban nemcsak megállíthatatlan és kiszámíthatatlan, hanem formálható jelenség is. Nyíri Tamás a keresztyénség és a világ kapcsolatáról írja:

Ha meg akarunk felelni küldetésünknek, ha meg akarjuk ismerni helyünket és feladatainkat a világban, akkor nem elég néhány szóval általában jellemezni a világot, hanem rá kell mutatni arra is, ami ebben a mai történelmi korszakban jellemzi a világot. Halálra van ítélve minden olyan mozgalom, áramlat, vagy vallás, amely nem hajlandó tudomásul venni az emberi tudatba beállt változásokat. Ezért volt eleve reménytelen kísérlet és igyekezet, amely az ókori vallást akarta visszaállítani az első keresztyén századokban. A keresztyénségnek is meg kell ebből tanulnia, hogy ahol nem hajlandó tudomásul venni az emberi tudatok átformálódását, a mai világ jellegzetes adottságait, ott már a közeljövőben kérlelhetetlenül elpusztul.<sup>30</sup>

A keresztyénségnek van mondanivalója a posztmodern ember számára. Azt azonban világosan látnunk kell, hogy miben különbözik a keresztyénség világlátása és a posztmodern. A posztmodern nyitott, alakatlan „rendszer.” Tulajdonképpen nincs kialakult jövőképe, sem emberképe. Ezzel szemben a keresztyén világszemlélet zárt, mégis végtelen rendszert alkot. Zárt rendszer, hiszen van ontológiai közepe, s ugyanakkor végtelen, hiszen Isten minden emberi élettörténetet, élethelyzetet integrálni tud egy értelmes egészbe, kozmoszba. A keresztyénség számára kerek a világ, megvan benne az ember helye és küldetése, s megvan benne az emberi élet három alapvető kérdésére az adekvát válasz: honnan jövünk, hová

<sup>26</sup> Bíró B., Preposztmodern, *Korunk* 6, 1999. 75-83. <http://www.hhrf.org/korunk/9906/6k16.htm>

<sup>27</sup> Vö: Németh D., A posztmodern jelenség teológus szemmel, *Református Egyház* 18, (7-8), 2006. 154-159.; Németh D., A lelkigondozás feladatai a posztmodern világban, *Embertárs* II/2, 2004. 120-127.

<sup>28</sup> Vö: Ramminger, M., Fundamentalizmus - Religion und Moderne, *Wege zum Menschen* 54, 2002. 317-330.

<sup>29</sup> Vö: Hall, D. J., Finding our Way into the Future, *Cloud of Witnesses - An Audio Journal on Youth, Church, and Culture*, Princeton Theological Seminary, Institute for Youth Ministry 10, 2007. track 3.

<sup>30</sup> Nyíri T., *A keresztyén ember küldetése a világban*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1996.15.

megyünk, és mért vagyunk itt ezen a földön. De ezen kívül az élet apró kérdéseire is választ adhat. Éppen ezért a keresztyénség vonzó lehet a posztmodern ember számára. Mivel „az emberek nem tudnak homokdűnéken élni,”<sup>31</sup> az értékrendszerek hiánya, a mindent relativizálás, a „semmit sem lehetünk biztosak” életerzése nem sokáig hordozható el. „Senki sem lehet biztos afelől, hogy a posztmodern kor hogyan fog kinézni, de az valószínű, hogy ez már nem a dühödt szekularizáció és a vallás szétesésének korszaka lesz, hanem inkább a vallásos megújulás és a szakrális visszatérésének az időszaka.”<sup>32</sup> S valóban egyre több jel mutat arra, hogy a posztmodernben korábbi tendenciák fordulnak meg.<sup>33</sup> A posztmodern korban van igény és lesz igény a keresztyénség emberekhez való odafordulására. Hogy hogyan, ezt vizsgáljuk meg az alábbiakban.

#### 1.4. Az élettörténeti reflexió és a keresztyén hit

Úgy tűnik, a modern ember uralni akarta a világot, de közben kicsúszott keze közül a rendszer. Előbbi történelmi korokban ismeretlen jelenségeknek lehetünk tanúi. A „társadalmi dzsungelben”<sup>34</sup> énünk túltelítetté válik: „A barkácsolt-én (Bastelexistenz) azt fejezi ki, hogy az individualizált ember folyamatosan én-stílusok és értelmezési lehetőségek sokaságának van kitéve, melyek közül ’szabadon’ választhat – de ez a választás egyben kényszer is. Akár szabadon, akár kényszerből, de szituációról szituációra az egyén egy társadalmilag előre gyártott cselekvési és kapcsolati mintázat szerint él és tipikusan előrekészített, tematikusan behatárolt világértelmezési sémákat vesz át.”<sup>35</sup> Tehát a posztmodernben már egy kiszolgáltatott ember képével találkozunk, aki kezdi látni behatároltságát.<sup>36</sup>

Az ember határátlépésekre ítélt lény.<sup>37</sup> Ezt korunk embere sokkal inkább érzi, mint valaha, hiszen az emberek többet váltanak munkahelyet, életteret, mint a korábbi időkben, a családi

---

<sup>31</sup> Poláková, J., *Perspektive der Hoffnung - Transzendenzsuche in der Postmoderne*, Paderborn: Schöningh, 2005. 102.

<sup>32</sup> Cox, H., *Religion in the Secular City - Toward a Postmodern Theology*, New York: Simon and Schuster, 1984. 20.

<sup>33</sup> Például Karl Lehmann kardinális egyik interjújában arról nyilatkozott, hogy Németországban hosszú idő óta először többen lépnek be a katolikus egyházba, mint ahányan elhagyják azt. lásd: Lehmann, K., Interjú a keresztyénség helyzetéről, in *Világóra*, 2007.05.06 ed. Kossuth Rádió, 2007.

<sup>34</sup> Pataki F., *Élettörténet és identitás*, Budapest: Osiris, 2001. Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 285.

<sup>35</sup> Hitzler, R., Honer, A., Bastelexistenz - Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung, in Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (Hg.), *Riskante Freiheiten Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. 309.

<sup>36</sup> Vö: Pohl-Patalong, U., *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 1996. 254-255.

<sup>37</sup> Vö: Morton, A. R., A határon élni, in „Hálával áldozdál...” - A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara tiszteletbeli doktorainak tanulmányai a 150. évforduló ünnepén Budapest: KRE, 2005. 377-389. 387.

szerepek is többször változnak. Az ember érzi létének sokszínűsége, a jelenségek többértelműsége között szubjektív módon majd minden nap re-konstruálnia kell, ki kell találnia önmagát. Az ember a mindennapokban s nemcsak krízishelyzetekben éli át létének határait, korlátozott voltát. Vannak életünkben olyan helyzetek, krízisek, amikor felvetődnek végső kérdések, viszont vannak olyan időszakok, amikor helykeresésünk a világban korántsem ilyen tudatos. Az, hogy az ember életét távlataiban akarja látni, nem magától értetődő szükséglet.<sup>38</sup> Ahhoz, hogy a keresztyénség ezen a szükségleten keresztül kapcsolópontot találjon az emberekhez, először önreflexióra kell készítenie őket. Csak akkor válaszolhatunk az élet nagy kérdéseire, ha először segítenünk az embereknek abban, hogy feltegyék ezeket a kérdéseket. Az élet és életeseemények értelmezése nem egyszerű feladat. Ezt is tanulni kell, hiszen az emberi életben vannak olyan paradox vagy kritikus helyzetek, melyeket képtelenek volnánk magunktól megérteni, illetve a bennünk és körülöttünk zajló események leírására esetenként nincs megfelelő szókészletünk.<sup>39</sup> A létkérdések felszínre kerülése az, ahol az ember szükséglete és a keresztyénség tanítása egybevágh. Ugyanis barátainknak, ismerőseinknek folyamatosan mesélünk, én-üzeneteket küldünk magunkról, átéléseinkről, és az ilyen mindennapi elbeszélésekben mintegy kívülről nézve próbáljuk értelmezni önmagunk helyét a világban. S pontosan erről beszél a keresztyén antropológia egyik fő tétele is, miszerint az ember excentrikus lény, csakis külső perspektívából értheti meg önmagát, találhat létének értelmet.

### **1.5. Az élettörténeti munka mint lehetséges modell**

A posztmodern ember hálózatokban gondolkodik s ennek megfelelően kapaszkodókat keres.<sup>40</sup> Az egyre nagyobb fokú élettörténeti bizonytalanságból következik, hogy az embereknek egyre nagyobb szüksége van kapaszkodókra az életben: barátokra, értékrendszerre, tradícióra. Ezek segíthetnek utat találni az életben. Meglátásom szerint két egymással ellentétes folyamat erősödött fel korunkban: az egyik (akár tudatosan vagy nem tudatosan, de) az egyre növekvő igény arra, hogy az ember reflektáljon az életre, mit és miért is tesz. Ezzel szemben egyre

---

<sup>38</sup> Vö: Fuchs-Heinritz, W., *Biographische Forschung - Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005. 17.

<sup>39</sup> Vö: Rosenthal, G., *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte - Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt am Main: Campus, 1995.104.

<sup>40</sup> Vö: Castells, M., *The Power of Identity - The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. 3*, Oxford: Blackwell, 1997. 5.

kevesebb a tér és idő arra, hogy ezt megtegye, legyen ideje önmagára. Ez súlyos probléma, ugyanis egyre többek életéből hiányoznak a beszélgetőterek és alkalmak.<sup>41</sup>

Az élettörténeti reflexióhoz azonban idő, tér és alkalom kell. Amellett, hogy küldetése is az emberek közti bizonyágtétel, az egyháznak bármely civil mozgalomnál, szerveződésnél több lehetősége van, hogy az embereknek az ön-, és életreflexióban segítségére legyen. Ha a templomba járók számát tekintjük, illetve a hitoktatásban résztvevőket, akkor láthatjuk, hogy az egyház több százezer embert szólít meg hétről hétre, illetve a kazuáliákon keresztül ez a tábor még sokkal szélesebb. Az élettörténeti munka potenciálisan legnagyobb alkalmazói az egyházak lehetnek, s nem csoda, hogy a nyugati világban egyre nagyobb az egyházi érdeklődés e téma iránt. Hiányzik azonban az egységes koncepció aminek alapján az egyszeri, szigetszerű kezdeményezéseket szélesebb és módszeresebb formában lehetne alkalmazni. Az egyház eddig is így vagy úgy gondozta az emberek élettörténetét, de az még kidolgozásra vár, hogy ez a szemlélet, hogyan színesítheti, hogyan egészítheti ki az egyházi oktatást, a generációk közti párbeszédet, hogyan jelenhet meg a liturgiában, a kazuáliák kiszolgáltatásában, a lelkipozásban és az egyházon kívüliek megszólításában. A további fejezetekben ehhez a munkához szeretnék elméleti alapvetést biztosítani.

---

<sup>41</sup> Vö: Fodorné Nagy S., Igehirdetés a posztmodern korban - szószéken és katedrán, *Református Szemle, Az Erdélyi Református Egyházkerület a Királyhágómelléki Református Egyházkerület és az Evangélikus - Lutheránus Egyház hivatalos lapja* 99. évf., (4. sz.), 2006. 387-400. 387.



## 2. Az emberi szubjektum kérdése a gyakorlati teológiában

„A történet, a szubjektum és a vallás közös témái a posztmodern teóriáknak és a teológiának egyaránt” (Albrecht Grözinger, 1987)

### 2.1. Bevezetés

A gyakorlati teológiában nemcsak arról van szó, hogy a rendszeres teológia eredményeit a társadalomtudományok segítségével az életbe átültessük, - tehát a gyakorlati teológiát nem csupán a teória praxisaként alkalmazzuk - hanem mintegy a praxis teóriájaként az egyház szolgálatára kell reflektálnunk.<sup>42</sup> Ez a személet azonban még kiegészül azzal, hogy a gyakorlati teológiában az elemzés és a kritikai reflexió tárgya a ma élő ember és mindennapi tapasztalati világa kell legyen: úgy is fogalmazhatnánk, hogy „a gyakorlati teológiának magát az élő embert és az ő átéleteit kell vizsgálnia.”<sup>43</sup> Ebben a fejezetben azzal foglalkozom, hogy milyen létjogosultsága van az utóbbi tételnek, hiszen nem annyira egyértelmű, hogy a teológiában az emberek szubjektív világszemléletével, vallásos átélésekkel, egyéni életfilozófiákkal foglalkozunk. Mennyiben van létjogosultsága az emberi élettörténetet Isten története mellé tenni? Amíg az első fejezet válasza, hogy emberi szükség, hogy az élet nagy

---

<sup>42</sup> Vö: Schleiermacher, F., *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin, 1850. 12. Schleiermacher a gyakorlati teológiát különválasztotta a „történeti” és a „filozófiai” teológiától s ezzel nemcsak létrehozta azt, de a másik kettő teológiai ágak alá is rendelte. Mert igaz ugyan, hogy a „schleiermacheri fa” koronája a gyakorlat elmélete, a többi úgymond kiszolgálja, támogatja a gyakorlati teológiát, de valójában azoknak alkalmazó tudománya lett. Egyfajta technika, ami felhasználja a készen kapott eredményeket, de azokhoz érdemben nem tesz hozzá, fogyasztó s nem alkotó tudomány. Ez a paradigma az 1980-as évektől fokozatosan alakul át és egyre nagyobb az igény arra, hogy a gyakorlati teológia nemcsak az egyházi praxisról, hanem a társadalomra, kultúrára, egyáltalán az emberi élet egészére reflektáló tudomány legyen. A teológia ugyanis nemcsak párbeszédbe kezd a humán és társadalomtudományokkal, hanem ezen az interdiszciplináris érdeklődésen túl értékeli is azokat: „Az egyházi gyakorlattal ellentétben a gyakorlati teológia feladata elsősorban az, hogy az alapok, okok, hatások, módszerek, célok, nézőpontok és a kivitelezhetőség módjai felől kérdezzen, és azokat kritikusan interpretálja.” Rössler, D., *Die Einheit der Praktischen Theologie*, in Nipkow, K. E., Rössler, D., Schweitzer, F. (Hg.), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Ein internationaler Dialog*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 43-55.; Browning, D., *A Fundamental Practical Theology - Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis: Fortress, 1991.; Az Egyesült Államokban a hermeneutikai szemléletet Dabid Tracy követői honosították meg a gyakorlati teológiában. Lásd: Capps, D., *Pastoral Care and Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress Press, 1984.; Gerkin, C. V., *The Living Human Dokument - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984.; Groome, H. T., *Christian Religious Education - Sharing Our Story and Vision*, San Francisco: Harper & Row, 1980.

<sup>43</sup> Az amerikai William B. Kennedy-t idézi Friedrich Schweitzer. Schweitzer, F., *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Bericht über ein internationales Symposium*, *Theologia Practica* 26. Jg. (Heft 1), 1983. 48-57. 49.

kérdéseit feltegyük, és válaszokat találjunk rájuk, a második fejezet azt mutatja be, hogy a teológiai megközelítésben is megkerülhetetlen, hogy az emberi élettörténetekkel foglalkozzunk.

## **2.2. A társadalmi kontextualitás jelentősége a gyakorlati teológiában**

Nem szabad a gyakorlati teológiát statikus tudományként felfognunk, mivel elsősorban az emberekkel folytat párbeszédet. „A késő-modern gyakorlati teológia nem tan, hanem párbeszéd.”<sup>44</sup> Az elképzelt emberek kultuszának vizsgálata helyett a gyakorlati teológia feladata, hogy valóságos személyek konkrét élethelyzetét vegye alapul: az ő élettörténetük, szociális helyzetük és kulturális környezetük figyelembevételével.<sup>45</sup> A gyakorlati teológiának úgy kell a keresztyénség megjelenési formáinak elméleti hátteret adnia, hogy közben figyel arra, hogy egyrészt ne szakadjon el a valóságtól, ne csak hipotetikus emberekkel és körülményekkel foglalkozzon, ugyanakkor az életet a keresztyén üzenet fényében és kritikájával szemlélje.<sup>46</sup>

Nem feltétlenül kell a schleiermacheri és a barthi tradíciót egymást kizárónak tekintenünk. A mai gyakorlati teológia feladata éppen az lehet, hogy a késő-modern kor emberének élethelyzetét alapul véve próbáljuk sajátos keresztyén életszemléletünket megélni és képviselni. Az önmagában még kevés, hogy megvizsgáljuk az emberek vallásosságát, s megállapítjuk, hogy tulajdonképpen minden ember vallásos, értelemkereső lény, hanem ezen felül a keresztyénségnek tisztában kell lennie saját identitásával. A gyakorlati teológia feladata tehát nemcsak az, hogy megtalálja a kapcsolópontokat az emberek és a vallás között, hanem az is, hogy segítsen meglátni, mit is jelent ma keresztyénnek lenni, mitől sajátos az, amit a keresztyénség képvisel. A gyakorlati teológia feladata nem az, hogy megtaláljunk annak a lehetőségét, hogy miként kényszeríthetnénk az emberekre saját értékrendszerünket, hanem egyfajta identitás-munka ez, melynek során a keresztyénség sajátos képe rajzolódik ki (önmaga számára is). Jézus főpapi imájában így imádkozik: „nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból”(Jn 17,15). Ennek szellemében a gyakorlati teológiának segítséget kell nyújtania ahhoz, hogy az egyház kontextusának megfelelően tudjon növekedni a keresztyén identitásában és így meg tudjon felelni kora kihívásainak.

---

<sup>44</sup> Fechtner, K., *Praktische Theologie als Erkundung - Religiöse Praxis im spätmodernen Christentum*, in *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*, Hauschild, E., Schwab, U., Stuttgart: Kohlhammer, 2002. 55-67. 2002. 59.

<sup>45</sup> *Ibid.* 55-67.

<sup>46</sup> Vö: Lämmermann, G., *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? - Zur theologischen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse*, München: Chr. Verlag, 1981. 137.

### 2.2.1. Az empirikus fordulat

A huszadik század teológiatörténetében paradigmaváltások folyamatát követhetjük nyomon. Már a múlt század elején, Friedrich Niebergallnál megtalálható az a gondolat, hogy a gyakorlati teológiának alulról, az emberi szubjektum felől kell építkeznie. Az 1920-as évektől előretörő dialektikus teológia azonban ezt az irányt elvetette.<sup>47</sup> A világgégek után azonban a társadalmi változások hatását már nem lehetett nem tudomásul venni. A hatvanas években indult meg a gyakorlati teológia úgynevezett „empirikus fordulata”. E tekintetben a gyakorlati teológia a professzionizálódás helyett egyre inkább a hétköznapi ember felé fordult, az ő orientációjában kívánt segítséget nyújtani.<sup>48</sup> Ezzel megdőlt az évszázados pasztorálteológiai paradigma, mi szerint a gyakorlati teológia a lelkészek munkájával kell foglalkozzon. Dietrich Rössler gyakorlati teológiai rendszerét már a megélt vallásnak az újkori keresztyénségen belül kialakult három formájára építi fel. Úgy látja, hogy a keresztyénség nemcsak a templom falain belül él tovább, hanem van egyfajta társadalmi vetülete, illetve vannak az individuális élet szintjén megjelenő, nem egyházhoz kötődő vonásai.<sup>49</sup> Rössler éppen ezért kiegészíti a gyakorlati teológia feladatkörét, szerinte az egyházi gyakorlat segítésén túl feladata a másik két terület ápolása is. Programot hirdet az egyén és a társadalom életének vizsgálatára: „Minden, amit a keresztyénség tesz, az az egyes emberért van. Minden, amit a keresztyén egyház nevében vagy szellemében végeznek, végső soron egy közös célnak van alárendelve, mégpedig, hogy minden egyes ember üdvösségéért fáradozzon, teljesen függetlenül attól, hogy az üdvösségre ki milyen definíciót használ.”<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Friedrich Niebergall egyike a liberális teológia képviselőinek, kortársai: Paul Drews, Otto Baumgarten, Richard Kabisch, Martin Schian. vö: Luther, H., *Religion, Subjekt, Erziehung - Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls*, München: Chr. Kaiser, 1984. 278.

<sup>48</sup> Vö: Nipkow, K. E., *Praktische Theologie und gegenwärtige Kultur - Auf der Suche nach einem neuen Paradigma*, in Nipkow, K. E., Rössler, D., Schweitzer, F. (Hg.), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Ein internationaler Dialog*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 132-151.

<sup>49</sup> Kultúránkat, gondolkodásrendszerünket meghatározza európai keresztyén világlátásunk. Az idő és történelemszemléletünk – vagy gondolhatunk a Felvilágosodás nagy eszméire: szabadság, egyenlőség, testvériség – alapvetően a keresztyén kultúra származéka. Más nagy vallási rendszerekben sehol nem volt akkora szerepe az emberi élet egyediségének és egyszeriségének, mint éppen a keresztyénségben. Ahogy az amerikai James Fowler fogalmaz: „Úgy érzékelem, hogy ez a történet (keresztyénség) sokkal nagyobb társadalmi hatással bír, mint ahogy azt a mi keresztyén gettóinkban gondolnánk.” Fowler, J. W., *Faithful Change- The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*, Nashville: Abingdon Press, 1996. 201.

<sup>50</sup> Rössler, D., *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin: de Gruyter, 1986. 64. Rösslerhez hasonlóan vélekedik Grözinger amikor azt írja: „A megélt vallás sokkal több, mint az egyházban megragadható keresztyénség. Ugyanakkor felvetődik, hogy a pluralitásban megélt vallásban hogyan válhat a keresztyén hagyomány élettörténetileg relevánssá. Számomra ez a gyakorlati teológia elsősorú kérdése.” Grözinger, A., *Gelebte Religion als Thema der Systematischen und Praktischen Theologie*, in Grözinger, A., Pfleiderer, G. (Hg.), *„Gelebte Religion” als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002. 13-20. 14.

Rössler kortársa Gert Otto, szintén úgy látja, hogy a gyakorlati teológia nemcsak az egyház, hanem a társadalom vallásos gyakorlatának reflexiója is.<sup>51</sup> Ahhoz azonban, hogy fel tudjuk kínálni értelmezési rendszerünket, beszélni kell azt a nyelvet, amelyen az emberek megszólíthatóak: „A mai körülmények között a vallás már nem magától értetődő. Nyelvezete, képei és tartalma fokozatosan elévül és elveszti kapcsolatát az emberek valóságfelfogásával. Ilyen formában a vallás nem időszerű többé.”<sup>52</sup> A gyakorlati teológiának úgy kell a keresztyénség megjelenési formáinak elméleti hátteret adnia, hogy közben egyrészt ne szakadjon el a valóságtól, ne csak „hipotetikus” emberekkel, illetve körülményekkel foglalkozzon,<sup>53</sup> másrészt az életet a keresztyén üzenet fényében és kritikájával kell szemlélnie. Ahhoz, hogy az egyház tanítása elérjen az emberekhez, két dologra feltétlenül szükségünk van: egyrészt ismerni kell azt, aki felé közvetíteni akarjuk az evangéliumot, másrészt tisztában kell legyünk azzal, hogy mi az, amit közölni kívánunk.

### 2.2.2. A hermeneutika előtérbe kerülése

A gyakorlati teológiában végbemenő paradigmaváltások lényegét Wolfgang Huber így fogalmazta meg: „Az egyház emberekkel együtt van, mielőtt az emberekért lenne.”<sup>54</sup> A gyakorlati teológia „empirikus fordulata” azt hangsúlyozta, hogy az egyház és a teológia az emberekért van. Majd pedig a „hermeneutikai fordulatban” már arról esik több szó, hogy az egyházban is emberek vannak, illetve a teológiát is emberek művelik.<sup>55</sup>

Az amerikai Fowler egyenesen a „hermeneutika győzelméről”<sup>56</sup> beszél a gyakorlati teológiában. Nem véletlen, hogy a „megélt vallás” nemcsak a néprajzkutatókat,

---

<sup>51</sup> Vö: Schwab, U., Wahrnehmen und Handeln - Praktische Theologie als subjektorientierte Theorie, in Hauschild, E., Schwab, U. (Hg.), *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002. 161-175. 163.

<sup>52</sup> Rössler, D., Die Religion und der „Sinn” des Lebens, in Preul, R., Scheilke, T. C., Schweitzer, F., Treml, A. K. (Hg.), *Bildung, Glaube, Aufklärung - Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1989. 275-284. 278.

<sup>53</sup> Lämmermann, G., *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? - Zur theologischen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse*, München: Chr. Verlag, 1981. 137.

<sup>54</sup> Huber, W., Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, in Weth, R. (Hg.), *Was hat die Kirche heute zu sagen?*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988. 11-30. 21.

<sup>55</sup> Bár a gyakorlati teológia hermeneutikával való szoros kapcsolata már Schleiermachersnél is megjelenik, a gyakorlati teológia érdeklődése csak az utóbbi időkben fordult igazán a hermeneutika felé. vö: Heimbrock, H.-G., Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit? Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft, in Failing, W.-E., Heimbrock, H.-G. (Hg.), *Gelebte Religion wahrnehmen*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998. 11-36.

<sup>56</sup> Lásd: Fowler, J. W., Praktische Theologie und Sozialwissenschaften in der USA - Chancen und Grenzen der Zusammenarbeit, in Nipkow, K. E., Rössler, D., Schweitzer, F. (Hg.), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Ein internationaler Dialog*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 155-167. 159. vö: Browning, D., *A Fundamental Practical Theology - Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis: Fortress, 1991. 50-52.

vallásszociológusokat, de a teológusokat is érdekli. A „mindennapok dogmatikája”<sup>57</sup> próbálja nyomon követni, hogy az egyház tanításából mi az, ami valóban jelen van az emberek gondolkodásában, mit tudnak, hogyan vélekednek teológiai kérdésekről. Az, ami elhangzik a szószékről valójában hogyan formálja az emberek világértelmezését, illetve akik az egyházon kívül vannak, hogyan élik meg mindennapjaikat, hogyan látják helyüket a világban. Wolfgang Steck kifejti, hogy valóságfelfogásunk nem csupán a tapasztalt dolgok elemzéséből és a jelenségek leírásából áll, hanem a háttérben mindig ott van egy értelmezési háló, melynek alapján rendezzük az eseményeket. A valóságértelmezés mögött keretként mindig ott van egy már értelmezett valóság.<sup>58</sup>

A gyakorlati teológiát érdekli, hogy hogyan értelmezzük életünket, hogyan formálódik az ember világszemlélete, s hogy ebben milyen szerepet tölt be a transzcendens. Alapvetően ez egy olyan hermeneutika, amely értékkel és új értelmet ad a jelenségeknek a transzcendens realitás fényében. Az önmagában azonban még kevés, hogy a vallást mint sajátos társadalmi millió(k) leképezését írjuk le. Feladatunk az emberi élet teológiai szempontból való értékelése: „A valláslélektan rákérdez, hogy az emberi szubjektum számára mi a valóság és hogyan működik a vallás. A gyakorlati teológiában nem szabad csak gyakorlati következtetéseket levonnunk a élettörténet kutatás eredményeiből, hanem kell hogy legyen e témáról saját véleményünk.”<sup>59</sup>

Ezt a teológiai többletet Gräb így értelmezi: „A gyakorlati teológia nem teheti meg – mint ahogy a vallásszociológia –, hogy a vallás elméleti megközelítésével foglalkozzon. A gyakorlati teológiának a vallást valóságos megjelenési formáiban úgy kell értelmeznie, hogy azt ragadja meg, amit az emberek etikai-vallásos értelemnek élnek (élhetnek) meg.”<sup>60</sup>

Don Browning szerint a gyakorlati teológia mára alapvetően hermeneutikai irányultságú lett. Ezen azt érti, hogy le kell írnia és interpretálnia kell korának jelenségeit, és keresztyén örökségének mérlegén kell azokat értékelnie. „Alapvetően mindig különböző interpretációkkal van dolgunk, melyek többé-kevésbé adekvátan, vagy éppen ellentmondásosan útmutatásul szolgálnak a keresztyén bizonyágtételhez és mindennapi

---

<sup>57</sup> Steck, W., *Alltagsdogmatik - Ein unvollendetes Projekt*, Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 2005. 287-290.

<sup>58</sup> Vö: Steck, W., *Praktische Theologie- Horizonte der Religion, Konturen des neuzeitlichen Christentums, Strukturen der religiösen Lebenswelt*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000. 100.kk. vö: Schwab, Ulrich: *Wahrnehmen und Handeln – Praktische Theologie als subjektorientierte Theorie*, in Hauschild, E., Schwab, U. (Hg.), *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert* 2002. Kohlhammer, 163.

<sup>59</sup> Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 46.

<sup>60</sup> Gräb, W., *Sinn fürs Unendliche - Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlaghaus, 2002. 41- 44.

keresztyén gyakorlathoz a jelen kihívásai között.”<sup>61</sup> Látnunk kell azonban a hermeneutikai megközelítési mód korlátait is. Ha a gyakorlati teológia mint hermeneutika jelenik meg, akkor ez azt jelenti, hogy a már meglévő teológiai valóságértelmezéshez viszonyítva elemzi a jelen eseményeit. Az emberi életet s a társadalom változásait sajátos, teológiai „szemüvegen” keresztül látja és ítéli meg. Ez az általános vizsgálat segít ugyan megérteni, hogyan „működik” a mi hitünk, de ahhoz már nem nyújt támpontot, hogy meglássuk, hogyan valósul meg ez az emberi életben. Mivel a kultúra és a vallás korrelál egymással, egyházunkat nagyon is meghatározza az a világ, ahol élünk. A schleiermacheri tradíció fellép az ellen, hogy a teológia elefántcsonttoronyba zárkózva elbeszéljen az emberek feje fölött, de ezen túl olyan időtlen kérdésekkel is foglalkoznia kell a teológiának, melyeket nem határoz meg az adott társadalmi környezet, hanem prófétai szóként Istentől jövő perspektívák mentén reflektál a jelenre. Ugyanis, ha csak a jelen felől kérdezzük, nem lesznek-e a teológusok túlságosan antropocentrikus szemléletűek, olyannyira átélve a mai ember helyzetét, hogy ők maguk nem látnak túl egyidejűleg a rendszeren belül és kívül lévő Istenre. Az azon való fáradozás, hogy bizonyítsuk a vallásosság kultúránkban és gondolkodásunkban való jelenvalóságát, nem jelenti azt, hogy az Isten tervére és életünk hivatására nézve választ kapunk.

### **2.3. Az emberi szubjektum mint a gyakorlati teológia tájékozódási pontja**

A továbbiakban azt vizsgáljuk meg, hogy mi történik, ha az ember és szempontjai megjelennek a gyakorlati teológia elméletében.

Henning Luther korunk keresztyén vallásáról megállapítja, hogy ez már nem „egy főntről jövő univerzalizmus” többé, hanem egy „laterális” univerzalizmus.<sup>62</sup> Amíg régen a vallás egy egységesen mindenkinek értelmet közvetítő rendszer volt, „szent álmennezetként”<sup>63</sup> fogta keretbe a világot, a modern korra szétvált szent és profán területre. A vallás a mindennapok határán található meg: amikor szembesülünk saját határainkkal, életünk paradox jellegével, olyan helyzetekben, melyek kizökkentenek életünk megszokott rutinjából: „az a tapasztalat, melyben a hétköznapi magától értetődősége megkérdőjeleződik és az egészen Más

---

<sup>61</sup> Browning, D. S., *Religious Ethics and Pastoral Care*, Philadelphia: Fortress Press, 1983. 27.

<sup>62</sup> Henning Luther Gert Otto tanítványa, akinek a munkássága mellett Friedrich Niebergall teológiája és Emmanuel Levinas filozófiája volt meghatározó teológiai műveiben. Henning Luther 1986-tól haláláig, mintegy öt évig volt Marburgban az egyetem gyakorlati teológiai professzora, főbb kutatási területe a gyász munka mellett a szubjektum és az individualizáció kérdése volt.

<sup>63</sup> Vö: Klein, S., *Theologie und empirische Biographieforschung - Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994.107.

lehetősége, sejtelve jelenik meg.”<sup>64</sup> Igazából egy új paradigmával van dolgunk, ez pedig a szubjektum, mint a teológia középpontja: „ahelyett hogy az egyént az Egész (az Egyház) perspektívájából vizsgálnánk, a gyakorlati teológiának az egészet (a vallást és egyházat) az egyéni szubjektum szemszögéből kell látnia.”<sup>65</sup> Henning Luther kritikával illette a gyakorlati teológia hagyományos „egyház-teoretikus objektivizmusát,”<sup>66</sup> amely jobbra csak a lelkész szerepével és teendőivel foglalkozott és a gyülekezeti tagok ismerete hipotézisek felállításában merült ki. Ezzel szemben ő teológiájában valóságos, hús-vér emberekkel foglalkozik, megvizsgálva, hogy a vallás és a keresztyén hit konkrétan hogyan jelenik meg a különböző életterekben és életutakon. S ebből következik kérdése, hogy a keresztyén hit miben és milyen mértékben tud segíteni az embereknek, hogy felnőtte váljanak (Subjektwerdung) a hitben.<sup>67</sup> Amit Luther szubjektum alatt ért, korántsem jelenti, hogy egy egocentrikus identitásról beszélne, éppen ellenkezőleg. Számára az önmagunkká válás elengedhetetlen feltétele a Másik jelenléte.<sup>68</sup> A Másik (ember, környezet, a Transzcendens, stb.) jelenti számunkra a viszonyítási alapot önmagunk meghatározására:

A másik személy szeméből visszatükröződő „én” észlelése által leszünk szubjektummá. Igaz ugyan, hogy a szubjektivitás a másikon keresztül valósul meg, de nem rajta múlik. Az élettörténetek nem azonosulások, hanem összehasonlítások sorozata. [...] Az élettörténetek vezérelve nem az egyediség és azonosulás, hanem a szubjektivitás és a szubjektummá válás.<sup>69</sup>

Henning Luther úgy véli, hogy ez a „laikus perspektíva” a teológiában nem a vallás további individualizálását jelenti, hanem rámutathat, hogy hogyan segíthet a vallás valóban szubjektummá válni: „A szubjektum gyakorlati teológiája nem egy személyiségteória, mely nemcsak azt vizsgálja, hogy mit jelent bűnös és egyszerre kegyelmet nyert személynek lenni, hanem ezen túl a korábbi kategóriákból kitörő és tipológiákból kilépő személlyé válás teóriája akar lenni.”<sup>70</sup> Henning Luther így a személlyé válás folyamatában azt kutatta, hogy az ember hogyan keresi önmagát, hogyan alkotja meg „személyes kozmosz”-át, s hogy ebben a transzcendens milyen szerepet játszik. Ellentétben Erikson vagy akár Mead identitáselméletével, ő úgy látja, hogy az „én-alkotás folyamata” nem feltétlenül

---

<sup>64</sup> Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 246.

<sup>65</sup> Luther, H., *Religion, Subjekt, Erziehung - Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls*, München: Chr. Kaiser, 1984. 295.

<sup>66</sup> Ibid. 286. vö: Lott, J., „Religion und Alltag” Henning Luthers „Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts”, *Theologia Practica* 27. Jg. (Heft 3), 1992. 231-239.

<sup>67</sup> Lásd: Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 254-256.

<sup>68</sup> E felfogás filozófiai gyökereit Emmanuel Lévinas munkáiban találhatjuk. Ibid. 62-88.

<sup>69</sup> Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 127.

<sup>70</sup> Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 17.

„sikertörténet”, hanem a széttöredezettség elfogadásának története. Az emberi élet nem kiteljesedés felé halad, hanem éppen a sokféleséget integrálni tudó énné. A késő modern embere már nem a fejlődésben hisz, hanem azt éli meg, hogy az élet sohasem lehet egységes, kerek, egész. Együtt kell élnie végességének tudatával, lehetőségeinek korlátaival, és célja már csak a részidentitásai közti harmóniateremtés, egyensúlytalálás lehet.<sup>71</sup> Ennek az énnék egyik legfőbb sajátossága, hogy mindig készen áll új részidentitások kialakítására. Ez a flexibilitás azzal jár, hogy az ember identitása a korábbi időkhöz képest sokkal központibb kérdés számára. Az ember a sokféle hely és szerep között, melyekben megfelelni kénytelen, egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít annak, hogy önmagát koherens egésznek lássa.

Henning Luthernél a szubjektum felé fordulás egyben az emberek mindennapjai felé való fordulást is jelenti. A mindennapokban lehetőség rejlik a teológia számára, ugyanis a mai hétköznapok már komplexebbek mint hajdanán. A teológiának oda kell figyelni erre a jelenségre, mert nemcsak a határélmények (halál, betegség, stb.), hanem a hétköznapok életérzése is önreflexióra készítheti az embereket.<sup>72</sup> Henning Luther már a késő modern kor gyermekeként a posztmodern életérzést jeleníti meg. Ebben már nincs meg a modern kor individualizmusa. A modern ember egyre teljesebb és tökéletesebb világképre törekszik. A posztmodern ember ezzel szemben tudja, hogy amit lát és felfog a világból az csak egyféle világlátás a sok lehetséges közül, nem célja a megcáfolhatatlan igazság megtalálása, nem akar mindent egyedül megoldani, tudja, hogy szüksége van kapaszkodókra, mások segítségére az életben. A fragmentalitást az ember két szempontból is átéli. Egyrészt múltja nemcsak sikertörténet, hanem egyszersmind a veszteségek leltárja is, másrészt a jövő nemcsak a vágyakat és reménykedést, hanem a fájdalmat és reményvesztettség élményét is magában rejt.<sup>73</sup> A vallás szerepe épp az élet fragmentalitásával kapcsolatos: „A fájdalom és vágy nem más, mint a mindennapok másképp átélése.”<sup>74</sup> A fájdalom vagy a vágy a mindennapok vallásosságához vezet: „A vallás az ellentmondásosság, a világ széttöredezettségének valóságos átélése, ugyanakkor egy ígéret komolyan vétele is. A vallás mindig is ellentmond a világnak (...) ez az ellentmondás a kritika és a remény szava.”<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Lásd: Luther, H., *Leben als Fragment - Der Mythos von der Ganzheit, Wege zum Menschen* 43. Jahrgang, 1991. 262-273. 262-273.

<sup>72</sup> Lásd: Luther, H., *Religion, Subjekt, Erziehung - Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls*, München: Chr. Kaiser, 1984. 294-295.

<sup>73</sup> Lásd: Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 168.

<sup>74</sup> *Ibid.* 251.

<sup>75</sup> *Ibid.* 27.



Henning Luther gondolatai egy új paradigmát hoznak, s megnyitják az utat afelé, hogy a gyakorlati teológiát mint szubjektív tudományt értelmezzük.

#### 2.4. Szubjektív teológiák

Az emberi szubjektum, annak átélései és az emberi történetek komolyan vétele nem idegen a keresztyén teológiától. Az Isten és az ember kapcsolatának története az egyéni átélésekből, hittapasztalatokból, az Istennel szövetségben élők történeteiből született bizonyoságtételekből indul, majd később üzenetté, kérügmává, dogmává, az Isten országa nagy történetévé érik. A teológia tudományágai nyomon követik a kijelentés több ezer éves útját az emberhez, de azzal már kevésbé foglalkoznak (talán mert tudománytalan), hogy Isten nagy története az ember életében újra kis történetekké válik. Ha azonban az emberi szubjektum szerephez jut a teológia vizsgálódásában, ezekkel a kis, hétköznapi történetekkel mindenképpen foglalkoznunk kell. Sparrn erre két lehetőséget is lát. Az egyik Schleiermacher gondolatmenetét követve az empirikus vallásosság transzcendentális redukciója, mi szerint az emberben eredendően létezik az Istenhez való kapcsolódás, amely mint lehetőség minden egyes élettörténetben megvalósulhat. A másik megközelítés az empirikus vallásosság poétikus transzformációja, aminek nyomát Kierkegaard és Ernst Troeltsch munkáiban véli felfedezni. Az empirikus vallásosság poétikus transzformációja a vallásosságot az emberi nyelv és kultúra termékének tekinti. Itt a vallásosság az emberek közti kommunikációban, a nyelvben és a kultúrában keresendő.<sup>76</sup> Az első esetben az élettörténeti önmagunkról alkotott kép független az empirikus valóságtól, hiszen a transzcendensből von le következtetéseket önmagára nézve, míg a második esetben az identitás éppen az elmesélt Én, mint a valóság poétikus megragadása jelenik meg. E két irányultság korunk gyakorlati teológiájában is tovább él. Amíg Albrecht Grözinger (Henning Lutherrel együtt) a poétikus transzformációt, addig Wilhelm Gräb a transzcendentális redukciót gondolta tovább műveiben.<sup>77</sup> A továbbiakban Grözinger, Gräb és Henning Luther teológiai munkásságának azon elemeit – tehát nem egészét – mutatom be, melyek az élettörténetekkel való foglalkozás szempontjából fontos aspektusokat tárnak elénk.

---

<sup>76</sup> Lásd: Sparrn, W., *Dichtung und Wahrheit - Einführende Bemerkungen zum Thema: Religion und Biographie*, in Sparrn, W. (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? - Biographie, Autobiographie und Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1990. 9-29. 56.

<sup>77</sup> Vö: Grözinger, A., *Praktische Theologie und Ästhetik - Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie* 2 ed., München: Kaiser, 1991.

### 2.4.1. A poétikus transzformáció

Grözinger szerint mára a gyakorlati teológia, mint az értelmezés művészete szeretne visszatérni az emberi észleléshez.<sup>78</sup> S mint az értelmezés művészete, nem tör tárgyilagosságra, hanem mindig is lesz benne szubjektivitás, lesz benne „tudományos poézis.”<sup>79</sup> A tudományosság kritériumai miatt sokszor hajlamosak vagyunk elfelejteni, hogy a vallásban az intuitív átélésnek, a fantáziának sokkal jelentősebb szerepe van, mintsem, hogy azt adatok segítségével leírhatnánk. A vallásban, mint ahogy az életben is sok minden „költemény.” A valóságnak csak egy része fogható fel ésszel, és mérhető meg földi eszközökkel. Nagy szerepe van az intuíciónak, a ráérzésnek, a misztikának abban, hogy hogyan is értelmezzük a körülöttünk lévő világot: „vallásosnak lenni nem azt jelenti, hogy valakinek érzéke van egy másféle világhoz, hanem ezt a világot látja másképp, másképp értelmezi a világot, mint eddig.”<sup>80</sup>

A gyakorlati teológia Grözinger műveiben úgy jelenik meg, mint a valóságértelmezés művészete. Viszont határvonalat húz a művészetek és az esztétika általános felfogása és a teológia között. A gyakorlati teológia feladata éppen abban áll, hogy az általában vett transzcendens átélések, élmények, események és az egyházi értelemben vett vallásos átélések, jelenségek között különbséget tegyen. A teológiai esztétika nála nem úgy jelenik meg, mint a vallásos átélés tana, ahogy azzal Gräbnél találkozunk, hiszen számára az esztétika és a vallás nem feleltethető meg kölcsönösen egymással. Ugyanakkor kritikával szemléli a művészetek instrumentális használatát az egyházban. Grözinger az esztétika szerepét leginkább a valóságértelmezésben látja.

Érdeklődésének homlokterében a teológiai esztétika, illetve a vallás és egyház a multikulturális társadalomban való megjelenése áll. Azzal, hogy az esztétikát helyezi a gyakorlati teológia érdeklődésének fókuszába, tulajdonképpen hiányt pótol. Ez egy harmadik lehetőség, mely Isten és ember kapcsolatának nem az isteni vagy az emberi oldalát vizsgálja, hanem egy köztes teret, egyfajta játékteret feltételez, melyben ez a kapcsolat létrejön.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Albrecht Grötzinger Gert Otto tanítványa, a bázeli egyetem gyakorlati teológia professzora. A nemzetközi Societas Homiletica elnöke és a Praktische Theologie folyóirat szerkesztője. A homiletika mellett főbb kutatási területe a teológiai esztétika, illetve a vallás és egyház megjelenésének kérdései a multikulturális társadalomban.

<sup>79</sup> Grözinger, A., Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, in Grözinger, A., Lott, J. (Hg.), *Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, Reinbach: CMZ Verlag, 1997. 311-329. 322.

<sup>80</sup> Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 24, 29.

<sup>81</sup> Németh Dávid Winnicott elmélete kapcsán írja: „(...) 'Intermediális' vagy 'potenciális' térnek nevezi Winnicott az illuzórikus átélési területet, a benne lévő szimbólikus tárgyat pedig 'átmeneti tárgynak' (...) Az átmeneti tárgyak jelentősége abban áll, hogy azok egyszerre tartoznak a valóságos tárgyi világhoz és a gyermek

Ez az „intermediális tér”<sup>82</sup> különös dolog az ember életében, hiszen olyan „játéktér”, melynek szabályai vannak, szubjektív s egyben komoly dolog.<sup>83</sup> Grözinger arról ír, hogy életünknek nemcsak velejárója, hanem szükséglete is, hogy ki tudjunk lépni a mindennapok világából, s ebben a köztes térben feltöltődünk, új szempontokat, élményeket szerezzünk. Ennek az átlépési, kilépési szükségletnek a mai társadalomban sokféle formája létezik: extrém sportok, színházba járás, TV nézés, focimeccsen való szurkolás vagy éppen a vásárlás is lehet ilyen. Lényeg, hogy kilépünk a megszokottból, elfelejtkezzük hétköznapi gondjainkról.<sup>84</sup>

S a köztes tér az, ahol a művészetek és a vallás egyszerre vannak jelen. Az esztétika és a vallás kapcsolatáról Gräbnél is olvashatunk: „a megélt vallásosság esztétikus vonásait nem feltétlen csak vallásos közösségekben találjuk meg. Ez megtalálható a művészetekben, az (önéletrajzi) regényekben, moziban, koncerteken, futballstadionokban...”<sup>85</sup> Az esztétikai élmények és a vallási élmények ugyanabban a köztes térben jönnek létre. Ami megkülönbözteti őket, az nem az átélés maga, hanem annak értelmezése.<sup>86</sup> „Ahol a szabad játék Istenhez kötődik, ott az esztétikai tapasztalat vallási tapasztalattá válik, (...) ekkor Isten iránt hálát érzünk, aki ezt a pozitív élményt véghetetlen kegyelméből és jóságából nekünk ajándékozta.”<sup>87</sup>

Grözinger a „színház az egész világ”<sup>88</sup> metaforáját a vallásra alkalmazza. A színpad egy különös játéktér, mely a teljesen hétköznapi teret drámai események színterévé varázsolja át, ahol a történések kiemelnek a hétköznapi világából. A színpadi játékról írja:

A szerzőnek tudnia kell, milyen egy színész, mit képes és mit szeretne megvalósítani. A színésznek tudnia kell, hogy tőle a szerző mit vár. Ebben a teátrum mundi modellben Isten egyszerre lehet a darab szerzője, rendezője és nézője. Az ember feladata, hogy szerepét

---

vágyvilágához, ezért képesek közvetíteni a fantázia és a valóság között. Köztes térre az embernek egész életében szüksége van, később azonban kevésbé fantáziával kiegészített tárgyak, mint inkább kreativitás, játék és művészet és vallási rítusok és eszmék töltik ki azt. Enélkül nem lehetne kapcsolatunk az általunk tapasztalt, közvetlenül azonban mégsem elérhető valósággal.” Németh D., *Hit és nevelés - Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*, Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 2002. 146.

<sup>82</sup> Winnicott, D. W., *Játszás és valóság*, Budapest: Animula, 1999. 2.

<sup>83</sup> A játékot gyakran definiálják úgy, mint valamilyen szertelen és nem komoly aktivitást, valójában azonban a játék amellől, hogy szórakoztat, többféle kötöttséggel jár. Vannak keretei, szabályai, céljai egyaránt. A játék kérdésével teológiai szempontból foglalkozott többek között: Pannenberg, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. 312-328.; Moltmann, J., *Theology of Play*, San Francisco: Harper, 1972.; Berryman, J., *Godly Play - An Imaginative Approach to Religious Education*, San Francisco: Harper 1991.; Grözinger, A., *Praktische Theologie und Ästhetik - Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie* 2 ed., München, 1991. 186.kk

<sup>84</sup> Lásd: Grözinger, A., *Die Kirche - ist sie noch zu retten? - Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. 44kk.

<sup>85</sup> Gräb, W., *Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen - Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1998. 44.

<sup>86</sup> Ibid.111.

<sup>87</sup> Ibid.118.

<sup>88</sup> Shakespeare, W., *Vízkereszt, vagy amit akartok*, Budapest: Európa, 1984.

képességeihez mérten a lehető legjobban eljártssza. Csak ebben a együttműködésben sikerülhet a közönség megragadása.<sup>89</sup>

A játék úgy hoz létre egy új realitást, hogy közben nem szakad el a meglévő valóságtól, viszont az élet töredezettsége ellenére sem ragad bele a látható világ reménytelenségébe. Tehát itt nemcsak az élet hermeneutikájáról van szó, hanem az élet konstruálásáról is. Grözinger összeköti az esztétikát az etikával.<sup>90</sup> A játéktér nemcsak új perspektívákat ad az életünk szemlélésére, hanem formálja is az életünket. Az esztétikus praxis a megélt életbe tudatosságot, reflektált játékot visz. Az esztétikus praxis mindig több, mint pusztán játék, mert igaz ugyan hogy a valóságot poétikusan átírja, de ebből sajátos életgyakorlat, életút következik. Megvan benne az a tudatosság, hogy az ember életterében átélt élményeket Istennel kapcsolatban értelmezheti, élheti meg.<sup>91</sup>

Éppen ezért az egyház a „köztes tér” piacán, különös szerepet tölt(het) be: „Az egyház sajátossága s egyben feladata is, hogy az Istennel való kapcsolat többletét ne hagyja egy absztrakt életidegen posztulátummá válni, hanem egy konkrét történetbe integrálja, (...) az emberek Istennel kapcsolatos átéléseinek történetébe.”<sup>92</sup> A teológiai esztétikának feladata a posztmodern pluralizmus mindent egybemosó áradatával szemben, hogy a megkülönböztethetlenség mindent egybemosó értelmezések világában az „Isten-történet” karakteres hordozója legyen. A keresztyén vallásos átélésben ugyanis az Isten története válik jelenvalóvá.<sup>93</sup>

#### 2.4.2. Transzcendentális redukció, a vallás mint válasz a létértelem kérdésére

Kultúrhermeneutikai koncepciójával Wilhelm Gräb is a schleiermacheri tradíciót követi.<sup>94</sup> Szerinte a vallásnak központi szerepe abban van, hogy az ember a tapasztalati valóság horizontján túl, absztrakt módon értelmet találjon életének. Mintegy külső perspektívából „rálásson” az életére. Amikor a gyakorlati teológia az élet értelmének ezt a horizonton túliságát vizsgálja, tulajdonképpen paradox helyzet áll elő. Vizsgálatának tárgya olyasvalami,

---

<sup>89</sup> Grözinger, A., *Praktische Theologie und Ästhetik - Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie* 2 ed., München, 1991. 201.

<sup>90</sup> Ibid.211.

<sup>91</sup> Ibid.193.

<sup>92</sup> Grözinger, A., *Die Kirche - ist sie noch zu retten? - Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. 47.

<sup>93</sup> Lásd: Grözinger, A., *Gibt es eine theologische Ästhetik*, in Müller, W., Heumann, J. (Hg.), *Kunst-Positionen-Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998. 35-43.

<sup>94</sup> Wilhelm Gräb a berlini Humboldt Egyetem gyakorlati teológia professzora és egy személyben a vallásszociológiai intézet vezetője. Fő érdeklődési területe az egyház társadalmi megjelenésén kívül az ember értelemkeresésének kérdése, illetve annak kérdése, hogy miként tudja a keresztyénség korunk emberét megszólítani.

ami túl van az emberi vizsgálhatóság határain, nem leírható, mégis valóság, amit szemmel nem láthatunk, de nap mint nap, percről percre átéljük jelentőségét. Tulajdonképpen transzcendáljuk életünket.<sup>95</sup>

A hétköznapi életben hallhatunk olyan szófordulatokat, amikor az emberek egy-egy esemény magyarázatában a sorsra vagy a szerencsére hivatkoznak. Világunk megértésében nem egyszer akadályba ütközünk, hiszen pusztán tapasztalati úton világunk nem érthető. Az események komplexitásuk miatt nem fűzhetők fel egy-egy ok-okozati láncra, s így a rajtunk kívül álló eseményeket a végső értelem horizontján próbáljuk értelmezni: „A vallásban nem másról van szó, mint az élet által feltett végső kérdésekről.”<sup>96</sup> A vallás nem más, mint a személyes vallásos tudatban történő értelemtalálás. Gráb szerint az egyháztól elidegenedett társadalomban minden ember életében vallási minimumként csak az értelemkérdés maradt meg.<sup>97</sup> Ez alól azonban senki nem vonhatja ki magát, ugyanis az embernek magyarázatot kell találnia az határkérdéseire. Ahhoz, hogy a világ egységes és értelmes világgá álljon össze, szükséges megvizsgálni, hogy milyen elképzeléseket, jel- és szimbólumrendszereket, illetve milyen stratégiákat, preferenciákat, elhatárolódásokat használnak az emberek és embercsoportok a végső értelem horizontjának megértésében.<sup>98</sup>

Gráb ennek megértéséhez G. Schultze kultúrszociológiáját használja.<sup>99</sup> A mindennapok értelmezésében a kultúra ad számunkra sémákat, jelrendszert, melyek alapján tájékozódunk a társadalom különböző alrendszerében. Ezek a miliók saját „játékszabályokkal” bírnak, meghatározzák a benne lévők viselkedési, gondolkodási, öltözködési szokásait s egyben egyfajta életfilozófiát is közvetítenek. Schulze életstílusok szerint megkülönböztet nívó-, harmónia-, integrációs-, önmegvalósító-, és szórakozási miliót.<sup>100</sup> Az, hogy ki melyikben van otthon, sok mindentől függ, úgy mint például az öröklött tradícióktól, életkortól, anyagi

---

<sup>95</sup> A transzcendens itt vallásszociológiai szempontból értendő: „A transzcendens jeleinek azt a ‚természetes’ jelenséget nevezem, amit szó szerint jelent. [...] A transzcendens fogalma ebben az értelemben nem egy filozófiai fogalom, hanem szó szerinti értelemben, úgy értendő, mint átlépés, illetve kilépés a mindennapok világából.” in: Berger, P., *Auf den Spuren der Engel- Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg: Herder, 1991. 79.

<sup>96</sup> Gráb, W., *Sinn fürs Unendliche - Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlaghaus, 2002. 245.

<sup>97</sup> Gráb szerint mai világunkat értékelve látnunk kell, hogy a vallás nem tér vissza az emberek életébe, hiszen sohasem tűnt el onnan. Az értelem utáni vágy mindig is megvolt, ami azonban változott, az az, hogy megnőtt a teoretikusok érdeklődése a vallás iránt. lásd: Gráb, W., *Sinn fürs Unendliche - Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlaghaus, 2002. 70. kk.

<sup>98</sup> Lásd: Gráb, W., *Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen - Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1998. 99.

<sup>99</sup> Lásd: Gráb, W., *Religion in der Alltagskultur*, in Grözinger, A., Lott, J. (Hg.), *Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, Reinbach: CMZ Verlag, 1997. 30-43.

<sup>100</sup> Schulze, G., *Die Erlebnissesellschaft - Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt: Campus, 1992. Ilyen miliókhöz köthető például, hogy a keresztyénség eredetileg a városiakok vallása volt, illetve hogy a református felekezet a középpolgári értékrendszer hordozója volt a világháború előtti Magyarországon.

jóléttől, képzettségtől. Társadalmi státuszunk nemcsak azt határozza meg, hogy milyen környéken élünk, kikkel barátkozunk, hanem azt is, hogy mit tartunk értéknek.<sup>101</sup> Amikor azt mondjuk, hogy a mindennapok kultúrájához egy értelmezési kódrendszer is tartozik, akkor a vallás úgy jelenik meg, mint a kultúra része. A vallás a kultúrához tartozik, mivel maga is a kultúra értelemrendszerének a része.<sup>102</sup>

A vallás azonban a rajtunk kívül álló transzcendens felől értelmezi az életet és olyan rendszert hoz létre, ahol elhelyezhető életünk minden jelensége, értelmet nyer a születés és halál, a szenvedés és betegség. S ennek a világszemléletnek a kialakítása a mindennapok, az élet vallásossága. Az életé, mely nemcsak megfogható adatokból áll, hanem metaforája mindannak, amiben benne vannak érzelmeink, félelmeink, váradalmaink és álmaink egyaránt. Az életünk egy részről biológiai organizmus, amit akár gépekkel, mesterségesen is életben lehet tartani, másfelől egy „autopoétikus rendszer,” melyben sok-sok szubjektív elem található, mely segít értelmet találni és életvezetést kialakítani.<sup>103</sup>

S az egyház képes interpretálni az emberi élet megannyi eseményét, nemcsak a keresztyén gondolatrendszer miatt, hanem a közösségbe tartozás révén is, megadva a lehetőséget, hogy az ember elmondhassa saját történetét és másokkal együtt értelmezze élettapasztalatait. Gräb úgy látja az egyházat, mint egy interpretáló közösséget, melyen keresztül élettapasztalataink, határélményeink értelmezési keretbe foglalódnak, egyfajta közösségi értelemkeresésről, értelemtalálásról van tehát szó.<sup>104</sup> Az egyházzal írja: „az a hely, ahol az emberek tisztába kerülhetnek életük hajtóerőivel. Egy hely, ahol az emberek saját maguktól és a világ erőitől gyógyító távolságba kerülhetnek, egy hely, ahol a sérülések, tévedések és a halál fenyegetettségében meghallhatják az Evangélium véget nem érő vigasztaló szavát.”<sup>105</sup>

Ebből a szempontból fontos lehet számunkra Luther Márton megigazulástana, miszerint az ember semmit sem köszönhet saját teljesítményének, tehetségének, hanem egyedül az Isten

---

<sup>101</sup> Grözinger, A., *Die Kirche - ist sie noch zu retten? - Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. 34kk

<sup>102</sup> Gräb szerint, amikor ennek az abszolút értelemnek nevet adunk, akkor Istenről beszélünk. Viszont Isten egy fogalommal való helyettesítése túlságosan leegyszerűsítő, mert igaz ugyan, hogy a bölcsességirodalomban találunk azonosítást Isten és a Bölcsesség között, de az Istennek az abszolút értelemmel való azonosítása egyfajta filozófiai gondolatát redukálná a személyes Isten létét. Mintha Isten egy „kézzelfogható”, logikus, emberi jelenség lenne. lásd: Gräb, W., *Religion in der Alltagskultur*, in Grözinger, A., Lott, J. (Hg.), *Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, Reinbach: CMZ Verlag, 1997. 30-43. 33-34.

<sup>103</sup> Vö: Korsch, D., „Leben“ als Thema gelebter Religion, in Grözinger, A., Pfeleiderer, G. (Hg.), *„Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002. 191-207.

<sup>104</sup> Lásd: Gräb, W., *Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen - Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1998. 93 kk.

<sup>105</sup> Ibid.25.

kegyelmére van utalva.<sup>106</sup> Az emberek igyekeznek önmaguk, cselekedeteik igazolására, ami azonban a teológia szemszögéből nézve eleve lehetetlen vállalkozás. Az ember nem képes életvezetését igazolni Isten előtt – néha önmaga és mások előtt sem – és az egyháznak feladata, hogy Isten megigazító kegyelmével szembesítse az embereket. Az evangélium egyrészt kritika alá vonja az emberi életet, másrészt felkínálja a megigazítás lehetőségét.<sup>107</sup> A lutheránus megigazulástanból, mint a keresztyén valóságértelmezés kulcsából következik, hogy értelmet nyernek a részletek, hiszen kegyelme által Isten életünkben „kimenekedést” ad a bűn hatalma alól, és összerakja széttöredezett életünket. Az egyház feladata ennek a megigazuláshitnek a képviselője. A gyakorlati teológia úgy jelenik meg mint ennek a hitnek a kommunikációs elmélete. Az egyház nem feltétlen ellenpólusa a világnak, hanem az a hely, ahol az ember teljes életet élhet, ahogy Bonhoeffer vallja: „lelki énünk torzó marad, (...) de nem akarunk széttöredezett életünk miatt panaszkodni, hanem boldogok lehetünk miatta.”<sup>108</sup> A fragmentalitásból egyrészt az következik, hogy az ember önkeresésében autentikus példákat keres magának, akik mintegy mentorként egy ideált testesíthetnek meg, másrészt az önmagunk megvalósításában már nem a modern autonóm ember az ideál, hanem egyre inkább a környezetébe beágyazott, szociális kapcsolatokkal, kapaszkodókkal bíró, szolidáris, másoknak segítő ember. S ez nem mond ellene annak a másik alapvető igénynek, hogy az ember elismerésben részesüljön.<sup>109</sup> A keresztyén tanításnak korunk kihívásaira, életérzésére van válasza, ez pedig a megigazulástan adekvát megélése és képviselője posztmodern világunkban. A keresztyénség szempontjából azonban az egyháznak felelősségük van abban, hogy hogyan történik a keresztyén értelem- és érték közvetítés a társadalom számára. Annak vizsgálata, hogy hogyan jelenik meg a keresztyénség a társadalomban, egyre időszerűbb, hiszen individualizálódott világunkban az emberek vallásossága is egyre inkább eltávolodik az egyházi keretektől. A folyamatok megértésében és interpretálásában szükséges

---

<sup>106</sup> Vö: Sparr, W., *Autobiographische Kompetenz, Welchen christlichen Sinn hat lebensgeschichtliches Erzählen heute?* MJTh III., 1990. 64.

<sup>107</sup> Gräb szerint az egyház a kazuáliák egy fontos aspektusát hajlamos elfelejteni, mégpedig, hogy ezeken keresztül kapcsolódik össze az isteni kegyelem az egyéni életutakkal. Grözingernél a trinitástan tölti be ezt a szerepet. lásd: Gräb, W., *Rechtfertigung von Lebensgeschichte - Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen*, PTh 76, 1987. 32. vö: Gräb, W., Korsch, D., *Selbsttätiger Glaube - Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985. 86kk.; Korsch, D., *Glaubensgewissheit und Selbstbewusstsein - Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium*, Tübingen: Mohr, 1989.; Gräb, W., *Die Praktische Theologie auf der Suche nach ihrer Einheit und der Bestimmung ihres Gegenstandes*, in Nipkow, K. E., Rössler, D., Schweitzer, F. (Hg.), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Ein internationaler Dialog*, Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 77-91. 82.

<sup>108</sup> Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*, München: Kaiser, 1952. 53.

<sup>109</sup> Vö: Keupp, H., *Subjektsein heute - zwischen postmoderner Diffusion und der Suche nach neuen Fundamenten*, in Grözinger, A., Lott, J. (Hg.), *Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, Reinbach: CMZ Verlag, 1997. 99-130. 102.

azt a nyelvet beszélni, amit korunk embere is megért. Ennyiben jogos Gráb törekvése, amikor a keresztyénség kommunikációját és világszemléletét a jelen szemszögéből próbálja értékelni. Grözinger és Gráb gyakorlati teológiájának egy-egy aspektusát látva kiderül, hogy az emberi szubjektum és ezen belül az élettörténetek vizsgálata milyen kiegészítéseket tehet a Kijelentés-teológia érvényes megállapításai mellé.

## **2.5. Az élettörténetek szerepe a gyakorlati teológiában**

Annak, hogy az élettörténetek a szociálpszichológiai kutatás homlokterébe kerültek, több oka is van. Egyrészt ezek az elbeszélések olyan adatokat szolgáltatnak, melyekhez semmilyen más módszerrel nem lehetne hozzájutni, másrészt az élettörténetek az egyéni és a társadalmi valóságértelmezés lenyomatai, harmadszor pedig ezeken keresztül vizsgálható az egyéni és a közösségi identitás közti kapcsolat. A gyakorlati teológia az emberi szubjektum fókuszba állításával jutott el az élettörténet kérdéséig: „Az ember élettörténetében dolgozza fel mindazt, amit a jelenben átél, múltjának értelmezését, illetve váradalmait jövőjére nézve. [...] Az ember csak ebben a narratív konstrukcióban ragadható meg.”<sup>110</sup> Nemcsak az emberi identitás, hanem a hit fogalma szintén az életút szempontjából válik értelmezhetővé. Az evangéliumot mindenki személyre szabottan éli meg. Az élettörténet Barth számára megváltástörténet kicsiben, amely szerinte „visszatükröződése a keresztyénség központi üzenetének, de magába azt nem foglalhatja, hanem mindig csak az igazságról szóló bizonyágtétel marad.”<sup>111</sup> Henning Luther bírálóan azt állítja, hogy a dialektikus teológia nem látta meg az élettörténetek jelentőségét. Mert igaz ugyan, hogy az ember nem képes életét teljes valójában megismerni s önmagáról igaz ítéletet alkotni, de ez mégsem jelentheti azt, hogy az emberi életnek ezen szubjektív beszámolóit érdektelenek lennének a teológia számára. Mégpedig három szempontból sem:

1. Vallás- és egyház-szociológiai aspektusból nézve az élettörténeti változások segíthetnek feltérképezni, hogy az egyház és a vallás milyen szerepet tölt be az emberek életében.
2. Az élettörténetek valláspedagógiai szempontból is érdekesek, hiszen ezekben lehet nyomon követni a hit útját, változásait.
3. Harmadszor pedig fontosak ezek az elbeszélések az Isten munkájának megértésében: „az egyéni élettörténetet abban a hitben konstruáljuk, hogy Isten számára az én életem nem egy a

---

<sup>110</sup> Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 65.

<sup>111</sup> Barth, K., *Kirchliche Dogmatik, IV/3* Zürich: Zollikon, 1957. 773.



sok közül. Ennek az ígéretnek a fényében egy teológiai vizsgálódásnak nem szabad alábecsülnie egyetlen ember sajátos élettörténetét sem.<sup>112</sup>

Az emberi szubjektum előtérbe kerülésével a gyakorlati teológiában megkerülhetetlenné vált, hogy az emberi élet-, ön-, hit- és világértelmezés kérdéseivel foglalkozzunk. Amint a későbbi fejezetekben látni fogjuk az élettörténetekben sajátosan ötvöződnek mindezek. Az emberek általában nem gyártanak magunknak nagy teóriákat, elvont értelmezési rendszereket életükre vonatkozólag. Azonban egyfajta narratív rendszert, „személyes mítoszt”<sup>113</sup> minden ember készít magának. Élettörténeti események láncolatára fűzi fel mindazt, amit a világból és önmagáról megismert. Élettörténetünk identitásunk lenyomata, mégpedig úgy, hogy sajátosan ötvözi mindazokat a tapasztalatokat és mozzanatokot, melyekkel korunk gyakorlati teológiája is foglalkozik. Megvan benne az értelemkeresés, a megküzdés, és közben helyet kap benne a fantázia csakúgy, mint a szimbólumok és jelrendszerek.<sup>114</sup>

### 2.5.1. Az élettörténetek vallásos dimenziója

Az emberi életben a vallásosság és az Istennel megélt kapcsolat széles spektrumát találjuk, noha az emberek nem feltétlenül teológiai kategóriákban gondolkodnak az Istenről. Az ember tudva vagy tudatlanul sémákat használ, melyek őt a kulturális közeg gondolkodási és értéktradíciójához kötik. A széles körben elterjedt mintázatok további asszociációkat, jelentéstartalmakat hoznak létre, amelyeket csak a sorok között olvasva fedezhetünk fel, jelen vannak, noha az elbeszélésben konkrétan nem kerülnek említésre.<sup>115</sup> Ebből a szempontból nézve minden egyes élettörténetben találunk vallásos elemeket, tudattartalmakat. Ahogy Mautner fogalmaz: „Minden biográfia mögött rejtőzik egy mitobiográfia, mely hajtja és vezeti az életutat. E nélkül az élet alapjaival, tudattalan és transzperszonális erőivel való kapcsolat nélkül a valós élet széttöredezett és valószerűtlen marad.”<sup>116</sup> Minden ember életében vannak

---

<sup>112</sup> Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 42.

<sup>113</sup> Vö: P. Tóth B., *A személyiség átalakulása - életutak lélektani vizsgálata az "élet-érteleme" kérdés összefüggésében*, Budapest: MRE Zsinatának Tanulányi Osztálya, 1988.

<sup>114</sup> Bár az elbeszélés a hit továbbadásának egyik legősibb formája, látnunk kell az emberi beszéd korlátait. Az életben sok minden kifejezésére alkalmatlan a nyelv, s ez a vallás esetében különösen is igaz. Bár a bennünket ért élményeket próbáljuk gondolkodásunkban feldolgozni, vagy legalább „eljátszani” (rítusok, művészet). El lehet-e mondani például életünk alapérzéseit? Félelem, öröm, harag, szomorúság, vagy ezek elegyei együttvéve, mind-mind kifejezhetetlenek. Érzékszerveinken keresztül olyan hatások, ingerek érnek minket, melyek folyamatosan értelmezésre kényszerítenek bennünket. Olyan hatások is, melyek értelmezése életvilágunk, látómezőnk határait feszegeti. A legtöbb hitélmény ilyen megfoghatatlan élmény.

<sup>115</sup> Vö: Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 20.

<sup>116</sup> Mautner, J., *Das zerbrechliche Leben erzählen...: erzählende Literatur und Theologie des Erzählens*, Frankfurt am Main: Lang, 1994. 341.

olyan alkalmak és események, amikor szembesülnie kell saját létének behatároltságával, paradox jellegével. Vannak olyan helyzetek, melyekre nem találunk választ világunk összefüggései között. A mindennapokkal való megküzdés közben vannak pillanatok, „amikor nem csak ilyen vagy olyan problémánk van az életben, hanem amikor maga az élet mint egész válik problémává.”<sup>117</sup> Életünk folyásában ezek azok a pontok, amikor támaszokat keresünk s általában feltételezzük, hogy az életnek – még ha nem is tudjuk pontosan mi az – van értelme. Ez a feltételezés sem ragadható meg racionálisan. Ha az értelem keresésére indulunk – ha tartalmában nem is – több szempontból vallásos dolgot teszünk.<sup>118</sup> Először is a világot s benne a mi életünket értelmes egésznek fogjuk fel, másodszor az életben különleges helyet szánunk magunknak, harmadszor pedig egy külső szempontból próbáljuk megérteni magunkat:

a, Mivel Gräb az ember értelemkeresését vallásos jelenségnek tartja, szerinte ennek az énkeresésnek a lenyomata látszik az élettörténetekben is. Ugyanis életünknek nem mi találjuk ki az értelmét, hanem mint egy rajtunk kívül álló értelemre találunk rá. Életünk folyásának, eseményeinek önmagában nem található értelmezést, hanem külső (transzcendentális) szempontból várunk (illetve kapunk) visszaigazolást.<sup>119</sup> Életünk értelmezése lényegében folyamatos öntranszcendencia eredménye.<sup>120</sup> A vallás nem az események objektív leírására szolgál, hanem élet-reflexiót jelent. Az élettörténetek sokfélesége miatt az emberi élet értelmezése csakis transzcendentális szinten válhat egységessé.<sup>121</sup>

b, Gondolkodásunknak másik vallásos eleme az a meggyőződés, hogy ebben a világban különös helyünk van. Az emberi élet egyszerűsége és egyedisége az élettörténetnek is fő kérdése, hiszen identitásunk megalkotásában fontos látnunk mi az, ami összeköt környezetünkkel, s mi az, ami csak ránk jellemző.

c, A teológia igazi kapcsolódó pontja az emberi élethez az, amikor az ember az Egész iránt érdeklődik s magát ehhez az Egészhez kapcsolja, ebből a szempontból értelmezi helyét a világban. Érdekes megfigyelnünk, hogy az élettörténetek mindig valakihez szólnak. Minden

---

<sup>117</sup> Ebeling, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen: Mohr, 1979. 108.

<sup>118</sup> Vö: Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 241-242.

<sup>119</sup> Lásd: Gräb, W., Der hermeneutische Imperativ - Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung, in Sparn, W. (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. 79-89. 89.

<sup>120</sup> Lásd: Gräb, W., *Lebensgeschichte Lebensentwürfe Sinndeutungen - Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1998. 66.

<sup>121</sup> Lásd: Gräb, W., Der hermeneutische Imperativ - Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung, in Sparn, W. (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. 79-89. 83.

biográfiai műben van egy Valaki, akinek íródik, aki előtt felfedi magát az ember.<sup>122</sup> Szükségünk van egy külső vonatkoztatási pontra, akinek szemszögéből próbáljuk értelmezni, s aki előtt igazolni szeretnénk életünket, döntéseinket.

Grábhez hasonlóan Friedrich Schweitzer szerint is az élettörténetek egyfajta vonatkoztatási rendszert képeznek vallásosságunk számára. Először is azért, mert vallásosságunkkal kapcsolatosan mindig élettörténetünk szempontjából reflektálunk, másodsor, mert értelemkeresésünkben életünk sikeressége vagy sikertelensége formailag vallásos kérdéseket vet föl, harmadszor pedig azért, mert ha élettörténetünk öröklött hittörténetekkel összekapcsolódik, vallásos meggyőződéssé válik.<sup>123</sup>

Henning Luther azonban másban látja a történetkreálás lényegét. Az élet töredékessége miatt az ember kénytelen a múlt, jelen és jövő eseményei között összefüggéseket keresni. S életünk során egy sor történetet gyártunk, hogy segítségükkel áthidaljuk az események és összefüggések közti szakadékokat, mindezt azért, hogy magunkat egy koherens egészként láthassuk. A vallás szerepe éppen az élet töredékes voltában rejlik.<sup>124</sup> A fájdalom, a vágy vagy a kíváncsiság mind-mind a mindennapok vallásosságához vezet. Ennek fényében írja Evers:

Az Isten történetét nem úgy kell elképzelnünk, mint amely az embert körülveszi, és amely egy értelmes világba emeli be. Az élettörténetek sokkal inkább az ember valamivé válásának kifejeződései, aki az őt megelőző és megszólító Istennek válaszol. A szakadásokban, az elidegenedésben és a különbözőzésben jut eszünkbe Isten és ezekben tapasztalható meg az Isten velünk való története.<sup>125</sup>

Gerkin emellett még arra is felhívja a figyelmet, hogy az ember nagyon nagy erőt és energiát szánhat a saját élete problémáival való megküzdésre, ha egyéni élettörténetét kapcsolni tudja a hagyományozott hit történeteire.<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> Vö: Sparr, W., *Autobiographische Kompetenz, Welchen christlichen Sinn hat lebensgeschichtliches Erzählen heute?* MJTh III., 1990. 62-63.

<sup>123</sup> Ezzel a Friedrich Schweitzer Donald Capps-el ellentétes nézetet képvisel. vö: Schweitzer, F., *Lebensgeschichte - Bildung Religion: Rekonstruktionsfähigkeit als Bildungsziel*, in Drehsen, V., Henke, D., Schmidt-Rost, R., Steck, W. (Hg.), *Der „Ganze Mensch“ Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, Berlin, New York: de Gruyter, 1997. 431- 447. 431.

<sup>124</sup> Ehhez kapcsolódik Ritschl antropológiájában az „athéni modell” (a görög emberideál, mely a tökéletes embert mintázza) és a „jeruzsálemi modell” (bibliai emberkép, melyben az ember Istenre utalt, bűnös lény) különbségtétele. vö: Ritschl, D., *Zur Logik der Theologie - Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1984. 86.

<sup>125</sup> Evers, R., *Alier, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 127.

<sup>126</sup> Vö: Gerkin, C. V., *Prophetic Pastoral Practice - A Christian Vision of Life Together*, Nashville: Abingdon Press, 1991. 16.

### 2.5.2. Isten jelenléte az emberi életekben

Az én és Isten története között a megemlékezés hoz létre kapcsolatot. Az élő Istent történetekben tudjuk megismerni. Amikor Isten lehetővé tette, hogy az embernek története legyen övele, ez azt is jelenti, hogy Isten a történeteken keresztül jelenti ki magát az ő népe számára. Isten az, aki velünk tart életünk mélységeiben is. Jünger az Isten életünkben való jelenlétét a közösen írt történet szemszögéből értelmezi. „Egy élettörténet sosem csak az életesemények egymásutánisága, hanem a múlt idő és az egyéni élet egy történetté dolgozása, mely tulajdonképpen a személy identitását adja. Ugyanígy Isten maga is a történetben válik számunkra személlyé.”<sup>127</sup>

Hogyha Jünger állítását elfogadjuk, akkor egy nagyon sajátos teológiai problémával találjuk szemben magunkat. „Az a gondolat mindig is nagyon provokatív volt, hogy Isten az Ő történetét az emberiséggel, egy kiválasztott nép történetében teszi konkréttá. De még provokatívabb gondolat az, hogy Isten önmagát az egyes emberrel kötné össze.”<sup>128</sup> Amíg a Szentírásban sok történettel, élettörténettel, Izrael életének alakulásával találkozunk s ezt az Isten történetének részeként értelmezzük, addig ugyanez korántsem olyan egyértelmű, amikor saját életünkről van szó. Részben érthető az a protestáns fenntartás, hogy az úgynevezett civil vallásosság elemeit Isten munkájával azonosítsuk, másrészt be kell látnunk, hogy Isten valóban munkálkodik az emberi életekben.

Kérdés, hogy hogyan mutatnak az emberi élettörténetek Istenre? Önmagunk életének értelmezése hogyan kapcsolódik a számunkra nem látható, nem érthető mégis valóságos „transzcendens Valakihez”? Van-e törvényszerűség, vannak-e sémák arra nézve, ahogyan élettörténetünket szövik és értelmezik az emberek? Hol van ezen a szöveten az Isten, a Végző Valóság, a Jelenvaló keze nyoma az ő meglátásuk szerint? Mi az a *mysterion*, ami elkísér életünk útján?<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Jünger, E., *Gott als Geheimnis der Welt - Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* 5 ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 1986. 101.

<sup>128</sup> Grözinger, A., *Erzählen und Handeln - Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München: Kaiser, 1989. 19.

<sup>129</sup> Vö: Buber, M., *A próféták hite*, Budapest: Atlantisz, 1998. 284.

### 3. A történeteiben élő ember

“Nyelvi rendszerekhez kötött teremtmények vagyunk, akik szimbólumhasználatra termettek és történeteikből élnek. Értelemtalálás nélkül nem sokáig tudjuk jól érezni magunkat a világban.” (James Fowler)<sup>130</sup>

#### 3.1. Bevezetés

Az ember és a keresztyénség metaelbeszélésének vizsgálatához fontos azt a gondolkodási struktúrát megismernünk, melyben a történetek születnek. Ebben a fejezetben a paradigmatis és a narratív gondolkodási struktúrát vetjük egybe és megnézzük, hogy milyen viszonyban áll egymással a történetekben való gondolkodás és a vallás nyelve. A hit és a vallás sémarendszereinek modellezései az emberről alkotott modern tudományos elméletek fényében születtek, de mi történik, ha a vallásos embert a narratív identitáselmélet szempontjából próbáljuk meg értelmezni?

A társadalomtudományi modellek egyebek mellett azért születnek, hogy a mindennapokban tapasztalható eseményeket, jelenségeket rendszerbe, keretbe foglalják. A teória a valóság egy leképezése, amely mindig csak egy szűk keresztmetszetét adja mindannak, ami az ember világában, makro- és mikrokozmoszában történik, sohasem tartalmazhatja, írhatja le a teljes valóságot. Mindesetre fontos, hogy akár tudományosan vagy személyes életünkben a jelenségekre elméleteket „gyártsunk,” hiszen ez segít rendszerbe foglalni a világról megszerzett tudásunkat, illetve orientálni cselekvésünket. A tudománynak mindig kora emberéhez kell szólnia, ezért vagy naprakész elméletekkel kell szolgálnia, vagy pedig az örök jelent, örök kérdéseket kell megragadnia. Ugyanez érvényes a teológiára is. Egyrészt Isten üzenetének rendszerezésével és tolmácsolásával örök emberi kérdésekre keresünk és adunk válaszokat, másrészt ezeket a válaszokat az adott kor emberének nyelvén kell leírunk. Mint minden más tudományág művelője, a teológus is korának gyermeke, rá is hatnak azok az aktuális szellemi irányzatok, melyek jelen vannak az emberek mindennapjaiban.

A teológusnak Isten akaratának keresésével együtt feladata, hogy segítsen kortársainak értelmezni saját életüket a világban, segítse az embereket életteóriájuk, „teológiájuk”

---

<sup>130</sup> Fowler, J. W., *Becoming Adult, Becoming Christian - Adult Development and Christian Faith*, San Francisco: Jossey-Bass, 2000. 39.

megalkotásában. Arról, hogy az ember hogyan tájékozódik és hogyan érti meg saját magát a világban, többféle elképzelés is van. A mai ember leginkább a társadalomtudományok modelljei alapján tájékozódik (bár a minták ősbibek) és használ olyan fogalmakat saját életének modellezésében mint: identitás, krízis, fejlődés. Jerome Bruner két változatot különböztet meg abban, hogy nap, mint nap milyen gondolati sémák alapján értelmezzük önmagunkat: „A narratív pszichológia azt hirdeti, hogy az emberi létmódnak és a leképezések közötti rendteremtésnek két, az egyéni élet során korán kialakuló, egymást kiegészítő és egymással versengő változata: a kategorikus, elméleti, a szemantikus hierarchiakon alapuló; és a személyes, idői, kontextuális, elbeszélő episztéméje van.”<sup>131</sup>

Ebben a fejezetben ezt az állítást teológiai szempontból értékelem, illetve kiegészítem annak megvizsgálásával, hogy e két gondolkodási rendszeren belül hova helyezhető a vallásos gondolkodás, mennyiben képesek a paradigmatis és a narratív struktúrák leírni a vallásos gondolkodási formákat, valamint hogy mennyiben fér bele ezekbe az elméleti keretekbe a vallásosságra sajátosan jellemző misztikus-imaginatív gondolkodás.<sup>132</sup> Hiszen a hit egyszerre tartalmaz episztemológiai, axiológiai és ontológiai elemeket: „a hit legmélyebb bensőnkben gyökerezik, de mégis a végsőre vonatkozik.”<sup>133</sup> A hit kifejezi viszonyunkat a szűkebb és tágabb környezettel, magunkkal és Istennel: „a hit kapcsolatrendszerek hálójában él. A nyelv ebben a kapcsolatrendszerben jelenik meg. Ezért a hit megjelenik a nyelvi struktúrákban is. Igen, a nyelv struktúrái magának a hitnek a struktúrái.”<sup>134</sup> A hit ugyanis nem foglalható tudományos kategóriákba, mert szimbolikus nyelvezete s így gondolkodásrendszere is eltér azoktól, más logika szerint épül.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> Pléh Cs., A mai lélektan, *Magyar Tudomány* 2004/11, 2004. 1225.

<sup>132</sup> A társadalomtudományi modellekhez képest a vallásnak speciális szerepe van, hiszen egyrészt a vallásosság tulajdonképpen kötőanyaga az ember önmagáról alkotott teóriáinak, ugyanakkor a vallásos gondolkodás a társadalomtudományok gondolkodási rendszerén kívül marad. De éppen kívülrekesztettsége, misztikussága miatt le tud írni olyan jelenségeket, amire a tudományos elméletek képtelenek, de jelen vannak a modern és posztmodern ember életében és gondolkodásában.

<sup>133</sup> Korsch, D., *Dogmatik im Grundriß - eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. 9.

<sup>134</sup> Ibid.20.

<sup>135</sup> „Nem lenne reális elvárás a társadalomtudósoktól, hogy az emberi fejlődést mozgó 'egész'-re vonatkozó képzeteket leírják. A fejlődési elméleteket használó keresztyén tanítók felelőssége, hogy ezeket a képzeteket leírják.” Moseley, R., *Education and human Development in the Likeness of Christ*, in Seymour, J. L., Donald, E. M. (Ed.), *Theological Approaches to Christian Education*, Nashville: Abingdon Press, 1990. 152. vö: Groeschel, J., *Spiritual Passages - The Psychology of Spiritual Development*, New York: Crossroad Books, 2003.; Benkő A., *Bevezetés a valláslélektanba*, Róma: Teológiai Kiskönyvtár, 1979. 45.; Oser, F., *Genese und Logik der Entwicklung des religiösen Bewusstseins - Eine Entgegnung auf Kritiken*, in Nipkow, K. E., Schweitzer, F., Fowler, J. W. (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 29-47. 79.

### 3.2. Az ember identitásának és hitének modern elméletei

Ahhoz, hogy a vallásos hit élettörténetekben betöltött szerepét megvilágíthassuk, első lépésben vázolniuk kell az identitás modern és posztmodern elméleteit, illetve azt, hogy a társadalomtudományi modellváltások milyen hangsúlyeltolódást eredményeztek a hit-fejlődés elméleteiben.

Az önazonosság tudat azonban nagyon sokféle szempontot foglal magában. Kötődik nemünkhöz, életkorunkhoz, kifejezheti társadalmi-nemzeti hovatartozásunkat, de meghatározhatjuk magunkat egy csoporthoz vagy egyházhoz tartozásunk révén is. Éppen azért, mert sokféle meghatározás lehetséges, az identitás fogalma sajátos identitászavarral küzd.<sup>136</sup> Az identitás kifejezetten az a fogalom, amit a köznapi életben előszeretettel használunk anélkül, hogy pontosan tudnánk, hogy mit is jelent. Mert igaz ugyan, hogy nagyon sokféle identitásdefiníció látott már napvilágot, és szinte minden ember sejti, hogy miről is lehet szó, szavakba önteni mégis nagyon nehéz. Ahogy Maurer fogalmaz: „Az identitás újra és újra megszülető eredménye a saját egyedi történetünk értelmezésének. [...] A történetünkre való emlékezés és a létünk értelme felől kérdezés életünk végéig elkísér bennünket. Állandó ingadozásban az elmúlt és a jelenlévő, az elfojtott és a tudatos, a bizonyos és a kétes pólusai között keresi az ember a lényegi valóját.”<sup>137</sup> Más szavakkal az identitás: „az egyén önmagához való viszonyának formája és struktúrája, ahogyan az ember az ő nyelvi és cselekvési képességének függvényében önmagához viszonyulni képes.”<sup>138</sup> Az identitás mint annak eszköze, hogy az egyén meg tudja különböztetni magát másoktól, lényegét tekintve már Platóntól és Arisztotelésztől kezdve része a filozófiai gondolkodásnak,<sup>139</sup> de mint önálló fogalom, a felvilágosodás utáni időszak terméke. Kant filozófiáját követve az idealista filozófia eredeti elképzelése szerint az „identitás” az öntudatára ébredt és autonóm személyiség kialakítását, kifejlődését jelenti. Az identitás szerepe, hogy egységességet, folyamatosságot és stabilitást biztosítson az egyén számára.<sup>140</sup> Hogy ez a „tudat” mennyire egységes, korántsem egyértelmű. A chicagói iskola például egy folyamatosan változó és

---

<sup>136</sup> Vö: Marquard, O., Identität - Schwundtelos und Mini-Essenz-Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in Marquard, O., Stierle, K. (Hg.), *Identität*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1996. 347.

<sup>137</sup> Maurer, F., Lebensgeschichte und Identität, in Maurer, F. (Hg.), *Lebensgeschichte und Identität Beiträge zu einer biographischen Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 8.

<sup>138</sup> Straub, J., Identität als psychologisches Deutungskonzept, in Greve, W. (Hg.), *Psychologie des Selbst*, Weinheim: Beltz, Psychologie Verlags Union, 2000. 279-302. 281.

<sup>139</sup> Vö: Balla P., *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 42kk

<sup>140</sup> Vö: Lübke, H., Identitätsphilosophie, in *RGG*, Galling, K. Tübingen: Mohr, 1986. 565-566. 25.

társas interakciókban létező identitást modellez.<sup>141</sup> A legelterjedtebb eriksoni identitásmodell egy epigenetikus struktúrát lát az ember identitásában: „Az identitás az a legteljesebb meggyőződés, hogy az egyén önmagával és önmaga folytonosságának a fejlődés elmúlt évei során elért bizonyossága egybecseng azzal az azonossággal és folyamatossággal, amit ő mások számára jelent.”<sup>142</sup> Ezeket a megközelítéseket többnyire az idealista filozófia ontológiai szemlélete és látens optimizmusa hatja át, csakúgy, mint a többi modernkori elméletet. A kérdés csak az, hogy nem kell-e újra gondolnunk ezeket az elméleteket, hogy jobban tudjunk e változó világban élő embernek segíteni önmagát és világát megérteni.

### 3.2.1. A modern emberkép tükröződése az identitáselméletekben

A felvilágosodással nemcsak a társadalom, hanem az emberről alkotott kép is szekularizálódott. A fejlődés a modern korban már nem a *servus servuorum* értelmében, hanem termelékenységben, a munkahelyi és társadalmi hierarchiákban való előbbre jutásban válik ideává.<sup>143</sup> A modern világ egyik kulcsfogalma a fejlődés volt és az „evolúció vallása” jelentős szerepet játszott a természettudományok szekularizálásában. A fejlődéselméletek mögött mindig egy idealizált emberkép áll. A modern ember hisz a fejlődésben, abban, hogy a világ és benne személyes élete egyre jobb lesz. A fejlődéslélektani modellek tulajdonképpen a modern világ tükörképei s ezek a modellek leképezték azt a világot, melyben koruk embere élt.

A társadalomtudományban két klasszikus modell született a környezetünkkel való „szimbiózis” leírására. Az egyik a George Herbert Mead-féle szimbolikus interakció identitásmodellje, a másik pedig Erik Erikson által képviselt én-pszichológiai modell. Az első

---

<sup>141</sup> Vö: Bögre Zs., Élettörténeti módszer elméletben és gyakorlatban - Feldolgozási javaslat és illusztráció *Szociológiai Szemle* (1), 2003. 155-168. 156.

<sup>142</sup> Erikson, E. H., The Problem of Ego Identity, in *The Life Cycle: Readings in Human Development*, Steinberg, L. D. Michigan: Grand Rapids, 1996. 196.

<sup>143</sup> A fejlődés, ha nem is minden kultúrának, de a keresztyén gondolkodásnak mindenképpen része és hagyományozásában az egyház is segített. „Az emberi fejlődés elméletei, ha egyszer elfogadást nyertek egy adott kultúrában, többé már nem az emberi természet és növekedés pusztá leíróiként működnek. Amint elnyerik az elfogadott kulturális reprezentáció státusát, azonnal társas valóságot teremtenek az általuk magyarázni kívánt folyamatok számára, és bizonyos fokig azoknak a tényeknek számára is, amelyeket a saját maguk támogatására előhozhatnak.” (Bruner, J., *Valóságos elmék, lehetséges világok*, Budapest: Új Mandátum, 2005. 114.) Egy kultúrában természetesen több ilyen metaforikus életmagyarázat is hagyományozódhat. A keresztyénségben is előfordul egy másik metafora is, mégpedig az út képe, amely ugyanúgy az életet lényegében akarja megragadni. Korai bibliai elbeszélésekben gyakran előfordul az úton lételem gondolata és az öskeresztyének is úgy látták önmagukat, mint úton lévőket a mennyei Jeruzsálem felé. (McGrath, A., *The Journey - A Pilgrim in the Lands of the Spirit*, New York: Doubleday, 2000. 7-8.) A keresztyénség története nagyon széles eseményfolyam, amelyben sokféle tradíció ötvöződik és mint az európai kultúra része és hagyományozója, a keresztyénségben található mintákat a posztmodern ember is identitása építéséhez.



az identitás alakulásának szinkronikus dimenzióját, a másik pedig az időben egymás után következő fázisait vizsgálja.

A szimbolikus interakció modelljében az identitás mint konstrukció jelenik meg, amit az egyén és környezete interakciója hoz létre. Ez azon a feltevésen alapul, hogy az ember kapcsolatban válik személlyé, öntudatunk, önmagunk „érzése” mindig a környezetünkkel való interakciók révén alakul, bár nem teljesen determinált általuk: „Az én olyasvalami, aminek van fejlődése, de ez nincs benne az emberben, hanem a társas lét közben keletkezik. Az éntudat az egyén kapcsolatainak hálójában, a többi emberrel kölcsönhatásban alakul.”<sup>144</sup>

Az egyén önmaga keresésében Mead kétféle „én”-t különböztet meg. Az egyik a szociális én (me), amilyennek látom magam a környezetem tükrében.<sup>145</sup> A másik az „én” (I) aki önmagam számára vagyok. A „me”, az én azon aspektusa, ami társadalmilag meghatározó hagyományoknak, írott és íratlan szabályoknak, elvárásoknak való megfelelés következtében kialakuló énkép. Ezzel szemben az „I” a megújulni vágyás aspektusa. E két pólus (I – me) közti egyensúly megtalálása ad dinamikát identitásunk építésének. Mead nagy hangsúlyt fektet e folyamat interakciójellegére, az ember csakis úgy juthat éntudatra, ha megtanulja magát mások szempontjából látni. A társadalom, mint egy második természetünk formál, a személyiség az én és a társadalom két pólusa közt alakul, s az identitás nem más, mint permanens átjárás a belső és külső világ között.

Erikson az identitásról, mint egy alapérzésről ír: „Az én-identitás érzete (...) tapasztalatokból összegyűjtögetett meggyőződés arra nézve, hogy környezetem engem egyediségemben és folyamatosságomban lát. S feltételezhető, hogy az emberen belül is kialakul egyediségünk és kontinuitásunk belső érzete.”<sup>146</sup> Erikson identitásfogalma a pszichoanalitikus tradíció továbbgondolásából született. Pszichoszociális aspektusból vizsgálva az individuális fejlődést Erikson állítja, hogy „senki sem egy sziget önmagában,” hanem társas interakciók révén alakul.<sup>147</sup> A kölcsönhatások közben az identitás úgy jelenik meg, mint egy megfogható konstruált „valami”, mintha egy belső stabil magot képezne. Erikson rendszerének egyik fontos fogalma a krízis, „amely nem egy katasztrófa fenyegetésére utal, hanem fordulópontot jelöl, illetve sorsdöntő életszakaszt, melyet növekvő sérülékenység és feszültség jellemez, amely forrása lehet alkotóerőnek és meghasonlottságnak egyaránt. A krízis megoldása

---

<sup>144</sup> Mead, G. H., *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. 135.

<sup>145</sup> McAdams Eriksonnal ellentétben nem tekinti a serdülőkort, illetve a fiatal felnőttkort az identitásképzés fő időszakának, hanem az egész életen átívelő folyamatnak tartja. vö: McAdams, D. P., *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological inquiries into identity*, New York: Guilford Press, 1985. 18.

<sup>146</sup> Erikson, E. H., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 107.

<sup>147</sup> Lásd: Erikson, E. H., *Life History and the Historical Moment*, New York: Norton & Company Inc., 1975. 19.

fejlődéshez vezet, meg nem oldása azonban regressziót szül.”<sup>148</sup> A fejlődés egész életen át tartó folyamat, minden életkornak (fejlődési stádiumok) van egy fejlődési krízise, amely megoldásra vár. Szerinte az emberi élet nyolc pszichoszociális szakaszra bontható, s mindegyik szakasz egy alapellentmondásra épül. Az alapellentmondás két pólusa nem úgy jelenik meg, hogy az egyiknek le kellene győznie a másikat. A cél nem a győzelem, hanem az egyensúlytalálás.<sup>149</sup> Minden szakasz leírható egy, az adott szakaszra jellemző krízis segítségével, melynek megválaszolása döntő a személyiség fejlődése szempontjából. A fejlődési szakaszok végén képződik egy belső erő, melyet Erikson kifejezésével én-erénynek nevezhetünk. Ilyenek a remény, akaraterő, cél, hozzáértés, hűség, szeretet, gondoskodás és bölcsesség. Az identitás bár változásokon, kríziseken megy keresztül, egy struktúrákban megragadható egységként jelenik meg.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Erikson, E. H., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 11-55. Erikson az identitással kapcsolatban különbséget tesz az identitás, aminek kiépítésén egy életen át fáradozunk és identitáskrízis között, ami az adolescensia életszakaszának sajátja. Erikson szerint ahhoz, hogy az ifjú egészségesen fejlődjön, szüksége van az identitáshoz tartozó ideológiára és hűsége. Az ideológia egy olyan alapigény, amelyben az ifjú értékeket, kapaszkodókat akar találni a világban. A vallásosság szempontjából éppen annyira fontos az identitás - identitásdiffúzió korszaka. Amíg a bizalom a „hit képessége”, addig az ideológia ennek a hitnek a tartalmát adja. Erikson Hamletről írt tanulmányában írja: „az ifjúkor alatt attól szenved a fiatal, hogy meg tudja fogalmazni azt, aminek megvalósítására képtelen”. Éppen ezért az identitás-identitásdiffúzió feszültségének megoldásában szerepet kap a már megszerzett identitáshoz, elfogadott értékekhez való hűség. Aki az ideológiát a vallásban találja meg, nem gyerekesebb a nem vallásosnál. A vallás ugyanis „az én szolgálatában álló regresszió”, egyféle „második naivitás”, amelyre szükség van a mindennapokban, hogy a felnőtt alacsonyabb gondolkodási szintre tudjon visszatérni és tudjon „naivan” is s nemcsak racionálisan élni, szemlélni a világot. Ennyiben a vallás hozzájárul az én-egyensúly kialakításához, s lehet az érettség jele. vö: Erikson, E. H., A jelenkor kérdései: az ifjúság, in Bernáth, L., Solymosi, K. (szerk.), *Fejlődéslélektani Olvasókönyv*, Budapest: Tertia, 1997. 109-121. 118.; Wikström, O., *A kifürkészhetetlen ember*, Budapest: Animula, 2000. 39.

<sup>148</sup> Erikson, E. H., Az emberi életciklus, in Bernáth, L., Solymosi, K. (szerk.), *Fejlődéslélektani olvasókönyv*, Budapest: Tertia Kiadó, 1997. 27-58. 27.

<sup>149</sup> Erikson a következő dilemmákat különbözteti meg: (1) Bizalom a bizalmatlansággal szemben: a csecsemő bízhat az őt körülvevő világban, az alapvető szükségleteinek kielégítésében a szülők következetesnek és egyöntetűnek mutatkoznak. (2) Autonómia a szégyennel és a kétellyel szemben: a gyerek megtanulta, hogy bízhat, vagy nem bízhat a szüleiben és autonómiára tesz szert. Fontos, hogy türelemmel viseltessünk a dolgai iránt, mert ellenkező esetben kétely ébred a gyerekekben a saját képességeit illetően.” (3) Kezdeményezés a büntudattal szemben: a hangsúly az aktív, önindította cselekvésen van. Ha a szülők türelmesen válaszolnak a kifogyhatatlan kérdésekre, akkor a kezdeményezés tendenciája erősödik, ha nem, akkor büntudatot érez a gyermek, mert amit magától tesz az rosszállással bír a szülei részéről. (4) Teljesítmény a csökkentértékűséggel szemben: ha a gyereket dicsérik, megerősítik próbálkozásaiban, akkor a teljesítménykésztetés erősödik benne, ha kigúnyolják, akkor a csökkentértékűség érzése uralkodik el rajta. (5) Identitás a szerepbizonytalansággal szemben: énidentitás kialakulása. Fontos, hogy a kialakult szerepeit a serdülő integrálni tudja, kialakuljon az önmagával való azonosság tudata, ellenkező esetben a szerepbizonytalanság erősödik meg. (6) Intimitás az izolációval szemben: törekvés a társas és intim kapcsolat kialakítására. Ha az egyén erre nem képes, akkor izolálódik, magányossá válik. (7) Alkotóképesség a stagnálással szemben: törekvés az új generáció alapítására, felnevelésére (családalapítás), ha ez elmarad, akkor a stagnálás érzése fogja el, ami minden személyközi kapcsolatot befolyásolja. lásd: Erikson, E. H., A jelenkor kérdései: az ifjúság, in Bernáth, L., Solymosi, K. (szerk.), *Fejlődéslélektani Olvasókönyv*, Budapest: Tertia, 1997. 109-121. 119.

<sup>150</sup> Marcia Erikson nyomán vizsgálja az identitáselméletet. Vizsgálatait az úgynevezett „Identity Status Interview” kérdőívvel végezte. Az identitáskeresésben Marcia négyféle állapotot különböztet meg: 1. Stabil állapot, amely tulajdonképpen egy átvett identitás, amelyet a serdülő a családból hoz magával. Alkalmazkodik, függésben van, de próbálkozik saját énjét kialakítani. 2. A stabil énkép a serdülőkor elején gyors folyamat

### 3.2.2. A fejlődéslélektani koncepciók és a piageti alapelvek

A fent vázolt identitáselméleteken túl a fowleri hitfejlődés elmélete szempontjából a piageti kognitív fejlődés és a kolhbergi erkölcsi ítéletalkotás elméletét is ismertetnünk kell.

Piaget nem az identitást, hanem az ember kognitív fejlődésének mechanizmusát vizsgálta.<sup>151</sup>

Az ő elméletének alaprincípiumai meghatározóak voltak nemcsak a fejlődéslélektanban, hanem a valláspedagógiában is. Elmélete szerint az ember megismerő képessége és gondolkodása egy fejlődési pályát ír le, mely szakaszokra bontható, s ezek a szakaszok jól elkülöníthetők egymástól. „Az egyik színtről a másakra való minden egyes átmenetet egyszerre jellemez tehát egy új koordináció, és azoknak a rendszereknek a megkülönböztetése, amelyek az előző szinten egységesek voltak.”<sup>152</sup> Minden egyes fejlődési szakaszban egy másik „énnel” találkozunk, ez előző szakasztól elkülöníthető módon másként gondolkodik az ember, más struktúrák szerint építi fel, értelmezi a körülötte lévő világot.

Piaget erkölcsi ítéletekhez kapcsolódó eredményeit Kohlberg fejlesztette átfogó rendszerré. Kohlberg az erkölcsi ítéletalkotás fejlődési szakaszait kívánta feltérképezni egészen a felnőttkorig. Szerinte a fejlődés struktúraépítő és struktúraváltó periódusok váltakozásából áll. A váltás nagyon fájdalmas és feszültségterhes időszakot jelent az ember életében. Az átmeneti időszak nem köthető eseményhez, hanem akkor történik változás, amikor a kérdezés, a kételyek elvesztik sürgető voltukat. Akkor ér véget, mikor az ember már képes döntő

---

következtében szétesik. Ekkor létrejön a *diffúz identitás*, amelyet az éppen aktuális kapcsolatok határoznak meg. A szabad állapotba való áttérés megtérés jellegű élményt is jelenthet. A serdülő látszólag élvezzi a keretek széttörzettségét, a szabadságot, de megvan benne a vágy a stabilitásra is. 3. Az identitás-fejlődés következő fázisa az úgynevezett *moratórium* állapota. Ez egy átmeneti hangulati állapotot jelöl, amely során a fiatal az elköteleződés, illetve függetlenedés közt vívódik. Kellene magával valamit kezdenie, el kellene köteleznie magát valami iránt, de fél tőle, ezért úgymond húzza az időt. 4. Ezután következik a *kimunkált állapot*. Létrejön egy integrált, egész életre kiterjedő meggyőződés. vö: Haußer, K., *Identitátpsychologie*, Berlin: Springer Verlag, 1995. 79-84.

<sup>151</sup> Piaget a kognitív fejlődés következő szakaszait írja le. Szenzo-motoros intelligencia (0-2 évesig): ebben a szakaszban a nyers és összerendezetlen reflexekből kialakulnak az első érzékszervi-mozgásos (szenzomotoros) sémák. A reflexes szopási sémából - kezdetben még véletlenszerű tapasztalatok nyomán - kialakul az ujjszopás, egy tárgy látványának és tapintásának esetleges egybeeséséből a tárgy megragadása. Kialakulnak az első szándékos mozgások. Kezdetben nincsenek belső reprezentációk, ekkor a „gondolkodás” még külső tevékenység: az észlelés kivált bizonyos mozgásokat, amelyek módosítják az észlelést. Két éves korig a kisgyerekek szenzoros benyomásokon és motoros cselekvéseken keresztül élik meg kapcsolatukat a közvetlen világgal. Konkrét műveletek (7-11 évesig): ebben a fejlődési szakaszban a gyermek értelmi fejlődése meghaladja az egocentrizmust, kialakul a különféle mennyiségek állandóságának tudata, a gyermek fokozatosan érzékelni kezdi az értelmi műveletek visszafordíthatóságát. Ugyanakkor ezek a műveletek (sorba rendezés, osztályokba sorolás) még csak konkrét, kézzelfogható tárgyakon végezhetők el. A tárgyak osztályozása ekkor még gyakran ellentmondásokat tartalmaz anélkül, hogy ezek az ellentmondások tudatosulnának. Formális műveletek (11 év fölött): képesség az absztrakciókra, hipotézisek gyártása, a serdülő szisztematizál, próbálja az összes lehetőséget feltérképezni, s e mellett megjelenik egy újfajta egocentrikus álmodozás önmagáról. lásd: Piaget, J., *Az értelem pszichológiája*, Budapest: Kairosz, 1997. 167-216. vö: Crain, W., *Theories of Development - Concepts and Applications*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1999. 110-146.

<sup>152</sup> Piaget, J., *Az értelem pszichológiája*, Budapest: Kairosz, 1997. 211.

elköteleződéseket felvállalni, s kész arra, hogy azok következményeit is végrehajtsa egy új életstruktúra formájában.

Piaget és Kohlberg elméletének háttérében olyan filozófia áll, mely szerint az alapvető kategóriák *apiori* módon az emberi gondolkodás részei, így univerzálisak s egyfajta epigenetikus belső kódot követve normális fejlődés esetén mindenki végigmegy ezeken.<sup>153</sup> A másik fontos princípiuma elméleteiknek az, hogy ezek a szakaszok egy meghatározott szekvenciát követnek, ha ütemben nem is, de a fejlődés irányát tekintve mindenki ugyanúgy fejlődik az egymásra épülő sémarendszerek mentén.<sup>154</sup> Ebből következik, hogy az egyes szakaszok kvalitatív növekedést írnak le, tehát egy hierarchikus rendszer épül fel, melyből nem küszöbölhető ki az erkölcsi kérdések értékbeni rangsorolása.

Az értékek vizsgálatában óhatatlanul vallásos kérdések is felmerülnek, de hogy a vallásos jelenségek hova kerülnek egy-egy elméleten belül korántsem egyértelmű. Nem véletlen, hogy Kohlberg is eljut vallásos kérdésekhez: „mint hetedik szintet jelölöm meg a hitorientációt, mely univerzális morális elveket feltételez, bár ez a fogalom e helyen metaforikus értelmű. Ez a hitorientáció nem változtatja meg alapjaiban a hatodik szinten megjelenő emberi igazságosság univerzális elveinek definícióját, hanem az élet végső jelentőségének perspektívájával kapcsolja össze.”<sup>155</sup>

Kohlberggel szemben Oser azt állítja, hogy a vallásos perspektíva minden egyes ítéletalkotási szinten megtalálható.<sup>156</sup> Oser elméletében az alábbi dilemmák minden egyes szinten megtalálhatók:

1. Az ember szabadnak érzi magát, képes megtalálni a dolgok értelmét, vagy teljesen függőnek, kiszolgáltatottnak érzi magát az ember (szabadság - függőség)
2. Életét teljesen értelmetlennek, abszurdnak tartja, vagy mégis tud reménykedni valamiben? (remény /értelem - abszurdum)
3. A halállal szemben egzisztenciális félelem tölti el, vagy el tudja azt fogadni? (bizalom - félelem)
4. El tud-e határolni hétköznapi jelenségeket a szakrálisról? (szent - profán)

---

<sup>153</sup> Lásd: Piaget, J., *Biology and Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 1971. 81.

<sup>154</sup> A séma olyan szervezett struktúrát jelent, ami magában foglalja a világgal kapcsolatos tudásunkat és elvárásainkat, az új dolgokra ezen létező struktúrák segítségével emlékezünk. Az emberi emlékezet sematikus és rekonstruktív, mivel az információk rögzítését a sémarendszer irányítja, amely át is alakulhat az információk hatására.

<sup>155</sup> Kohlberg, L., *Moral Development, Religious Thinking, and the Question of a Seventh Stage*, in Power, C., Kohlberg, L. (Ed.), *Essays on Moral Development*, San Francisco: Harper & Row, 1981. 14.

<sup>156</sup> Lásd: Oser, F., Gmünder, P., *Der Mensch- Stufen seiner religiösen Entwicklung*, in Nipkow, K. E., Fowler J. W., Schweitzer, F. (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 48-90. 49kk

5. A végső értékeknek köze van-e a mindennapokhoz, vagy talán ezekkel teljesen azonos?  
(transzcendens - immanens)

6. Minden mindegy, vagy vannak maradandó értékek? (örökkévalóság - múlandóság)

7. Megmagyarázhatatlanul titkos erők vesznek körül, amelyek manipulálnak, vagy autonóm az ember? (mágikus erők - rendezett kozmosz).

Az ítéletalkotási foktól függően más-más jellegű válaszokat adunk ezekre a kérdésekre. Öt fokozatot különböztethetünk meg az ítéletalkotásban.

Az első fokozat a *Deus ex machina* korszaka, amikor úgy érzi az ember, hogy teljesen függ egy külső erőtől és szerepe csak az, hogy végrehajtsa a Végső Valóság akaratát, illetve elviselje annak beavatkozását az emberi életbe. Az Isten hatalmas, és mi engedelmisséggel tartozunk, s ha nem tennénk, Ő megbüntetne érte. Isten egyértelműen munkálkodik az ember életében, világa mégis elkülönül, felette áll a miénknek.

Második fokozaton a *do ut des* elve érvényesül. Mintegy üzleti kapcsolat jelenik meg az Istenhez való viszony. Az ember képesnek tartja magát a végső valóság befolyásolására. Isten még mindig mindenható, de hatással vannak rá a mi cselekedeteink. Ha adunk, ő is ad, s ha jók vagyunk, Ő is jó hozzánk. Ezt az ítéletalkotást a kölcsönös jóindulat elve irányítja.

A harmadik fokozaton lévők számára Isten korlátozott befolyással bír. Itt már az ember autonóm, önmagáért felelős lényként jelenik meg. A transzcendens és az immanens világ teljesen szétválak, az ember maga dönti el sorsát, független Istentől. Hasonlíthatjuk ezt a fokot a *deizmus* gondolkodásmódjához is.

A negyedik fokozaton az ember megőrzi belső szabadságát, mégis visszakapcsolja életét a végső valósághoz. Azt, hogy az ember szabadon cselekedhet, az Isten teszi lehetővé számára. A szabadság itt alapeleme lesz a vallásosságnak. Isten úgy jelenik meg, mint végső ok és erő, de a teremtett létezők tevékenysége által működik a világban.

Az utolsó fokozatot feltétel nélküli *interszubsjektivitás* jellemzi. Közvetlen kapcsolat, kommunikáció alakul ki Isten és ember között.

Oser szerint azonban a végső kérdésekhez az ember nemcsak intellektusával, hanem teljes személyével viszonyul.<sup>157</sup> Ez a viszonyulás jelen van a beszédben, gondolkodásban, érzelmvilágban és cselekvésben egyaránt: „a transzcendenst úgy kell értenünk, mint amely indirekt módon van jelen. Nevezetesen a transzcendens emberi jócselekedetekben, emberi életstílusban, a kijelentés meghallásában, a mások javáért történő felelősségvállalásban,

---

<sup>157</sup> Lásd: Oser, F., *Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 74.

szabad választásban és a saját életünknek egy isteni terv részeként vagy az emberi felelősségvállalás színtereként való értelmezésében rejlik.<sup>158</sup>

Oserhez hasonlóan, Fowler is arra keresi választ elméletében, hogy hogyan viszonyulunk váltóköörünk végső horizontjához (ultimate environment).<sup>159</sup> Minden ember számára van egy általa belátható világ, s ebben a „játéktérben” a Végsőről alkotott képünk fejlődésen megy át, s fejlődési szakaszonként más és más sémarendszer szerint töltjük meg. Életünk során hitünk sémáiban struktúraváltások mennek végbe. Empirikus vizsgálatai alapján Fowler kimutatta, hogy a sokféle hitmód között egyesek hasonló sajátosságokkal bírnak, hitstruktúrákról, szintekről beszélhetünk.<sup>160</sup>

A szakaszok a következőképpen jellemezhetők:

Nulladik szakasz: Ez a csecsemőkorban van 1-2 éves korig. Ekkor még differenciálatlan a hit. Egy olyan világban él a csecsemő, amikor még mások gondjaira van bízva, s itt jelenik meg az ösbizalom csírája.

Első szint: Az intuitív-projektív hit 2-6 éves korig tart. A gyermek már képes magát szavakkal kifejezni, de még a kognitív egocentrizmus fokán. A másik ember jelen van életében, de csak az érzelmek és a képzeletekben gazdag „gyermeki szemüvegén” keresztül látja őt. Ebben a korszakban szerzett benyomások mélyen bevéssődhetnek a gyermek lelki világába, amelyek a későbbi szakaszokban is képesek hatni.

Második szint: mitikus-literális hit. Ez általában 12 éves korig tart, (bár vannak felnőttek is, akik csak eddig a hitfokozatig jutnak.) Ez a hit már időben és térben rendezett összefüggő világképről árulkodik. A gyermek ekkor már képes szétválasztani az elképzelt meséket és a valóságot. Képes konkrét műveleti gondolkodásra, de még képtelen elvontan gondolkodni. Ennek tudható be az, hogy antropomorf módon képzelel el Istent, s a Bibliát szó szerint érti. Jellemző rá a naiv morális reciprocitás: a rosszat Isten megbünteti, a jó pedig elnyeri méltó jutalmát.

Harmadik szint: Szintetikus-konvencionális hit. A serdülő már képes a formális műveleti gondolkodásra, absztrakt fogalmak megértésére és képes saját magát kívülről látni, s önmagára is reflektálni. Erkölcsi ítéletalkotása területén a kölcsönös megegyezés és az interperszonális elvárások motiválják. Szociális tudatának határa bővül – igaz, csak azokkal a csoportokkal, melyekhez személyesen kötődik – a világ sokkal komplexebb lesz számára. Az

---

<sup>158</sup> Ibid. 50-51.

<sup>159</sup> Lásd: Fowler, J. W., *Stages of Faith - The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: Harper, 1981. 117-211.

<sup>160</sup> Vö: Streib, H., *Hermeneutics of Metaphor - Symbol and Narrativ in Faith Development Theory*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991. 37.

eligazodáshoz – mivel még nincs kiépült értékrendszere - szüksége van példaképekre és közösségre, melyekhez hajlamos konvencionális módon viszonyulni. Az önálló megfontolásra való képesség nő, de nem bontja fel a készen kapott hitrendszert, adottnak veszi azt a világot is, amit annak értékei közvetítenek. A számára értékesnek tartott csoportoktól és személyektől függ hit- és értékrendszere. Ez a rendszer azonban még nem kiforrott, általánosságokban vagy szimbolikus kifejezésekben határozza meg a világ összefüggéseit, sajátosan érzelmi színezettel ad magyarázatokat az élet nagy kérdéseire. Ezen a hitszinten lévők számára a szimbólumok – így a vallásiak is – már összetettebbek, mint a szó szerinti jelentésük, értelemteremtő erővel bírnak.

Negyedik szint: az individuális-reflexív hitstruktúra, ekkor válik a hit gondolkodóvá, s egyedivé. Kialakul a formális gondolkodás képessége, jellemző e korszak ítéletalkotására a relativizmus. Ezen a szinten az ember saját örökölt világképét, tantételeit megvizsgálja, és kritika tárgyává teszi, és csak azt fogadja el tekintélynek, ami egyezik a saját maga által jónak tartott világnézettel. Olyan közösségeket választ, melyeknek normáival egyetért, s szemléletével azonosulni tud. Ez a hitfokozat megkívánja, hogy a személy önazonosságát elsősorban ne másoktól függően határozza meg. Csak azt vallja és vállalja, amit személyesen már megharcolt és magáénak vallott. Az egyén végső értékek után kutat, melyekhez személyes döntés alapján akar viszonyulni. Ideákban fogalmazza meg elképелéseit a világ dolgairól. Az individuális-reflexív hit számára a szimbólum elválik a szimbolizálttól, s ereje már jelentésében van.

Ötödik szint: Konjunktív hit szakasza. Amikor az ember „kezdi összerakni a képet”, rádöbben, hogy az emberi létben van helye a paradoxonoknak és ezekkel együtt teljes a világ. Eléri az ember a „második naivitást”, amely lehetővé teszi számára, hogy ismét személyes életkapcsolata legyen azzal a Valósággal, amit a tradíció elemei hordoznak.

Hatodik szint: az univerzáló hit, amely felülről, összefüggéseiben látja az életet, s képes már a feltétlen szeretetre és elfogadásra, sőt önfeláldozásra is.

Az alábbi táblázatban láthatjuk, hogy a fejlődési elméletek hogyan épülnek egymásra, szinkronba hozva ezzel az identitás, a kognitív fejlődés, az ítéletalkotás és a hitfejlődés elméleteit.

életkor	Erikson pszichoszociális szakaszai	Piaget kognitív fejlődés szakaszai	Kohlberg erkölcsi ítéletalkotás szakaszai	Oser-Gmüder vallásos ítéletalkotás szakaszai	Fowler hitfejlődés szakaszai
0	Ósbizalom - bizalmatlanság	Szenzomotoros szakasz	A jó az amit akarok és szeretek		
2	autonómia - szégyenérzet	Preoperatív-gondolkodás	Prekonvencionális szint Büntetés és jutalom	„Deus ex machina”	differenciálatlan a hit (1-2 év)
6-7	kezdeményezés - büntudat	Konkrét operatív gondolkodás	Instrumentális hedonizmus és reciprocitás Konvencionális szint	„do ut des”	intuitív-projektív hit (2-6 éves)
11-12	kreativitás – kisebbségi érzés	Formális operatív, absztraháló gondolkodás	A környezet tetszésének elnyerése	deizmus	Mitikus-literális hit. (7-11 év)
felnőttkor	identitás – identitásdiffúzió		Törvény és rendorientáció	belső szabadság	Szintetikus-konvencionális hit (serdülő kor) individuális-reflexív hitstruktúra (18 év után) Konjunktív hit szakasza. (30 év után)
	intimitás - izoláció		Posztkonvencionális szint		
	produktivitás - stagnáció		Közösség java, egyén joga		
öregkor	integráció - kétségek		Egyetemes etikai alapelvek, önfeláldozó szeretet	feltétel nélküli interszubjektivitás	Az univerzális hit szakasza

### A. táblázat<sup>161</sup>

A fejlődési skálákban világnézet tükröződik: „nem tartható az a nézet, hogy a vallásos ítéletalkotás strukturális szintjei a világnépektől függetlenek lennének.”<sup>162</sup> S ez alól nem kivétel a többi modell és alkotói sem. Ha közelebbről megnézzük akár Kohlberg, Fowler vagy Oser-Gmüder elméletét mindegyik skála utolsó szintjén, az értékhierarchia csúcsán egy idealizált emberképpel találkozunk. Ezen elméletek mögött ott a fejlődésbe vetett hit, mely egyrészt optimista módon gondolkodik, a krízisekből megújult erővel pozitív irányba halad az ember, másrészt megvan benne az az idealizmus, hogy az ember egyszer lehet teljes, „egész”. A fejlődés az ideák világába vész. Nagyon kevesen jutnak el (ha egyáltalán van ilyen) a

<sup>161</sup> Vö: Fowler, J. W., *Stages of Faith - The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: Harper, 1981. 52.; Fodorné Nagy S., *A katechézis kommunikációs problémái*, Budapest: Kálvin Kiadó, 1996. 232.

<sup>162</sup> Fetz, R. L., Reich, K. H., Valentin, P., Weltbildentwicklung und Gottesvorstellung, in Bucher, A., Reich K. H. (Hg.), *Entwicklung von Religiosität - Grundlagen, Theorieprobleme, Praktische Anwendung*, Fribourg: Universitätsverlag, 1989. 101-130. 154.



legfelsőbb szintekre, ők azok, akik a végsőig az igazságosság és a szeretet elkötelezettjei lesznek, nem függenek a társadalmi konvencióktól, autonóm módon gondolkodnak. Friedrich Schweitzer kritikával szemléli ezt a modern emberideált: „a fejlődés ebben az értelemben mindig a képességekben és készségekben való fejlődést jelenti. Ezek szerint könnyen úgy tűnhet, hogy a gyermek jártasság híján képtelen dolgokat megtenni, és ebből a nézőpontból az egész gyermekkor az igazi életnek egy előszintjévé degradálódik. A második, ezzel szoros kapcsolatban lévő kritika a magasabb szintek idealizálásával szemben fogalmazódik meg. Mert igaz ugyan, hogy a társadalomtudományi fejlődélméletek nem hirdetik az ember tökéletesedését, hanem a fejlettségi szinteknek megfelelő képzésről beszélnek, de nem elég világosan határolódnak el az emberi tökéletesedés ideológiájától.“<sup>163</sup>

Piaget és követőinek munkája nagyon nagy hatással volt a 20. században nemcsak a fejlődéslélektanban, hanem a pedagógia területén is. A kognitív fejlődés elméletén alapul az az egyházban is tért nyert gyakorlat, hogy a gyerekeket életkoruknak megfelelő katechézisben kell részesíteni. Piaget elméletéből kiindulva kialakult az a mérce, amely megmutatja, hogy egy adott életkorú gyermek hogyan gondolkodik, milyen erkölcsi ítéleteket hoz (Kohlberg), mi az életének fő dilemmája, krízise (Erikson), milyen hitstruktúrát használ (Fowler).<sup>164</sup> A fejlődési skálák hasznosak, mivel segítenek megérteni a növekedés dinamikáját, alakulásának befolyásoló tényezőit, azonban látnunk kell ezeknek az elméleteknek a határait is, ugyanis nem a besorolás a lényeg, vagy hogy egy embert „megmérjünk”, kategóriába foglaljunk, hanem az elméletek szemlélete azt tükrözi, hogy az ember egy utat jár be, s ennek az útnak vannak állomásai, az egyes struktúráknak megvan a sajátos nyelve, szimbólumértelmezése. Magában foglalja ez a szemlélet azt is, hogy az ember „nincs még kész” felnőttként sem, hogy meg kell tanulnunk az embereknél időt adni, és támogatni őket érésükben.

A fejlődéslélektan segít meglátni a sokféle emberi életút közti hasonlóságokat, de éppen ezzel a besorolással együtt jár, hogy eltakarja a sokféleséget. Kohlberg is belátja ezt, mikor így vall: „Az ár, amit a strukturális modellért fizetünk az, hogy az élettörténet absztrahálódik.“<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> Schweitzer, F., *Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, München: Kaiser, 1987. 229.

<sup>164</sup> Magyar nyelven ebben a témában megjelent könyvek: Fodorné Nagy S., *A katechézis kommunikációs problémái*, Budapest: Kálvin Kiadó, 1996.; Schweitzer, F., *Vallás és életút*, Budapest: Kálvin Kiadó, 1999.; Stephens, L., *Gyermeked hite*, Budapest: Harmat 1999.; Korherr, E. J., *A valláspedagógia fejlődéslélektani alapjai*, Budapest: Jel kiadó, 2000.; Kiss Tihamér László, *Keresztyén erkölcsi nevelés*, Budapest, Kálvin Kiadó: 2005.

<sup>165</sup> Kohlberg, L., *Moral Stages - A Current Formation and a Response to Critics*, in Oser, F., Fatke, R., Höffe, O. (Hg.), *Transformation und Entwicklung - Grundlagen der Moralerziehung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.; Kohlberg, *Moral Stages: A Current Formation and a Response to Critics*, New York/ Basel 1983. 158.

Éppen ezért az egyházban, teológiában nem szabad elmulasztanunk, hogy az embert és hitét az egyéni élet kontextusában vizsgáljuk. Fowler az általánosságok meghatározására törekedett, ezért választja külön a hit formai és tartalmi aspektusait, de a keresztyén hit nemcsak kötőanyag az identitás számára, hanem életszemlélet és közösségi integráció is. Az emberek mindig egy adott kultúra részei, társadalmi miliőben léteznek, és sajátos tartalommal töltik meg a kognitív, emocionális, erkölcsi és hitbeli szinteket.<sup>166</sup> S a tartalom alakítja a formát, ezért az élettörténeti események, konkrét társas kapcsolatok nem hagyhatók figyelmen kívül.

### 3.2.2.1. Elmozdulás a kontextualitás irányába

A modern elméleti megközelítések után, most azt vizsgáljuk meg, hogy milyen változásokat eredményez világunk posztmodern átalakulása az elméletek terén.

Toulmin négy tendenciát lát korunk filozófiai és tudományos érdeklődésében. Megfigyelte, hogy a posztmodern tudományosság, illetve maga a posztmodern ember kezd visszatérni a szóbeliséghez. A történetekben való megértés, a nyelv és a kommunikáció fontossága előtérbe kerül, s a mai ember számára egyre kevésbé vonzó az absztrakt, élettől idegen teóriák gyártása. Ezen kívül van egyfajta visszatérés a különöshöz, a szokatlanhoz is: „a posztmodern tudomány már nem kizárólag absztrakt és univerzális kérdésekre koncentrált, hanem újra a különleges és konkrét élethelyzetekben létrejövő jelenségekre is.”<sup>167</sup> Egyre fontosabb tehát, hogy helyi szinten, konkrét élethelyzetekben hogyan érvényesülnek a tudományos teóriák. Egyben ez visszatérést is jelent az időhöz kötött jelenségek vizsgálatához. Ezen felül az univerzális vagy globális helyzetleírások helyett újra fontos lett a helyi tradíciók és életformák kutatása. Ezt a tendenciát igazolja Sharon Parks is, amikor a hitfejlődés kutatásáról ír: „a vallási és teológiai párbeszédokban a metaforák és a vallásos nyelv egyre nagyobb hangsúlyt kapnak. E diskurzus során használatos nyelvezet egyre inkább az értelemképzés narratív nyelve felé mozdul el.”<sup>168</sup> Ezek a tendenciák tulajdonképpen korunk társadalmi változásainak tükröződései az elméletek szintjén.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Vö: Kuld, L., *Glaube in Lebensgeschichten - ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 87.

<sup>167</sup> Toulmin, S., *Cosmopolis - The Hidden Agenda of Modernity* New York: Free Press, 1990. 203-211.

<sup>168</sup> Parks, S., James Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung in der nordamerikanischen Diskussion - Eine Zusammenfassung der Hauptkritikpunkte, in Nipkow, K. E., Schweitzer, F., Fowler, J. W. (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 91-107. 93.

<sup>169</sup> Vö: Flick, U., Kardorff, E., Steinke, I., *Qualitative Forschung - Ein Handbuch*, Reinbek: Rowohlt, 2000. 31.

Mindezeket figyelembe véve kérdőjeleződnek meg a piageti teória fő alapelvei is: az univerzalitás, a szintek egymás utániségének állandó szekvenciája, és a szintek hierarchikus egymásra épülése egyaránt. A legáltalánosabb, az univerzalitás kategóriáját érte a legtöbb kritika, de ahogyan a posztmodern kor felé haladunk, úgy kérdőjeleződik meg az egymásutániség, illetve a hierarchikus felépítés princípiuma is.

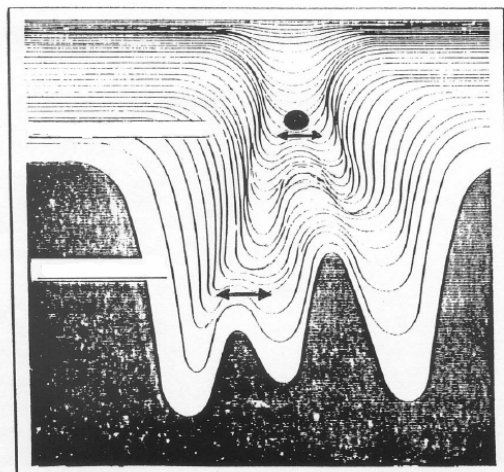
A 1970-es évek végétől egyre erősödik az igény arra, hogy az univerzális sémák helyett/mellett kontextusspecifikus, lokálisan is használható elméletek lássanak napvilágot, s nem absztrakt embereket modellező elképzelések. Felvetődött a kérdés, hogy a nyugati világ sémái ugyanúgy érvényesek-e a más kultúrákban élőkre is, illetve, hogy mindkét nemre egyformán igazak-e a strukturális sémák. Gilligan és Levinson műveiben már a személyes érés és a nemi hovatartozás, a házasság és a család mint a fejlődés tényezői jelennek meg.<sup>170</sup> Az elméletekben elindult az inga a kontextualitás felé, s máig tart az a folyamat, hogy ezeket az elméleteket környezetünkben értelmezzük.<sup>171</sup> A legnagyobb probléma az, hogy az univerzális elméletek sohasem lehetnek egzaktak, pontosak, hiszen absztrakcióval nő a távolság a valós élettől. A strukturákban való valóságleírás mindig csak a nagy átlagot modellezi és csak tendenciák meghatározására képes, de ez azt is jelenti, hogy individuális szinten nagyon nagy eltérések lehetnek, melyek egyáltalán nem is hasonlítanak az „univerzális átlagra.” Éppen ezért figyelhetünk meg elmozdulást a fejlődéslélektanban a kontextualitás irányába: „kétségkívül van az emberek között hasonlóság, amely az általánosítást vagy legalábbis a tipizálást lehetővé teszi. De az ember jóval több, mint amit ezekkel a módszerekkel el lehet róla mondani, meg lehet belőle érteni.”<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> Vö: Levinson, D. J., *The Seasons of a Man's Life*, New York: Ballantine, 1978.; Levinson, D. J., *The Seasons of a Woman's Life*, New York: Knopf, 1996.; lásd még: Gilligan, C., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* Cambridge, MA: Harvard University Press 1982.

<sup>171</sup> Baltes, P. B., Reese, H. W., Nesselroade, J. R., *Life-Span Developmental Psychology - Introduction to Research Methods*, Monterey: Brooks/Cole Publishing Company, 1977.

<sup>172</sup> Nipkow, K. E., *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung - Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft* 2. ed., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992. 575.



I. ábra<sup>173</sup>

Waddington<sup>174</sup> egy modellt ír le, amely szemléletesen ötvözi a fejlődési elméleteket korunk tendenciáival. Ezt a következő példán szemlélteti: képzeljünk el egy nagyon magas kopár hegységet, s tegyük fel, hogy egy hatalmas acélgömböt engedünk el a legmagasabb hegy tetején. A golyó gurul lefelé és minden egyes völgyelágazásnál utat „választ” magának. Ha egy másik golyót engedünk útjára, elképzelhető, hogy más utat fut be, attól függően, hogy mely völgyekben futott tovább. Így vagyunk mi is életünkben, választak elé kerülünk s nem egyértelmű, hogy melyik irányba haladunk tovább. Tehát vannak tényezők, melyek determinálnak azon a pályán, amit befutunk (nemünk, társadalmi és szociális környezetünk), s vannak, melyek eltérítenek (ismerős halála, betegség, stb.), s ettől lesz egyedi az az életút, amin végigmegyünk. A völgyek (szintek) lehetnek a társadalmi meghatározottság tényezői, de egy-egy milió leképeződései is: „Egy életleírás szerzője mindig része az adott társadalmi miliónek. A benne tükröződő öntudatot ez a milió formálja, hiszen az egyén e milió része. Ha tartalmilag megismerjük valakinek a törekvéseit, attitűdjeit, terveit, akkor egyben az adott milió legfontosabb erővonalai is kirajzolódnak előttünk. Nem fontos tehát, hogy a milióban található viszonyulási formáknak statisztikailag pontos leírását adjuk; az autobiográfiákon keresztül képet nyerünk a milióban működő legfontosabb típusokról, mely egyben a szociális erők osztályozását is megvilágítja, melyek e milióban hatnak.”<sup>175</sup> A pszichoanalitikus Rizzuto is a kognitív fejlődés mellett éppen olyan fontosnak látja az adott társadalmi környezet hatását: „A hit fejlődése feltételezi a normális intellektuális és kognitív képességek fejlődése mellett az egyén szimbólumértésének elmélyülését, a szeretteinek törődését

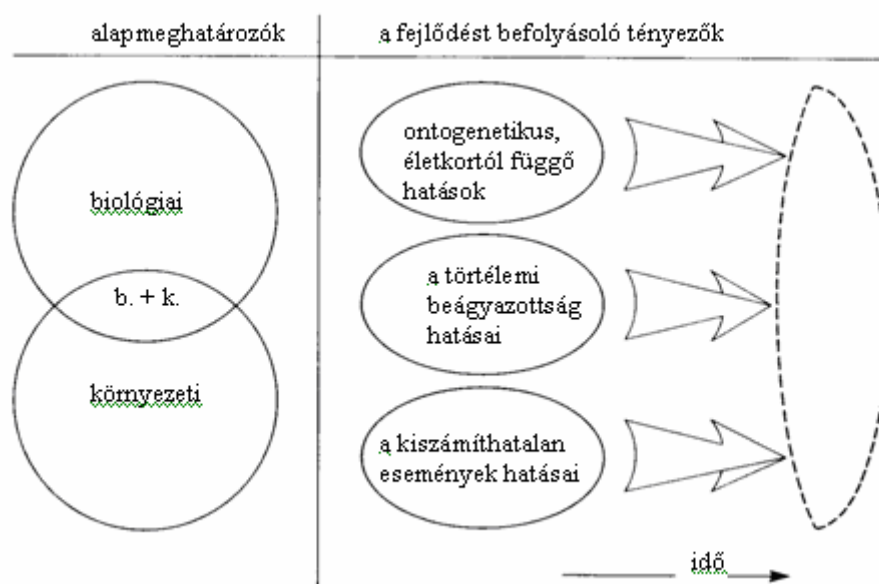
<sup>173</sup> Lásd: Dreher, E., [http://www.ju-quest.at/jure\\_downloads/handout\\_dreher\\_crossover\\_270105.pdf](http://www.ju-quest.at/jure_downloads/handout_dreher_crossover_270105.pdf), 2005.

<sup>174</sup> Lásd: Waddington „epigenetikus táj” metaforájának képi ábrázolása. Dollase, R., *Entwicklung und Erziehung*, Stuttgart: Klett, 1985. 63. vö Waddington, C. H., *Principles of Development and Differentiation*, New York: Macmillan Company, 1966.

<sup>175</sup> Szczepanski, J., *Die biographische Methode*, Stuttgart: Enke, 1974. 243.

csakúgy, mint a hitrendszerek és kultúra szimbólumainak megjelenését, melyek a növekedő ember számára egyfajta konkrét miliót hoznak létre.”<sup>176</sup> Schulze megállapítása szerint univerzális, minden milióra egyformán kiterjedő norma- és értékrendszer nem létezik többé. Az életterek, sajátos miliók „szociokulturális gravitációs térként”<sup>177</sup> működnek, melyek az életstílus, képzettség és életkor függvényében homogén egységet alkotva jönnek létre. Épp ezért Leitner identitás helyett inkább identifikációról beszél. Az adott társadalmi miliónek úgynevezett „ikonográfiai kánonja” van, amely viselkedési normákat határoz meg, standardizált szerepeket kínál az emberek számára.<sup>178</sup>

Gabriel Moran elméletében azt gondolta végig, hogy az emberek élete nem feltétlenül egy normatív pályán fut végig. Az ember érésének folyamatában közrejátszanak életkori hatások, a történelmi korhoz kötődő és nem normatív hatások egyaránt.



II. ábra<sup>179</sup>

A mellékelt ábrán látható az a szándék, amely már az univerzalist próbálja a kontextuális hatásokkal egy keretbe foglalni és a fejlődés irányát a társadalmi környezet szintereihez viszonyítva ábrázolni. Moran elmélete szerint minden egyes életkorban megvan az az élettér,

<sup>176</sup>Rizzuto, A.-M., *Religious Development Beyond the Modern Paradigm Discussion - The Psychoanalytic Point of View*, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 201-214. 203.

<sup>177</sup>Schulze, G., *Die Erlebnisgesellschaft - Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Campus, 1992. 423.

<sup>178</sup>Lásd: Leitner, H., *Lebenslauf und Identität - Die kulturelle Konstruktion von Zeit in der Biographie*, Frankfurt am Main, New York Campus Verlag GmbH, 1982. 74.

<sup>179</sup>Lásd: Kuld, L., *Glaube in Lebensgeschichten - ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 25.

amely a leginkább hatással van ránk: a családban a közösségről tanuljuk meg az alapokat, az iskolában a tudás kerül előtérbe, a munkahelyen dolgozni tanulunk meg, nyugdíjas éveinkben pedig a bölcsességben növekedünk a leginkább.<sup>180</sup> Látható, hogy az individuum úgy változik, hogy az idő múlásával más és más társadalmi szabványokat, szerepeket tölt be. Az életterek választásával viszont nemcsak élet-, hanem vallási stílust is választunk.<sup>181</sup> A vallásos érés szempontjából sem mindegy, hogy Dél-Koreában vagy Közép-Európában él az ember, vagy éppen melyik társadalmi csoporthoz tartozik.

### 3.2.2.2. A hit mint „stílus”

Streib Morannál is továbbmegy és szerinte az élettereken kívül úgynevezett élettémákkal is számolnunk kell.<sup>182</sup> Az egyoldalú, struktúrákra való koncentráció szemlélete ugyanis kihagyja a számításból, hogy az emberi élet több, mint amit kognitív módon megfoghatunk belőle. Azt állítja Streib (Merleau-Ponty nyomán és Piagettel ellentétben), hogy a minket körülvevő világ, az ember belső világával szemben, nagyobb jelentőséggel bír: „a vallásos fejlődés többféle tényező komplex folyamata, melyben ott van a strukturális fejlődés, a társas kapcsolatok sémáinak fejlődése, és a személyes élményeket reprezentáló témák – néha traumák – alakulása, (...) melyek változnak és formálódnak, ahogy a személyközi és szociális környezetünk maga is változik az élet során.”<sup>183</sup> Streib elméletében a sémák és a témák egymásra hatásáról van szó. A konkrét tartalmakkal bíró hit és az általánosan emberi vallás ebből a szempontból kiegészítik egymást. Mindkettő dinamikus fogalom, mindegyik a környezettel folytatott interakció révén növekszik, vagy újul meg.<sup>184</sup> Streib összesen négy dimenziót említ, melyek ugyancsak fontos szerepet játszanak a hit változásában: először is az önmagunkkal való kapcsolat (pszichodinamikus-interperszonális dimenzió), az én és a Másik közti kapcsolat (kapcsolati-intrapersonális), a tradícióval (interpretáló-hermeneutikai), illetve a környezetünkkel kialakított viszonyunk (élet-világ dimenzió). Streib a fowleri elméletet a hermeneutika segítségével próbálta az emberi élet kontextusába helyezni. A hitet hermeneutikai fogalomnak tekinti, mely segít a körülöttünk lévő világ megértésében. A hit

---

<sup>180</sup> Lásd: Moran, G., *Religious Education Development: Images for the Future*, Minneapolis: Winston Press, 1983. 157-183.

<sup>181</sup> Vö: Hutsebaut, D., Some Perspectives on Religious Maturity, in Lombaerts, H., Pollefeyt, D. (Ed.), *Hermeneutics and Religious Education*, Leuven: Uitgeverij Peeters, 2000. 337-355. 350.

<sup>182</sup> Streib, H., *Hermeneutics of Metaphor - Symbol and Narrativ in Faith Development Theory*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991. 43.

<sup>183</sup> Streib, H., Faith Development Theory Revisited - The Religious Styles Respektive, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 144-158. 145.

<sup>184</sup> Vö: Fowler, J. W., *Stages of Faith - The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: Harper, 1981. 9.

tartalmaz egy megértési hálót, illetve a megértés mindig tartalmaz hitelemeket. Szerinte Fowler nem a strukturális fejlődési elméletekbe (Piaget, Kohlberg) beleillő kognitív fogalommal dolgozott, hanem a hittel kapcsolatban a tillichi definícióhoz nyúlt vissza és azt értette rajta, ami „feltétlen megmozgatja”<sup>185</sup> az embert. Tehát a hitben benne van a kapcsolati vonatkozás egyfajta „közös értékközpontoz”, így az magában foglal egy értelmezési perspektívát. E szerint a hit egy meghatározott szempontrendszeren alapuló tudás:<sup>186</sup> „A hit mint tudás feltételez egy szoros kapcsolatot, mely magában foglalja az átható és mélyen fekvő érzelmi csatornák rendszerteremtő erejét, melyek közül nem egy már kora gyermekkorban létrejön és többnyire tudattalan, de ezen kívül magában foglal olyan tudatosabb szinteket is, melyek a környezetünkkel való interakciók során keletkeznek. Interakciók, melyek tapasztalatainkból és a közös jelentésközpontban osztozó közösség által felkínált történetek, szimbólumok, nyelv és elméletek formáló ereje által jönnek létre.”<sup>187</sup>

Miközben Fowler azt vizsgálja, hogy az ember mint értelemteremtő lény milyen struktúrák szerint viszonyul valamely végső értékközpontoz, ezeket a sémarendszereket egy vertikális láncra fűzi fel, addig Streib ezt horizontális síkon igyekszik megtenni. Streib már nem beszél fejlődésről, hanem egymás mellé rendezi a „szinteket”. Ezzel tulajdonképpen a piageti kritériumok közül újabb kettőt kérdőjelez meg: a rendszerek hierarchiáját és szekvenciáját.

Streib kritikája a kognitív fejlődési elméletekkel szemben az, hogy azok jobbra elfelejtkeznek az emberi élet egy fontos aspektusáról, mégpedig arról, hogy a „növekedés” az emberi élettörténetbe ágyazottan történik. Streib igazat ad Noamnak, aki felhívja a figyelmet erre a hangsúlyeltolódásra: „Úgy látom, hogy a kognitív teóriákon alapuló elméletek figyelmen kívül hagyták az én legelemibb rendszerképző tevékenységét azzal, hogy az episztemikus én-t úgy írták le, mintha az csupán struktúrák hordozója lenne. Ebben a folyamatban, azt hiszem, hogy a 'szekér lett befogva a ló elé', az élettörténet csak az episztemikus én struktúráinak tartalmi megtöltésévé vált, (...) az episztemológia az élettörténet helyébe lépett.”<sup>188</sup> A forma nem független tehát a tartalomtól és a hit alakulásában a témák ugyanolyan fontosak, mint a sémák. Ugyanígy a vallás sem választható külön annak tartalmától, olyan elemek vannak benne (például: forgatókönyvek, személyes mítoszok, történetek), melyeknek alapvetően narratív karakterük van. Egyébként Fowler munkáiban is

---

<sup>185</sup> Tillich, P., *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row, Publishers, 1957. 7.

<sup>186</sup> Lásd: Streib, H., *Hermeneutics of Metaphor - Symbol and Narrativ in Faith Development Theory*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991. 23.

<sup>187</sup> Ibid.47.

<sup>188</sup> Noam, G. G., *Beyond Freud and Piaget - Biographical Worlds-Interpersonal Self*, in *The Moral Domain*, Wren, T. Cambridge, MA: MIT Press, 1990. 360-399. 378.

nyomon követhető, hogy fokozatosan hogyan tér vissza oda, ahonnan elindult, a narratíván elbeszélte élettörténetekhez.<sup>189</sup> „Azok a strukturális aspektusok, amelyek a hit rendszerét alkotják, egyben magukban foglalják – vagy éppen létrehozzák – az én teóriáját csakúgy, mint az én történetét. De ez a teória (történet) idővel változik, jelentést hoz létre, mely a hitjelentések és kapcsolatok hálózatában alakul. [...] Fontos szem előtt tartanunk, hogy a hitfejlődés strukturális rendszere a legjobb esetben is csak az egyik fele a történetnek. A másik félnek a tartalmi – szimbólumok, narratívák, rítusok, közösségek – elemekhez, az emocionális és a képzelőerőhöz van köze. Ezek együttes interakciója az életkörülményekkel és életeseményekkel lényegileg befolyásolja egy személy értelmező, szokási és cselekvési mintáit. Minden hit-történetnek tartalmaznia kell mind a két fontos aspektust.”<sup>190</sup> Az élettörténet ugyanis folyamatos személyközi tranzakciók lenyomata, melyet különböző élettémák fűznek össze. Streib ebből azt vonja le tanulságként a vallásos fejlődésre nézve, hogy a vallás különböző megjelenési formái alapvetően interperszonális eredetűek, és hogy a vallásosságban is vannak különböző mintázatok, melyek összekötik a vallásos identitást az élettörténettel. „A vallásos stílusok az élettörténetben gyökereznek, s gyökereik interperszonálisak. Ahogy az interperszonalitásnak is van története, úgy a jelenlegi stílusunkat sem szabad úgy felfognunk, mintha az a semmiből, mindentől függetlenül jött volna létre, hanem mélyen az élettörténetben gyökerezik.”<sup>191</sup>

Streib alapvetően nem a fowleri sémák létét kérdőjelezi meg, hanem azt, hogy a szintek megfordíthatatlan sorrendben követnék egymást az ember életében azt sugallva, hogy az egyik „szint többet ér, mint a másik.“ Épp ezért a sémákat nem egy fejlődési forgatókönyv szerint próbálja értelmezni, hanem ezeket mint különféle “stílusokat” írja le.<sup>192</sup> A stílus szó használata kifejezi, hogy egy adott sémarendszer szerint megélt hit nem egy elvárthoz viszonyított elmaradottságot, megfelelést vagy előrehaladottságot jelent, hanem egy bármely életkorban előfordulható hitformát.<sup>193</sup> A sémák egymáshoz való viszonyának

---

<sup>189</sup> Vö: Fowler, J. W., *Faithful Change- The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*, Nashville: Abingdon Press, 1996.; Fowler, J. W., *Becoming Adult, Becoming Christian - Adult Development and Christian Faith*, San Francisco: Jossey-Bass, 2000.; Fowler, J. W., Faith Development Theory and the Postmodern Challenges, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 159-172.

<sup>190</sup> Fowler, J. W., Faith Development Theory and the Postmodern Challenges, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 159-172. 164.

<sup>191</sup> Streib, H., Faith Development Theory Revisited - The Religious Styles Respektive, Ibid. 144-158.147.

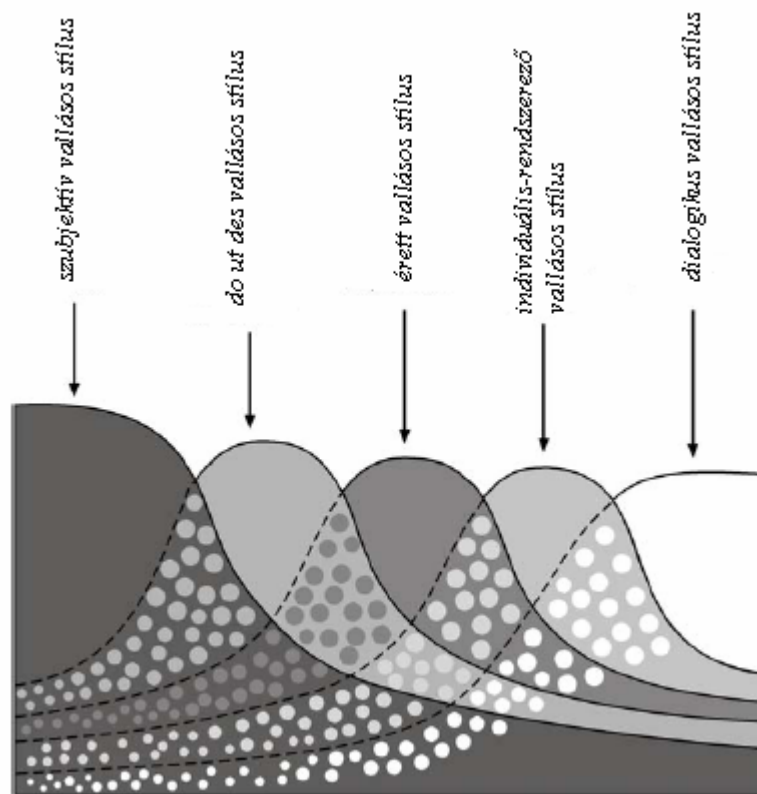
<sup>192</sup> “A vallás gyakorlati-interaktív (rituális), pszichodinamikus (szimbolikus) és kognitív (narratív) rekonstrukciójának és alkalmazásának jól megkülönböztethető módjait nevezzük vallásos stílusnak.” Ibid. 149.

<sup>193</sup> A stílus szó használta a szintekkel szemben kifejezi, hogy a sémákon túl fontosak a témák is, melyek egy ember hitéletében szerepet játszanak. Ebbe az irányba fejleszti tovább teóriáját Oser is. lásd: Oser, F., *Genese und Logik der Entwicklung des religiösen Bewusstseins - Eine Entgegnung auf Kritiken*, in Nipkow, K. E., Schweitzer, F., Fowler, J. W. (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 29-47. 50-51.



szemléltetéséhez Streib egy geológiai hasonlatot ajánl. Ahogy Földünkön a különböző kőzet-, és üledékrétegek egymásra rakódása adja a szárazföldek felszínét, úgy vallásosságunk jelenlegi, domináns sémái mellett más sémák is meghúzódnak a „felszín alatt.“ Az, hogy valaki individuális-reflexív módon érti a világot s értelmezi saját magát, nem jelenti azt, hogy a mitikus-literális stílus ne lenne jelen életében, gondolkodásában. A régebben domináns, illetve esetleg a későbbiekben felszínre kerülő rétegek kisebb-nagyobb mértékben együtt vannak jelen az ember életében, s helyzettől függően aktivizálódhatnak, befolyásolhatják döntéseinket. „A képesség, hogy – reflexív vagy éppen ironikus módon – eljátszuk, illetve használjuk saját korábbi stílusainkat, jele az egészséges integrációnak.”<sup>194</sup>

Streib ötféle vallásos stílust különböztet meg.



III. ábra<sup>195</sup>

Az első, az úgynevezett *szubjektív vallásos stílus*, amely csecsemőkorban jelenik meg és leginkább Fowler differenciálatlan és intuitív-projektív hit leírásának felel meg. Fontos

<sup>194</sup> Streib, H., Faith Development Theory Revisited - The Religious Styles Respektive, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 144-158. 153.

<sup>195</sup> Ibid. 154.

szerephez jut benne a fantázia, az érzelmek és a szülőkkal kialakított alapbizalom, mely alapja lesz a későbbi, Istenbe vetett hitnek.<sup>196</sup>

A második a *do ut des* vallásos stílus, melyben a gyermek már tudatára ébred saját szükségleteinek s magát reciprok interakciók részének látja.

Az *érett vallásos stílus* a személyközi kapcsolatok szintjén orientálódik. Istent mint személyes partnerét képzelel el, s kapcsolatukat a „kölsönös tisztelet” jellemzi.

Az *individuális-rendszerező vallásos stílus*: vallásos kérdésekben képes integrálni a kritikát, sok minden a szimbólumok nyelvén válik érthetővé számára.

A *dialogikus vallásos stílusban* egy újfajta nyitottság jelenik meg, mely szerint az ellentétek nem vezetnek kizáráshoz, vagy ellenségeskedéshez. Ebben a stílusban nem feltétlen cél vallásos identitást találni, az „én elengedésével” új alapbizalom születik (második naivitás), melyben az egyén engedi magát bevonódni egy szimbólum, vagy egy narratíva erőterébe.

Bár Streib nem ír a stílusok keletkezéséről, koherenciájáról, Fowler szerint a „típusok” kiegészíthetik a hitfejlődés elméletét. De nem helyettesíthetik az ő elméletét, mivel szerinte a stílusok egymásra épülnek és szintekre jellemző struktúrákat építenek ki, melyek egymásra épülése nem felcserélhető.<sup>197</sup> Tehát ha a tartalmi elemeket figyelembe vesszük, akkor is a szintek (tehát nem stílusok!) egy állandó szekvenciát követnek,<sup>198</sup> s az élettörténetünk „írása” közben az éppen aktuális hitszintünk szerint fogalmazzák át a történetet: „Úgy vélem, hogy a hitszintek egymásutánisága egy én-narrációban jelenik meg, melyben az élet középpontját és az élet jelentését – szem előtt tartva a valós önmagunkká-létel beteljesedésének ideáját – folyamatosan konstruáljuk, illetve rekonstruáljuk.”<sup>199</sup>

Akár a horizontálisan, akár a vertikálisan építkező elméletről legyen szó, látnunk kell, hogy a legfontosabb kritériummal mindegyik számol, mégpedig azzal, hogy az emberek beszámolóiból következtetni lehet bizonyos „kikristályosodott” sémarendszerre, melyek

---

<sup>196</sup> Vö: Stern, D. N., *The Interpersonal World of the Infant*, New York: Basic Books, 1985.2kk

<sup>197</sup> Fowler maga is készített egy tipológiát az értékközpontozóhoz való kötődés mértéke szerint: 1. totalizáló típus (autoriter személyiség, a veszteségtől való félelem traumatizál, szabályok merev betartása) 2. racionalizáló kritikai típus (második naivitás, kötődés reflexióval) 3. konfliktusos típus (bizalmi válság, intellektualizáló, de érzelmileg nem tud kötődni) 4. diffúz típus (részben képes a kötődésre, inkohérens) lásd: Fowler, J. W., Faith Development Theory and the Postmodern Challenges, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 159-172. 165.

<sup>198</sup> Lásd: Fowler, J. W., *Faithful Change- The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*, Nashville: Abingdon Press, 1996. 57.

<sup>199</sup> Ebből kiindulva Kuld azt vizsgálja, hogy hogyan függnek össze a fejlődés-lélektani szintek és az élettörténet. Kuld szerint már a gyermekkorban mítikus felfogásunk Istenről, fokozatosan átalakul egy absztraktabb istenképpé, s ez egyben azt is jelenti, hogy Isten „körülírására” irodalmi (részben narratív) formákat kezdünk el használni. Kuld, L., *Das Entscheidende ist unsichtbar - Wie Kinder und Jugendliche Religion verstehen*, München: Kösel, 2001. 79kk. vö: Fowler, J. W., Faith Development Theory and the Postmodern Challenges, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 159-172. 165.

kategorizálhatók és másokéval egybevetethők. Nehéz eldönteni, hogy az élettörténeti változásokba beleolvassuk-e a strukturális szintek létét, vagy a szintek szerint írjuk át újra meg újra az élettörténetünket. Mindegyik állítás lehet helyes, a lényeg inkább a hangsúlyokban van.

### 3.2.2.3. A befolyásoló-kérdés-effektus

A sémarendszerek különböző szintjeinek, stílusainak léte nem olyan egyértelmű, mint azt a fejlődéslélektani teóriák leírják, hiszen az elméletek készítésekor életbe lép egy úgynevezett „vadász-effektus,” ugyanis a kérdések befolyásolják a válaszokat: „Bármily lehangoló is ez egyes valláspszichológusoknak, számos ember egyszerűen nem foglalkozik olyan kérdésekkel, melyektől szeretnénk, hogy foglalkoztassa őket. De ha még foglalkoznának is, akkor sem tisztán érthető számukra a kérdőívek nyelvezete. Nem tudják, mit kezdjenek a strukturalista koncepciók kánonja szerint felépített hit, vallásos ítélőképesség vagy a fejlődés sémarendszereivel.”<sup>200</sup> Az interjúkészítő előre gyártott kérdései alapján vezeti az interjúalanyt, s kérdések részben meghatározzák a válaszokat, hiszen szempontrendszer adnak, illetve az interjúalany érezheti, hogy meghatározott szempontrendszer szerint vizsgálják, ezért azt gondolhatja valamiféle elvárás érvényesül vele szemben.

Az interjú kiértékelésénél hasonló problémákba ütközünk, hiszen az elemző azt hallja ki a szövegből, ami kategóriáiba többé-kevésbé beleillik és saját sémáinak rendszerébe illeszti az elemeket. Erre mondja Streib, hogy “amit a strukturalisták hierarchikusnak tartanak, elképzelhető, hogy csak az adott személy stílusának jegyei (illetve annak a kommunikációs hálózatnak lenyomatai, melynek az interjúalany is része).”<sup>201</sup> Az adott helyzetben fellépő stressz, a feltett kérdés sajátos tartalma, és a személyes élettörténet legalább annyit nyom a latba, mint az interjúalany értelmi képességei vagy erkölcsi ítélelőzatalának, illetve vallásosságának „fejlettsége”.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Day, J. M., From Structuralism to Eternity? Re-Imagining the Psychology of Religious Development after the Cognitive-Developmental Paradigm, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 173-183. 177.

<sup>201</sup> Nem véletlen, hogy Fowler interjúalanyainak csaknem a fele „átmeneti” szakaszban volt, nem illett egyértelműen bele a kategóriákba. Streib, H., Faith Development Research at Twenty Years, in *Faith development research at twenty years*, Osmer, R., Schweitzer, F., St. Louis: Chalice Press, 2003. 15-42. 16kk

<sup>202</sup> Vö: Day, J. M., From Structuralism to Eternity? Re-Imagining the Psychology of Religious Development after the Cognitive-Developmental Paradigm, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 173-183. 178.

A „puszta tények” vizsgálatában és kategóriák felállításában szükség van Habermas szavaival élve egy „hermeneutikai fordulatra.”<sup>203</sup> E szerint a vizsgáló személy nem tudja interpretálni az adott személy dolgait, ha nem törekszik megérteni őt, a száraz tényeken túl a vizsgálat ki kell terjedjen az ember megértésére. Mi az, amit ő igaznak fogott fel, mit és hogyan élt át. Az interjúalany szempontjait különösen is érvényesíteni kell a vallás és vallásos ember vizsgálatánál.

#### 3.2.2.4. A sémák és témák együttes jelenléte az élettörténeti elbeszélésekben

Az élettörténeti elbeszéléseknek tehát egyszerre két olvasatuk van. Egyik a múltról, a másik a jelenről szól.<sup>204</sup> Persze e kettő nem független egymástól. Az elsőben felfedezhetjük a fejlődésgondolatot, hiszen segítségével az ember életének korszakait fejlődési szintekben láthatja, értelmezheti.<sup>205</sup> Ebbe a gondolati rendszerbe illeszkedik bele Fowler elmélete. Ezen kívül azonban lehetséges egy másik olvasata is az élettörténeteknek, amely a jelenre koncentrálna. Ugyanis minden élettörténetben a jelen problémái vagy éppen krízisei vezérelnek bennünket a történetformálásban.<sup>206</sup>

Látnunk kell, hogy a fejlődéslélektani, szintekben gondolkodó modell sajátosan modern megközelítési mód. Használata azért sem megkerülhető, mivel mi is ehhez a kultúrkörhöz tartozunk s kialakult sémáink is tükrözik ezeket.<sup>207</sup> Ahhoz azonban, hogy az embert jelen helyzetében megérthessük, csak a fejlődési szintekben való gondolkodás nem visz közelebb a valóság megértéséhez, hiszen ezzel a szocializációs hatások relativizálódnak, beprogramozottnak tűnik a fejlődés, a fokozatok értékmérő jellegüknél fogva nem adnak

---

<sup>203</sup> Habermas, J., *Theory and Practice - Sozial-Philosophische Studien*, London: Heinemann Educational Books, 1972. 1-41.

<sup>204</sup> Vö: Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 28.

<sup>205</sup> E témában megjelent számos mű közül néhány példa: Bucher, A. A., *Psychobiographien religiöser Entwicklung - Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004.; Dykstra, C. R., Transformation in Faith and Morals, *Theology today* 39, (April), 1982. 56-64. Hanisch, H., *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzogenen im Alter von 7-16 Jahren*, Stuttgart / Leipzig: Calwer Verlag / Evangelische Verlagsanstalt, 1996.; Klappenecker, G., *Glaubensentwicklung und Lebensgeschichte - Eine Auseinandersetzung mit der Ethik James W. Fowlers, zugleich ein Beitrag zur Rezeption H. Richard Niebuhr, Lawrence Kohlberg und Erik H. Erikson*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998.; Kuld, L., *Glaube in Lebensgeschichten - ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997.; Schneider, M., *Krisis - Zur Bedeutung von Glaubens- und Lebenskrisen - Ein Beitrag der theologischer Anthropologie*, Frankfurt am Main: Knecht, 1993.

<sup>206</sup> Vö: Klingenberg, H., *Lebensmutig - Vergangenes erinnern, Gegenwärtiges entdecken, Künftiges entwerfen*, München: Don Bosco, 2003. 55.

<sup>207</sup> Az elbeszélés azonban nemcsak egy jó 'story', hanem meghatározott világszemléletet is tükröz, értékrendet is közvetít. Az élettörténetben a világtörténet is tükröződik. vö: Fraas, H.-J., Anthropologie als Basis des Diskurses zwischen Theologie und Psychologie, in Henning, Ch., Nestler, E. (Hg.), *Religionspsychologie heute*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. 105-122. 219.

reális képet. Azzal, hogy különböző sémákat mutatunk ki az élettörténetben, nem kerülünk közelebb annak lényegéhez, ahhoz, amiről valójában szól. Az ember jelene igazán csak narratív módon értelmezhető, hiszen az élettörténetben nemcsak struktúrák, sémák vannak, hanem valamiről szól a történet. Benne van az elbeszélő aggodalma, vagy éppen reménysége a jövőt illetően. Aki hermeneutikai kulcsnak tekinti a piageti kognitív szintek, a Kohlbergi erkölcsi fejlődés, a Fowleri hitszintek sablonját, nem azt veszi figyelembe, amit az elbeszélő mondani akar. Az a hozzáállás, amely nem az elbeszélő problémáját, visszaigazolás-keresését hallja meg, célt téveszt. Amíg Fowler struktúrákban, formában gondolkodik, addig a keresztyén gyakorlat nem lehet független a tartalomtól, Isten országának történetétől. Ami a fowleri struktúramoddellel szembe állítható, tulajdonképpen nem egy modell, hanem egy szemlélet. Olyan hermeneutikai perspektíva, mely nem az élettörténet struktúráira, hanem annak tartalmára koncentrálna.

### 3.2.2.5. Ami a hit fejlődéstudományából kimaradt

A teológia egyik fő sajátossága a többi tudományággal szemben, hogy Istent valóságosan létezőnek fogja fel, és az emberi életet, az emberi világot, társadalmat Istennel való viszonyában próbálja értelmezni. Mit jelent Isten mint valóságosan létező, s ennek milyen hatása van az életre? Épp ez a sajátos szempont hiányzik az egyoldalúan társadalomtudományi tájékozódású elméletekből. Ezért mondja Browning Fowler teóriájáról, hogy tulajdonképpen nem is teológia, mert csak az emberi oldalra koncentrálna s a vallást mint általános emberi jelenséget írja le.<sup>208</sup> Fowler hitfogalma egyfelől túl tág, másfelől viszont túl szűknek bizonyul. Egyrészt annyira általános, hogy már szinte megfoghatatlan, másrészt hit nincs tartalom nélkül, ennyiben igaz Streib kritikája: „mivel lényegi kapcsolat van a sajátos forma (context) és a tartalom (content) között, a hit nem létezhet vallás nélkül, szükségtelen tehát éles határvonalat húzni közöttük.”<sup>209</sup>

Fowler azon igyekezete, hogy pszichológiai hitfogalmat alkosson, teológiailag értelmét veszti, hiszen a hit „szívbeli bizalom” Istenben. Éppen ezért Streib szerint nem szabad a hitet mint funkciót és mint tartalmát különválasztanunk. A vallásos nyelv szókészletében sok-sok szimbólum szerepel, melyek az életnek tudattalan részeit is megmozgathatják, de ez nem

---

<sup>208</sup> Lásd: Browning, D. S., *Religious Ethics and Pastoral Care*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.

<sup>209</sup> Streib gondolatait követve felvetődik a kérdés, hogy valóban van-e értelme, mondjuk a postás megérkezésébe vetett hitet egy kalap alá venni a transzcendensbe vetett hittel? Az elsőhöz (általában) nem kell második naivitás. Ebből a szempontból nincs igazán értelme a szubsztanciális-, és a funkcionális vallás különbségtételének. Streib, H., *Hermeneutics of Metaphor - Symbol and Narrativ in Faith Development Theory*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991. 171.

csupán vallásos funkció, mert a vallásos nyelvnek használója abban a tudatban él, hogy van Valaki a túloldalon, s hogy ezzel a Valakivel, Istennel párbeszédbe kerülhet. Amiről az egyház beszél, illetve amiben az emberek hisznek, az az élet misztikus aspektusa,<sup>210</sup> ezért nem fordítható le nemcsak tudományos, de talán semmilyen emberi nyelvre sem. Ezen a területen le kell vennünk saruinkat, s be kell látni, hogy a tudományos megközelítés segít ugyan közelebb jutni a titokhoz, de azt sohasem fejtí meg. Fowler egyébként igyekszik a hitfogalmat úgy értelmezni, hogy sok minden beleférjen, de a keretbe foglalással éppen azt éri el, amit elkerülni igyekezett, szűkíti a valóságot. Ahogy Moran fogalmaz: „Elvárni az embertől, hogy valamiben higgyen, modern tévedés, (...) de az, hogy csak a vallásos embertől várjuk el, hogy higgyen, és hogy a vallásos embertől csak azt várjuk el, hogy valamiben higgyen, kétszeres modern tévedés.”<sup>211</sup> A hit vizsgálatánál a tartalmi elemeket nem szabad kihagyni a számításból, és a hit fejlődési dimenziói közé oda kell sorolni a kiszámíthatatlan transzcendentális tényezőt, az Istennel való kapcsolat aspektusát.<sup>212</sup> A keresztyén gondolkodás szerint is lehet és kell is fejlődni a hitben, de az sem közömbös, hogy ez a vallásos látás milyen tartalmakat hordoz és mennyire elmélyült. Nem elégszik meg azzal a felfogással, hogy az emberek kontingencia-élmények hatására gondolnak a Teremtőre, vagy

---

<sup>210</sup> Bár a vallásnak van saját nyelve és „nyelvtana,” látnunk kell, hogy az emberi beszéd korlátait. Az életben sok minden kifejezésére alkalmatlan a nyelv, s ez a vallásra különösen is igaz. Bár a bennünket ért élményeket próbáljuk gondolkodásunkban feldolgozni, vagy legalább eljátszani (ritusok, művészet), de ez egyben keretbe foglalást is jelent. Értelmezésre szükségünk van, azonban ez csak egyféle olvasata a valóságnak, s annak nyelvi kifejezése pedig a megértés ahhoz a fázishoz kapcsolódik, ami a leírhatatlan leírására szolgál, hiszen “vallásos képzelőerő kell ahhoz, hogy az ember Isten önmagát-adó szeretetének misztikus erőterébe lépjen.” Moseley, R. M., *Becoming a Self Before God - Critical Transformations*, Nashville: Abingdon Press, 1992. 131.

<sup>211</sup> Moran, G., *Religious Education Development: Images for the Future*, Minneapolis: Winston Press, 1983. 124. ; Parks, S., James Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung in der nordamerikanischen Diskussion - Eine Zusammenfassung der Hauptkritikpunkte, in Nipkow, K. E., Schweitzer, F., Fowler, J. W. (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 91-107. 97.

<sup>212</sup> A vallás megértéséhez kell egyfajta hermeneutikai kulcs, második „akart” naivítás. vö: Ricœur, P., *The Symbolism of Evil*, New York: Harper and Row, 1967. 351. A második naivítás az a látásmód, melyben a vallásos nyelv, a szimbólumok új tartalmat nyernek. A vallásossághoz hozzátartozik ez az imaginatív látásmód – bár személyek között nagyon nagy eltérések lehetnek a babonáságtól az univerzáló hitig – mindegyikre jellemző a naivítás. Fowler és Oser is használja ezt a fogalmat. De mindkét elmélet a vallásos fejlődés érettebb szakaszába teszi ennek megjelenését, amely segít abban, hogy a világot, illetve benne Istent egységes rendszerként láthassuk. Viszont egyfajta szimbólikus képzelőerő, második naivítás minden fokozaton (stílusban) jelen van. A harmadik szint nem feltétlen ateista. A harmadik stádium nem az ateisták és teisták közötti különbsége világít rá, hiszen: „Minden egyes transzformációban az ember átmegy egyféle ateizmuson. Hutsebaut négy vallásos stílust különböztet meg két tengely (hit-nemhit, ill. literális/szimbólikus) mentén két vallásos (ortodox, és második naivítás) és két nem vallásos (külső kritikus és relativizáló) stílusokat. Egy-egy stílus világfelfogást is jelent, hiszen ezek korrelálnak a politikai, pszichológiai és társadalmi attitűdökkel. Az ortodox stílus jellemzői: literális gondolkodás, vallás erős befolyása az életvezetésre, fontos a hierarchia, a hithez párosul a szégyen érzete, dualista gondolkodás, Isten állandósága hangsúlyos, a vallás válaszokat kínál. Ezzel szemben a második naivítás stílusa: szimbólikus gondolkodás, kötődés egy csoporthoz, Isten szenvedélyesen szereti az embert, spirituális érdeklődés, döntéseik előtt sokáig “gyűjtögetnek”, a vallásos tartalmak, mint interpretációk változhatnak, a vallás, mint a személyes életértelem-találásban segítenek, látják a komplexitást, de vannak preferált válaszaik. Hutsebaut, D., Some Perspectives on Religious Maturity, in Lombaerts, H., Pollefeyt, D. (Ed.), *Hermeneutics and Religious Education*, Leuven: Uitgeverij Peeters, 2000. 337-355. 340kk

gondolkodásbeli hézagaik közé kívánnak hidat képezni hittartalmak segítségével, esetleg még a sorsra vagy szerencsére is hivatkozva, hanem a keresztyénség reflektált életet és felelősséget vállaló krisztuskövetést hirdet.<sup>213</sup>

### **3.3. Paradigmaváltás a posztmodern korban**

A társadalom változásával az identitáskeretek s így a modellek is változásokon mennek keresztül hogy jobban megragadhatók, leírhatók a kor embere számára azt a valóságot, amelyben él. A következőkben az identitás posztmodern létmód megragadására született megközelítési formáit ismertetem, mivel ezek az elméletek döntő jelentőségűek az emberi vallásosságban is végbemenő változások megértéséhez.

#### **3.3.1. A narratív gondolkodás térhódítása**

Megfigyelhető, hogy a modern identitáselméletek mellett, megjelennek azok a megközelítések melyek nemcsak kiegészítik eddigi modelleket, hanem kontextuális szemléletet hordoznak magunkban. Az alábbiakban azt vázolom, hogy hogyan és miért kerül fokozatosan előtérbe a narratívumok szerepe az ember identitásának modellezésében.

##### **3.3.1.1. A projekt-identitástól az élettörténetig**

Kérdés, hogy korunkban az identitás mennyire előrehajtó erő, mint ahogy Erikson felfogásában láthatjuk, vagy az emberek inkább arra törekednek, hogy az adott szituációban a legkisebb veszteséggel kihozzák a számukra legjobb megoldást. Bár az ember képes lehet magas erkölcsi szinten ítéletet alkotni – mondjuk, ha egy Kohlbergi dilemmatörténettel szembesítik, – a konkrét élethelyzetben inkább az életösztön érvényesül: a „kitörök (a veszélyhelyzetből), tehát vagyok” (Great Escapes) elve alapján.<sup>214</sup> Ebből a szemponttól az identitást nem a fejlődés tartja fenn, hanem mindig a jelenlegi élet összefüggésrendszere, mely azután leírhat egy pályát, amit akár növekedésként vagy fejlődésként is értelmezhetünk. A legtöbb ember relativista módon gondolkodik, adott kontextustól függően hozza meg döntéseit.<sup>215</sup> A mindennapok során leginkább „projektidentitásról”<sup>216</sup> beszélhetünk. A

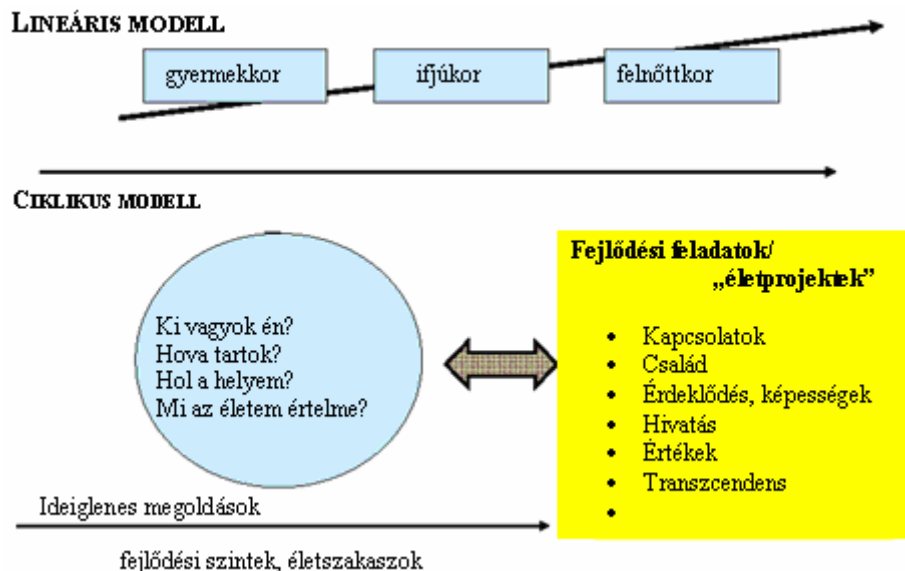
---

<sup>213</sup> Vö: Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977. 80.

<sup>214</sup> Lásd: Cohen, S., Taylor, L., *Ausbruchversuche: Identität und Widerstand in der modernen Lebenswelt*, Frankfurt am Main: Campus, 1977. 23.

<sup>215</sup> Vö: Hutsebaut, D., Some Perspectives on Religious Maturity, in Lombaerts, H., Pollefeyt, D. (Ed.), *Hermeneutics and Religious Education*, Leuven: Uitgeverij Peeters, 2000. 337-355. 350.

projekteken gondolkodó ember nem mindig reflektál az életéről nagy távlatokban, nem gondolkodik el élete végső kérdésein, viszont rövid-, és középtávú terveket dolgoz ki, projekteket, amelyekkel azonosulni tud. Ilyen „vállalkozás” a házasságkötés, a gyermekvállalás, a házépítés, de sok minden más is lehet projekt az életünkben. Ezek azok a dolgok, amelyek megvalósítására összpontosítjuk az adott életszakaszban energiáinkat, és ezek alapján definiáljuk magunkat a világban. Körülbelül látjuk, hogy mennyi időt vesz igénybe ezeknek a megvalósítása, el tudjuk képzelni hova kell eljutnunk ennek a munkának az elvégzésével. A projektidentitás azt is magában hordozza, hogy az ember a pillanatnyi szükségének megfelelően használja életenergiáit, élettapasztalatait és a jövőt is projekttől projekttig látja.



IV. ábra<sup>217</sup>

Az ábrán is látjuk, hogy mennyire különbözik a projektidentitás a hagyományos lineáris identitásértelmezéstől. A lineáris modell az emberi identitás alakulását egy fejlődési pályán értelmezi, melyben az életkor növekedésével az ember készségei, képességei, önképe egyre érettebbé, fejlettebbé válik. Az ember konkrét élethelyzetekben mindig az aktuális fejlettségi szintjétől függően hozza meg döntéseit. A ciklikus modellben viszont azzal találkozunk, hogy az emberi élet során felmerülő problémák, feladatok szerint mindig újra kell definiálnunk önmagunkat. Mindig az adott élethelyzetben kell választ találnunk a legalapvetőbb

<sup>216</sup> Vö: Castells, M., *The Power of Identity - The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. 3*, Oxford: Blackwell, 1997. 9.

<sup>217</sup> Lásd: Dreher, E., [http://www.ju-quest.at/jure\\_downloads/handout\\_dreher\\_crossover\\_270105.pdf](http://www.ju-quest.at/jure_downloads/handout_dreher_crossover_270105.pdf).

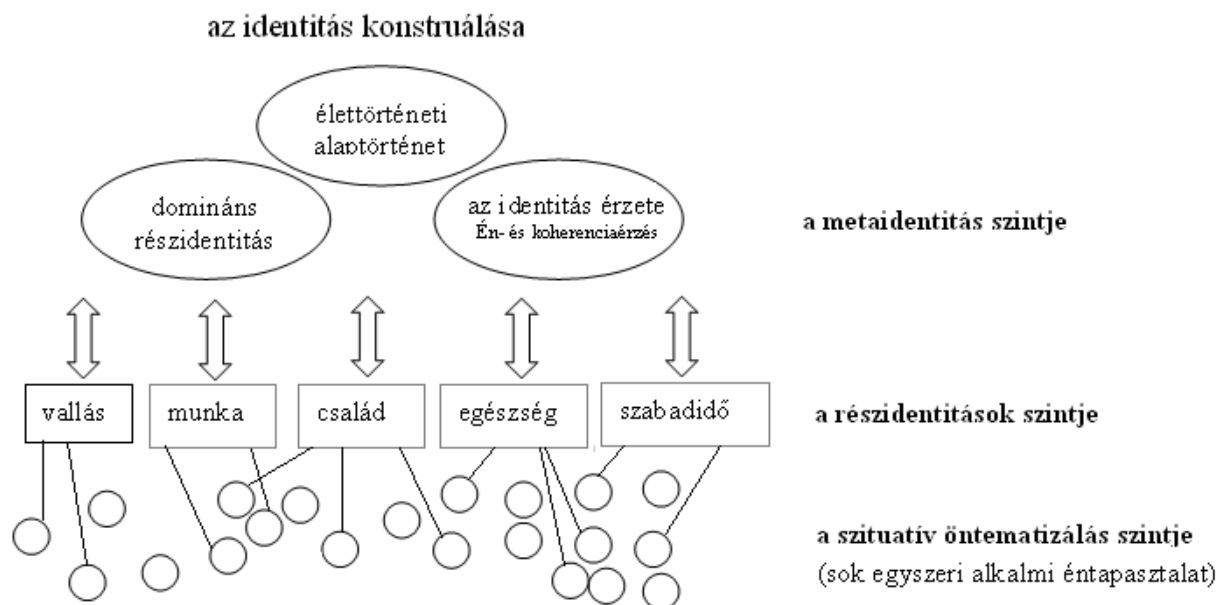


kérdésekre: Ki vagyok? Hol a helyem? Az egyes szituációkra adott konkrét válaszainkat Keupp szerint narratív módon integráljuk egy egységes rendszerbe. Azt látjuk, hogy a mindennapok eseményeiben konkrét döntéseket hozunk, melyek egyben önképünket is formálják. Döntéseink azonban nem függetlenek attól, amit az adott helyzetben magunkról tartunk. Bár az Én-tematizálások nagyon sokfélék lehetnek, mégis találunk olyan támpontokat, melyek a koherenciaképzést segítik. Ezeket nevezi Keupp részidentitásoknak.<sup>218</sup> A részidentitások különböző élethelyzetekhez kötődnek, mint például munkahelyi, családi, vallásos részidentitások. A részidentitások önmagukban is változó rendszerek és élethelyzettől, életszakasztól függően kerülhetnek előtérbe vagy háttérbe. (Például, ha valaki nem szembesül vallásos kérdésekkel, előfordulhat, hogy ez a részidentitása évekig háttérben marad.) A részidentitások azonban ellentétbe is kerülhetnek egymással, hiszen az ember különböző szerepekben él, másképp viselkedik a munkahelyén, mint otthon, vagy egy focimeccsen. Egy-egy életszakaszt meghatározhat valamely részidentitás előtérbe kerülése. Például a munka részidentitása nagyon fontos a felnőtt életszakaszban, sokan elsősorban munkahelyi szerepük, státuszuk szerint definiálják magukat a világban. Ahhoz, hogy az ember élete koherens egész lehessen, szüksége van valamiféle rendszerre. A rendszeralkotás egyik ősi formája az, hogy az ember történeti keretbe ágyazza életének mindennapjait és a sok kis történetet próbálja egy nagy történetté formálni, amelynek van eleje, vége, tart valahonnan valahová. A szituációkban megalkotott én-tematizálások mentén alakul ki a részidentitás, ezeket egyfajta generalizált identitásérzéssel kötjük össze, majd „az identitásérzet tudatos része egy narratív önreprezentációhoz vezet, a biográfiai magtörténethez (Kernnarration).”<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitzscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., *Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg: Rowohlt, 1999. 217.

<sup>219</sup> Ibid. 217. vö: Fowler szerint is mindig van egy úgynevezett „főnök” identitás, preferált történet. Fowler, J. W., *Stages of Faith - The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: Harper, 1981. 19.



**V. ábra**<sup>220</sup>

Az ábrán látható, hogy az életesemények rész-identitásainkhoz kötődnek, azokon keresztül értelmezzük azokat. A narratívumokban tehát feldolgozzuk az én-tematizálásokat és egy ideológia segítségével értelmes rendszerré gyúrjuk: „A részidentitások és különösen az identitásérzet olyan komplex rendszerek, melyeknek csak egy része tudatos és melyekből csak egyes részleteket tudunk elmesélni. A központi elbeszéléssel azonban más a helyzet, mivel abban az összes identitásrész jelen van.”<sup>221</sup>

Gondolkodási struktúránkat tekintve egy-egy eseménysorra különböző történeteket alkotunk, s a legmegfelelőbbet használjuk. A narratív identitás nem előre gyártott konstrukció, bár vannak benne forgatókönyvek és egy magtörténet, de mindig konkrét élethelyzetben, interakcióinkban születik: „Az elbeszélések és történetek mindig is sajátosan emberi formái annak, ahogy az ember átéléseit rendszerezi, feldolgozza és értelmezi. Csak egy történetben, az eredmények rendszerezésében és interpretálásában szűnik meg a benyomások és élmények kaotikus összevisszasága. Az ember naponta ilyen rendszerbe helyezi az eseményeket, s talán még értelmet is talál nekik.”<sup>222</sup> E modell szerint az ember egy olyan rendszert használ, amely absztrakt annyira, hogy az ember egységesen lássa életét, de mégsem annyira elvont és kategorikus, hogy ne változhatna folyamatosan. A narratív identitás folyamatként jelenik meg, amely képes magába foglalni a változásokat, sőt az élet töredékességét is. Giddens szerint az

<sup>220</sup> Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitzscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., *Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg: Rowohlt, 1999. 217.

<sup>221</sup> Ibid. 229.

<sup>222</sup> Heiko, E., *Psychotrends - das Ich im 21. Jahrhundert*, München: Piper, 1996. 202.

ember identitása szempontjából nem a másokkal való interakció a döntő (Mead) – bár az is fontos – hanem az, hogy képes legyen a személyre szabott narratív elbeszélését tovább írni: „Az identitás nem egyediség, aminek az ember birtokosa lehet, hanem azt újra meg újra építeni és egyengetni kell. S ennek az eszköze az elmesélt én-történet.”<sup>223</sup> Hardy egészen odáig megy, hogy azt állítja, hogy egész életünket és a világhoz való viszonyunkat narratívan alkotjuk meg: „narratívan álmodunk, narratívan álmodozunk, emlékezünk, bízunk és remélünk. Narratív formában kételkedünk, tervezünk, kritizálunk, alkotunk, hiszünk, fecsegünk, gyűlölünk és szeretünk.”<sup>224</sup> Az identitás nem egy absztrakció melynek az ember idővel birtokába jut, hanem egy szerkezeti váz, melyet a történeti elbeszélés konstruál, s szituációtól függően tölt meg tartalommal. „Az identitás tehát nem organikus dolog, amelynek külön helye van, [...] az én drámai effektus, amely lassacskán jön létre az eljátszott jelenetekből.”<sup>225</sup>

A narratíva tehát úgy jelenik meg, mint az identitás kohézióját biztosító gondolati keret, struktúra. „A narratív identitás az a mód, ahogy az ember konkrét interakciókban dolgozik identitásán. Az ember ugyanis az aktuális helyzetétől függően identitásának releváns aspektusait narratív formában interpretálja és reprezentálja.”<sup>226</sup>

### 3.3.1.2. A narratív identitás fogalma

A narratív identitással való foglalkozás viszonylag fiatal kutatási terület, a XX. század '80-as éveinek elejétől indult s megfigyelhető, hogy korunk rohamos változásával egyre több publikáció jelenik meg a témában. A narratív identitással foglalkozó írások között találhatunk munkákat az irodalomtudomány<sup>227</sup> területén csakúgy, mint a pszichológiában, teológiában, filozófiában, szociológiában.<sup>228</sup> A lélektan egyik kérdése a témával kapcsolatban, hogy vajon az „én” narratívák mentén alkot-e egységet.<sup>229</sup> A szociológia szemüvegén keresztül láthatjuk,

---

<sup>223</sup> Giddens, A., *Modernity and Self-Identity - Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press, 1991. 54.

<sup>224</sup> Hardy, B., *Towards a Poetics of Fiction - An Approach through Narrative* *NOVEL* 2, 1968. 5-14. 5.

<sup>225</sup> Goffman, E., *Az én bemutatása a mindennapi életben*, Budapest: Thalassa Alapítvány - Pólya Kiadó, 2000.

<sup>226</sup> Lucius-Hoene, G., Deppermann, A., *Rekonstruktion narrativer Identität - Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, Opladen Leske, 2002. 55.

<sup>227</sup> Vö: Barthes, R., *The Pleasure of the Text*, Harper Collins Canada Ltd, 1975.

<sup>228</sup> Vö: Bruner, J., *Sinn, Kultur und Ich-Identität*, Heidelberg: Carl Auer 1997. Carr, D., *Time, Narrative, and History*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

<sup>229</sup> Vö: Sarbin, T. R., *The Narrative as a Root Metaphor for Psychology*, in Sarbin, T. R. (Ed.), *Narrative Psychology - The Storied Nature of Human Conduct*, London: Praeger, 1986. 3-22. Bruner, J., *Acts of Meaning*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

hogy az ember identitásképzésében a kultúra narratívumait használja fel.<sup>230</sup> A filozófiában úgy jelenik meg a narratívum s benne az élettörténet, mint ami segít az embernek értelmet találni önmagára nézve.<sup>231</sup> A teológusok e témában elsősorban az emberi élettörténetek vallásos dimenzióját kutatják.<sup>232</sup>

Sokféleképpen definiálhatjuk a narratív identitás fogalmát. Pár példa a többféle megfogalmazás közül: „Az önéletrajzi én-projektben megjelenő identitás a narratív identitás.”<sup>233</sup> „A narratív identitás kifejezés az identitás előállításának formájára az elbeszélés metódusára utal, függetlenül annak tartalmától, az élettörténettől.”<sup>234</sup> „A narratíva a személyes identitás formája. Önmagunkat történeteinken keresztül ismerhetjük meg, [...] önmagunk megértése az ember számára természetes módon narratív formát ölt.”<sup>235</sup> „A történet az emberi identitás megjelenési formája.”<sup>236</sup> Összegezve elmondhatjuk, hogy a narratív identitás az a forma, melynek tartalmát élettörténetnek nevezzük. Az identitás mindig konkrét tartalommal jelenik meg, egy adott szálra felfűzött történetként: „Az élettörténetben dolgozza fel az egyén jelenlegi élményeit és helyzetét a modern életút szempontjából. [...] Megjelennek benne az eddig elért és az életéből ezután remélt eredmények. Az ember csak ebben a narratív konstrukcióban ragadható meg.”<sup>237</sup>

A narratív identitás különböző koncepcióiból kiviláglik, hogy az ember az énképét a környezetével folytatott interakcióban konstruálja, igazolja, módosítja: „az ember narratívan gondolkodik, így észlel, így álmodik és narratív struktúra szerint hozza erkölcsi

---

<sup>230</sup> Vö: Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitzscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., *Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg: Rowohlt, 1999.

<sup>231</sup> Vö: Carr, D., *Time, Narrative, and History*, Bloomington: Indiana University Press, 1986. Ricoeur, P., *Zeit und Erzählung III. - Die erzählte Zeit*, München: Fink, 1991.; Dennet, D., *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, New York: Basic Books, 1997.

<sup>232</sup> Vö: Gräb, W., *Sinn fürs Unendliche - Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlaghaus, 2002.; Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999.; Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. Klein, S., *Theologie und empirische Biographieforschung - Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer 1994.

<sup>233</sup> Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 217.

<sup>234</sup> Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 71.

<sup>235</sup> Osmer, R. R., *Teaching for Faith - A Guide for Teachers of Adult Classes*, Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1992. 113.

<sup>236</sup> Ritschl, D., "Story" als Rohmaterial der Theologie, in "Story" als Rohmaterial der Theologie, Ritschl, D., Jones, H. O., München: Chr. Kaiser Verlag, 1976. 7-41. 32.

<sup>237</sup> Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 65. Evershez hasonlóan fogalmaz Pléh Csaba is: „Saját belső élményvilágunkat pedig a lehetséges történetek szervezik és rendezik: végső soron magunk is egy az általunk mondott mozgó elbeszélések sokaságából kiemelkedő megkonstruált elbeszélők leszünk.” Pléh Cs., A mai lélektan, *Magyar Tudomány* 2004/11, 2004. 1225.

döntéseit is.”<sup>238</sup> A narratív identitás az a mód, ahogy az ember önmagát a világban értelmezi s ezzel mintegy keretet ad a konkrét tartalomnak, élete történetének, történeteinek. Ez megfordítva is igaz: a történetek „írása” alakítja identitását. Sokféle történeti szárra fűzhetjük fel életeseményeinket és gondolatainkat önmagunkról, s ez mind egy-egy szelete identitásunknak.<sup>239</sup> Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a narratíva csak egy egész életutat bemutató elbeszélés lehet. A valóságban ez igen ritka jelenség, esetleg kórházi ágyon fekvő mondja el valaki betegsége egész történetét, vagy például lelkigondozói beszélgetésben a házassága történetét. A mindennapokban, inkább rövid epizódokat, történéseket írunk le, de ugyanezt a narratív gondolkodási struktúrát használjuk. Sőt a narratívának nem feltétlenül kell elhangozni ahhoz, hogy jelen legyen. Rizzuto beszél arról, hogy vannak néma narratívák is: „meg vagyok győződve, hogy a belső én-organizáció, a kapcsolatainak interpretálása, a trauma és a tragédia narratív formában jelenik meg, még akkor is, ha ez a folyamat némán, szavak nélkül történik.”<sup>240</sup>

### 3.3.1.3. A sémák szerepe az identitásképzésben

Mint az univerzális elméletekben, a narratív identitás kapcsán is találkozunk – bár nem a piaget-i értelemben – sémákkal (self-schema), de ezek egyénre szabottan állnak össze egységes (narratív) rendszerré s nem mindenkire érvényesek. A sémarendszerek, forgatókönyvek lehetnek hasonlóak, hiszen ehhez a sémák az „utcán hevernek.”<sup>241</sup> A narratívumokban, narratív töredékekben sémákat veszünk át társadalmi miliónból, környezetünkben. Az ember a kultúra narratíváit is használja: „A narratív struktúrákat nem egyedül találja ki az ember, hanem létrejöttükhöz környezetünk ad táptalajt, úgyhogy a változásai is a társas valóság komplex formálódásában gyökereznek.”<sup>242</sup>

---

<sup>238</sup> Sarbin, T. R., The Narrative as a Root Metaphor for Psychology, in Sarbin, T. R. (Ed.), *Narrative Psychology - The Storied Nature of Human Conduct*, London: Praeger, 1986. 3-22. 8.

<sup>239</sup> „Az élettörténetet lehet úgy tekinteni, mint a jelenlegi élethelyzet kifejezését, de egyben több is ennél. A jelentés történeti összefüggésbe helyezi és egyben szimbolizálja mindazt, amit az egyén az adott pillanatban egész élete szempontjából jelentéshordozónak tekint. Az élettörténet az ember életének szimbólumává válik.” Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 186.

<sup>240</sup> Rizzuto, A.-M., Religious Development Beyond the Modern Paradigm Discussion - The Psychoanalytic Point of View, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 201-214. 204.

<sup>241</sup> Roger Schank vezette be a forgatókönyvek fogalmát. A forgatókönyvek olyan sémarendszerek, amelyek magukban foglalják a társas élet cselekvéseivel kapcsolatos tudásunkat az adott helyzetben elvárt viselkedésről. Schank, R. C., The Structure of Episodes in Memory, in Bobrow, D. G., Collins, A. N. (Ed.), *Representation and understanding*, New York: Academic Press, 1975. 232-272.

<sup>242</sup> Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitzscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., *Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg: Rowohlt, 1999. 208.

A narratív szemlélet tehát nem tagadja a sémák jelentőségét, hanem azt állítja, hogy ezek egyénre szabott konstellációkban jelennek meg. Az identitás narratív konstruálásának alapszabályai hasonlóak, de az, hogy kinél milyen sémákból és tartalmakból áll össze, az már személyre szabott.<sup>243</sup> Az élet történik velünk, s közben lehet, hogy a fejlődéslélektan szabályai szerint változnak én-tematizálásaink, de személyes perspektívából nézve, ez nem egy előre megírt, hanem utólag megértett változás. Minden életút egyéni, mégha hasonlóan egyéni is.

### 3.3.1.4. A paradigmátikus és narratív gondolkodás egybevetése

Jerome Bruner kétféle módon képzei el a kultúrában megtalálható beszédmódok változásait. Az elsődleges az úgynevezett narratív gondolkodásmód, melynek jellemzője az idői szerveződés, a történetek epizódokra bontása, a személyi és társas viszonyok központi szerepe.<sup>244</sup> Egyfajta kézzelfogható világleírás ez. Ezzel szemben ott van egy másik, az úgynevezett paradigmátikus gondolkodásmód, mely kategorikus módon próbálja megragadni a valóságot. Jellemző rá a jelenségek kontextustól kiszakított absztrakt leírása és a hierarchikus fogalmi szerveződés.

Az elbeszélő felfogásmódban a világot úgy látjuk, mint amelyben az emberek valamilyen megfogható cél érdekében cselekszenek. Meghatározott értelmi rendszerben bontakoznak ki az események. Bruner a következő táblázatban hasonlítja össze a kétféle megismerési és rendszerezési módot:

megismerési mód	narratív	paradigmatikus
szerveződés	idői, szekvenciális, cselekvéses	időtlen, kategorikus, alárendelő
szövegbeli megfelelő	történet: szándékos teleológia	leírás: hierarchikus viszonyok
eszménye	egyediség, epizódok	személytelen érvényesség
beágyazottság	kontextus: személyi és társas	kontextusmentes törekvés

## II. táblázat<sup>245</sup>

<sup>243</sup> „Az emberi lét egy egyensúlytalálási folyamat a részvétel (a természetnek vagy az „egész” részének lenni) és az elhatárolódás (önmagunk lenni döntéseinkben) között. Az egyén feladata, szabadságszükséglete és elrejtettség igénye az, hogy az aktuális fejlődéslélektani periódus, a társadalmi és élettörténeti adottságok között a részvétel és az elhatárolódás személyes arányát megtalálja.” Fraas, H.-J., *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 108.

<sup>244</sup> Lásd: Bruner, J., *Valóságos elmék, lehetséges világok*, Budapest: Új Mandátum, 2005. 19-45.

<sup>245</sup> A megismerés narratív és paradigmátikus módozata Bruner értelmezésében. lásd: Pléh Cs., *A mai lélektan, Magyar Tudomány* 2004/11, 2004. 1225.

Ez a két rendszer párhuzamosan él egymás mellett, mindegyiket használjuk a köznapi életben is. A paradigmaticus gondolkodás elvontabb, felülemelkedik a kontextualitáson s így alkalmas arra, hogy sokféle jelenséget rendszerbe fogjon, ötleteket transzportáljon.<sup>246</sup>

Ezzel szemben a narratív gondolkodás az elmesélt események, illetve egyértelmű megfeleltetések rendszere (pl. a történetbe belehelyezem magam). Pataki Ferenc szerint a gondolkodás egyik ősi formája: „Az én az önmagára vonatkozó közvetlen tapasztalatait, a személyes biográfia eseményeit a történet szerkesztés logikája szerint dolgozza fel. Vagyis folyamatos elbeszélő struktúrába szervezi őket, ezek azután mintegy elsődleges, közvetlen tapasztalati nyersanyagául (first-order-self concept) szolgálnak az én tartalmait alkotó – következtetések és általánosításuk útján előállított – magasabb szintű kognitív struktúráknak (second-order-self concept). Sarbint idézve: az emberek elsődleges énjüket (az I-t) formailag úgy ragadják meg, hogy az ént – metaforikusan és szó szerint is – elbeszélőként (storyteller) kezelik.”<sup>247</sup>

Többféle magyarázat született a két rendszer eredetéről. Donald szerint az emberré válásban különböző úgynevezett reprezentációs rendszerek alakultak ki, a kommunikáció szintjei egymásra épülve fejlődtek. Az első ezek közül az események úgynevezett epizodikus felfogása. Ezt követi a mimetikus kultúra kialakulása, melyben az első emberek metakommunikációs eszközökkel, gesztusokkal, utánzással, eljátszással adták tovább az információt. Ezt követi a már nyelvet használó ember, aki tudását mítoszokban, elbeszélésekben adta tovább. Majd az írás megjelenésével kialakult a rögzített tudás, az írástekercesek, később könyvek közvetítették a kultúrát nemzedékről-nemzedékre. Mindegyik korszak sajátos gondolkodási struktúrát is feltételez.<sup>248</sup>

Jan Assmann szerint az emberi közösségek emlékezeti kultúrákat teremtenek.<sup>249</sup> Az egyik típus az egyiptomi kultúra, az ismétlődésre irányul. A másik, a zsidó, illetve görög kultúra, melyek narratív módon hagyományoznak. A zsidóság szent iratai nagy szerepet játszottak a kultúra átadásában, hiszen a szöveg révén útmutatást adnak, mintákkal szolgálnak a következő generációk számára. Ezzel az ősi kultúrát mintegy jelenvalóvá teszik: „Az egyiptomiak, a héberék és a mezopotámiaiak bölcsessége pontosan az, hogy jobb híján

---

<sup>246</sup> Az írásbeliség, a könyvek forradalma nagymértékben hozzájárult e gondolkodási struktúra terjedéséhez. McLuhan, M., *A Gutenberg-galaxis - A tipográfiai ember létrejötte*, Budapest: Trezor Kiadó, 2001.

<sup>247</sup> Pataki, F., *Élettörténet és identitás*, Budapest: Osiris, 2001. 118.

<sup>248</sup> Vö: Merlin Donald elképzelése a reprezentációs rendszerek és kultúrák változásáról az emberré válás során. lásd: Donald, M., *Origins of the Modern Mind- Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 1991. 162kk

<sup>249</sup> Lásd: Assmann, J., *A kulturális emlékezet - Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest: Atlantisz 1999.70.

történetet mondanak, mivel nincs olyan spekulatív felkészültségük, mint Kantnak, Hegelnek vagy Nietzscheknek.”<sup>250</sup> A történet azonban nemcsak az absztrakció középszintje a paradigmatis gondolkodási kategóriákhoz képest, hanem a világ történetekben való megértésében megjelenik egy ősi jelleg, mely magyarázatot ad azzal, hogy nemcsak térben, de időben is elhelyezi az embert a világmindenségben.

Lévi-Strauss kultúranropológiájában ehhez hasonló magyarázatot találunk, aki a két gondolkodási módot a „hideg-” és a „forró kultúrák” sajátosságaként értékeli.<sup>251</sup> Amíg a „hideg” kultúrában a kategorikus viszonyok, hierarchiák fontosabbak, addig a „forró” változatban a társadalmi tudat narratívumok köré szerveződik. A előbbi körkörös időszemlélettel bír, ereje a folyamatosságban és az ismétlésben van, a második viszont integrálni tudja akár a gyökeres társadalmi változásokat is. Ez utóbbi hatások erősödnek felkorunkban. A telekommunikáció egyre nagyobb szerepet tölt be az emberek életében, hiszen átlagban egy európai több mint napi három órát tölt a televízió vagy a számítógép monitorja előtt. Ez erősíti a szimbólumok használatát és az ezekben való gondolkodást. Ez a fajta olvasás, információhoz jutás már sokkal inkább képekre, képi megjelenésre koncentrál. Egy teljesen új virtuális világ alakul ki új szimbólumrendszerrel és új nyelvezettel. Ezek a változások is erősítik azt, hogy a struktúrákban való megértés mellett egyre fontosabbá válik a történetekben (képekben) való gondolkodás. Hiszen a filmek, hírek, tudósítások újabb és újabb történetekkel ismertetnek meg bennünket, újabb és újabb információval egészítik ki a világról szerzett tudásunkat, s mindezt igyekszünk rendszerbe foglalni. Ez egyrészt erősíti korunk relativizáló tendenciáit, másrészt identitásunk történetekben való megértésének igényét.

### **3.3.2. A narratív szemlélet teológiai relevanciája**

Felvetődik a kérdés, hogy a vallásos ember, miközben szimbolikus-misztikus nyelvet használ, tulajdonképpen milyen gondolkodási struktúrát alkalmaz? Az alábbiakban azt vizsgáljuk meg, hogy vallásos gondolkodás mennyiben tér el, vagy mennyiben hasonló a már ismertetett paradigmatis, illetve narratív gondolkodáshoz.

---

<sup>250</sup> Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *A természet és a szabályok*, Budapest: Osiris, 2000. 300.

<sup>251</sup> Lásd: Lévi-Strauss, C., *Structural anthropology*, New York: Basic Books, 1958. 311-317.



### 3.3.2.1. A narratív gondolkodás és a vallás nyelve

A keresztyénség történetében mind a paradigmaticus, mind a narratív gondolkodási struktúrára találunk példát. Mégis keresztyén vallásunk nyelve eredendően narratív szerkezetű. Az értékrendszereket, világszemléletet, illetve a hitrendszereket is narratív struktúra szerint hagyományozzuk. Láthattuk, hogy korunk embere kezdi újra felfedezni a narratívumok erejét, egyre inkább szimbólumokban, képekben gondolkodik. A mai emberrel együtt az egyháznak, teológiának is fel kell fedeznie a keresztyén gondolkodásnak ezt a módját, mely mind az Ószövetségben, mind az Újszövetségben egyértelműen jelen van. Gerhard von Rad rámutat a Biblia eredeti elbeszélés-karakterére: „Az Ószövetségről való teológiai beszédnek még mindig az egyetlen legitim formája a felelevenítő elbeszélés.”<sup>252</sup> Az Ószövetség emberének világában erőteljesen jelen volt a narratív gondolkodás, az emberi életet történetekben éli meg és tapasztalatait történetek által hagyományozza: „Ha majd a jövőben megkérdezi a fiad, hogy miféle intelmek, rendelkezések és döntések ezek, amelyeket megparancsolt nektek Istenetek, az Úr, akkor így felelj fiadnak: A fáraó szolgái voltunk Egyiptomban, de kihozott bennünket az Úr Egyiptomból erős kézzel az Úr nagy és veszedelmes jeleket és csodákat vitt véghez Egyiptomban a fáraón és egész háza népén a szemünk láttára.” (5 Móz 6, 20-22) Az első hitvallások is narratív jellegűek voltak és a bibliai hit „kognitív szinten is úgy jelent meg, mint elbeszélés, mint információ, mint híradás.”<sup>253</sup> Az őskeresztyénség számára Izrael története sem csak tények láncolata, hanem „az a történet, melyben az Istenről szóló kijelentések gyökereznek és összekapcsolódnak.”<sup>254</sup> A keresztyének nemzedékről-nemzedékre saját, Istennel megélt élettörténetüket Izrael történetének folytatásaként értelmezték. Épp ezért Ritschl szerint ezek a történetek az elsődleges nyersanyagai a teológiának. Szerinte a teológiában kétféle nyelvet használunk. Az egyik a tudósító, a másik az úgynevezett megszólító nyelv. Ezek közül az első tipikusan a hit történeteinek elbeszélésére, a második pedig doxológikus, Isten dicsőítésére szolgál.<sup>255</sup> Hauerwas ennél is továbbmegy, és azt állítja, hogy a dogmatikus nyelvhasználat is narratívakon alapszik, a dogmák mögött történetek húzódnak meg. A vallásos ember

---

<sup>252</sup> Von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments - Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser Taschenbücher, 1976. 134.

<sup>253</sup> Fowler, J. W., *Becoming Adult, Becoming Christian - Adult Development and Christian Faith*, San Francisco: Jossey-Bass, 2000. 65.; Fraas, H.-J., *Die Religiosität des Menschen - Ein Grundriss der Religionspsychologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 36.

<sup>254</sup> Ritschl, D., *Zur Logik der Theologie - Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1984. 180.

<sup>255</sup> Ibid. 181.

gondolkodását és a teológiát oly mértékben meghatározza a narratív gondolkodásmód, hogy paradigmaticus megfogalmazásaink is erre épülnek.<sup>256</sup>

Honnan ez a szoros kapcsolat a narratív gondolkodás és a vallás között? Láthattuk, hogy a paradigmaticus gondolkodás kategorizál és hierarchiákat hoz létre. A narratív forma ezzel szemben úgy alkot rendszert a világ dolgai között, hogy nem kell mindent absztrakt tudományos rendszerbe foglalnia. (Hozzátehetjük, hogy ez a kevésbé absztrakt rendszer egyben sokkal rugalmasabb is.) A narratíva nem tör arra, hogy mindent kategóriába soroljon, éppen ezért tud szólni olyan jelenségekről is, mint az élet töredékessége, megférnek benne a paradoxonok, megmagyarázhatatlanság, a kikövetkeztethetlenség. A narratíva végső igazságait képekben, metaforikusan fogalmazza meg. Ezért alkalmas arra, hogy a vallásos ember általa értse meg helyét a világban és értelmezze életét Istennel kapcsolatban. Ahogy Streib fogalmaz: „A hitnek sajátos kapcsolata van a narratívával. A narratívának van ereje arra, hogy újra alkossa a valóságot. Párbeszédben lenni és olvasni ezeket [bibliai] a narratívákat képessé tesz bennünket arra, hogy átértékeljük, átírjuk saját életünket.”<sup>257</sup>

### 3.3.2.2. A narratíva és az orientáció kapcsolata

A narratív szemlélet nemcsak identitásunk egy adekvát modelljét kínálja, hanem ezen túl a narratíváknak valóságteremtő/valóságátíró funkciójuk is van.<sup>258</sup>

A narratív szemlélet szerint az ember identitása egyedi sémakonstellációk gyűjteménye: „az ember azzá lesz, amit élete során neki mondanak, és amit ’történetéből saját maga csinál.’ Az ember egyrészt determinált az által, hogy milyen építőköveket kap az életben, másrészt viszont szabad abban, hogy ezeket az elemeket hogyan, milyen rendszer szerint illeszti egybe. Az korántsem mindegy, hogyan fűzzük össze, milyen relációkat kötünk az események közé, hogyan rendezzük életünk eseményeit, röviden, hogyan orientálódunk a világban.”<sup>259</sup>

Ha elfogadjuk azt, hogy az ember identitásképzésében a narratíváknak fontos szerepe van, óhatatlanul felvetődik a kérdés, hogy vajon milyenek ezek a narratívák. Hiszen a narratívák is nagyon sokfélék lehetnek, többféle forráskönyv szerint íródhatnak. Egy valami azonban közös

---

<sup>256</sup> Lásd: Hauerwas, S., *Seelig sind die Friedfertigen - Ein Entwurf Christlicher Ethik*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1995. 71.

<sup>257</sup> Streib, H., *Hermeneutics of Metaphor - Symbol and Narrativ in Faith Development Theory*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991. 11.

<sup>258</sup> Vö: Ritschl, D., *Zur Logik der Theologie - Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1984. 251.

<sup>259</sup> Armin Nassehi figyelmeztet, hogy az új időkben szükség van új identifikációs technikák megjelenésére, melyek segítenek az embereknek reflektálni, életük eseményeit értelmezni. lásd: Nassehi, A., *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1993. 347.

bennük: mindegyiknek van irányultsága. A narratíva mindig szól valamiről.<sup>260</sup> Konkrét tartalmak, kapcsolatok, történések, helyszínek, események és ezek értelmezése töltik ki önazonosságunk tudatát. Erikson az identitást én-érzetnek tartja, a narratív identitás fogalma ezt kiegészíti azzal, hogy ennek az én-érzetnek irányultsága is van: „Embernek lenni annyi, mint cselekvőnek lenni. Ez azt jelenti, hogy történetiek is vagyunk egyben, történetinek lenni pedig azt a képességet jelenti, hogy az események egymásutánosságát egy történeti láncolatá fűzzük. Olyan narratívává, melyben az én-érzet és az orientáció egyszerre van jelen.”<sup>261</sup> Az identitásunk történeti szálra való felfűzése mindig irányultságot fejez ki. Elmesélés közben rendszerezük az eseményeket, fontossági sorrendbe állítjuk őket, némelyeket jobban hangsúlyozunk, másokat csak megemlítünk, esetenként váltunk az idősíkok között, máskor lineárisan írjuk le az események láncolatát. Mindeközben egy nagyon fontos dolog történik: egy adott verzió melletti döntés azt jelenti, hogy egyben más interpretációs lehetőségeket kizárunk. Az elmondással változik, „szűkül” a világ de egyszersmind rendezetté is válik. Hauerwas szerint az értelemképzés mindig narratívaképzés, melyet különböző szempontok szerint rendszerezünk.<sup>262</sup> A narratíva perspektívikusan rendezi a gondolatokat, valahogy úgy, mint a mágnes a vasreszeléket.

A narratíva sajátja, hogy nemcsak leírja, rendszerezi az eseményeket, hanem teremti is a valóságot: „A kibontott narratíva nem egyszerűen beszámoló arról, hogy mi történt, hanem sok mindent implikál az eseményekkel kapcsolatban felvett pszichológiai perspektívákról is. Ezért annak, hogy történeteket mondunk magunknak (vagy gyóntatóknak, analitikusunknak, illetve bizalmasunknak), egyik fontos oka pontosan az, hogy értelmet adjunk annak, amivel életünk során találkozunk – a cselekvések természetes argumentumainak narratív kidolgozása révén.”<sup>263</sup> Az élettörténetek és a vallás egyaránt poétikus. A tények közlésén túl egy imaginatív rendszerbe foglalja a valóságot: „A sztorik saját történeti valóságot teremtenek azáltal, hogy újra és újra elbeszélik őket. Ez a történet semmiképpen sem azonos a történelmi tényeken alapuló valósággal, hanem attól teljesen függetlennek tűnik.”<sup>264</sup>

---

<sup>260</sup> Vö: Sarbin, T. R., *The Narrative as a Root Metaphor for Psychology*, in *Narrative Psychology - The Storied Nature of Human Conduct*, Sarbin, T. R. London: Praeger, 1986. 3-22. 9.

<sup>261</sup> Hauerwas, S., *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1983. 36.

<sup>262</sup> Vö: Hauerwas, S., *Truthfulness and Tragedy - Further Investigations into Christian Ethics*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1977. 23.

<sup>263</sup> Bruner, J. S., Luciarelli, J., *Monologue as Narrative Recreation of the World.*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. 79.

<sup>264</sup> Ritschl, D., "Story" als Rohmaterial der Theologie, in *"Story" als Rohmaterial der Theologie*, Ritschl, D., Jones, H. O., München: Chr. Kaiser Verlag, 1976. 7-41. 20.

Vajon létezik-e olyan vezérelv, melynek alapján tudatosan vagy tudattalanul összeállítjuk az önmagunkról alkotott képet?<sup>265</sup> Erről írja McAdams: „ahhoz, hogy saját magunkkal összhangban jó és értelmes életet élhessünk, egy olyan hősi elbeszélést, „mítoszt” hozunk létre, mely életünk lényegét fogalmazza meg.”<sup>266</sup> A személyes mítosszal megszületik egy egyedi világlátás, személyes teória, amit megélve, és átgondolva saját életünknek hívunk. Az én-mítoszok, vezérmotívumok nem lekicsinyelendők, mert szerepük van önmagunk megértésében. Azzal, hogy ezeket fejlődésként, útként, vagy érésként írjuk le, nemcsak magyarázatul szolgálnak, hanem egyben tervrajzként is működnek, segítve az orientálódást.

---

<sup>265</sup> Vö: Buetow, H. A., *Religion in Personal Development - An Analysis and a Prescription*, New York, San Francisco, Bern, Frankfurt am Main, Paris, London: Peter Lang, 1991. 261.

<sup>266</sup> McAdams, D., *The Stories We Live By - Personal Myths and the Making of the Self*, New York: Morrow, 1993. 9.

## 4. Az élettörténet és a keresztyén meta-elbeszélés

„Hogy mi a közös életünk és a Biblia világa között? Az élet félelmei és örömei, az érzékenység a csoda iránt, a rejtőzködő Isten tudata és olyan pillanatok, amikor vágyunk arra, hogy megtaláljuk Őt.”  
(Abraham Heschel)<sup>267</sup>

### 4.1. Bevezetés

A történetyszerkesztés egyes szabályai mind az emberi, mind Isten történetének elbeszélésére érvényesek. Ebben a fejezetben ezekkel a szabályszerűségekkel, a történetek keletkezésének mikéntjével foglalkozunk, narratív identitásunk tartalmi elemeit vizsgáljuk meg: azt, hogy hogyan formáljuk életünk eseményeit egy történetté, s hogy ez az elbeszélés hogyan fonódik össze a keresztyén közösségi elbeszélésével.<sup>268</sup>

Önmagunk megértése, helykeresésünk a világban ősi törekvésünk. A Biblia lapjain is találkozunk ezzel: „kicsoda az ember, hogy gondod van rá?” (Zsolt 8,5) kérdezi a zsoltáríró.<sup>269</sup> Már az előző fejezetben szó volt arról, hogy az élet értelmezésével nem egyszerű megbirkózni sem a mindennapokban sem pedig krízisek idején. Ahogy Karl Rahner fogalmaz: „az ember az a kérdés, amire nincs válasz.”<sup>270</sup> Emellett azonban Niebuhr-nek is igaza van, amikor azt mondja, hogy az ember „válaszadó” lény.<sup>271</sup> A „ki vagyok” kérdésre konkrét választ adunk, amikor döntünk különböző élethelyzetekben, családban, politikai nézeteink felől. Persze válaszaink sokszor nem tudatosak, de mégis azonosak akarunk lenni önmagunkkal, azonosulni akarunk azzal a valamivel, amit „Én-nek” nevezünk. De vajon létezik-e az embernek valamiféle körülhatárolható, megfogható lényege, vagy identitásunkat

---

<sup>267</sup> Gerkin, C. V., *The Living Human Dokument - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984. 63.

<sup>268</sup> A tradíció és történelem narratív módon hagyományozódik, s az egyén a környezetéhez is narratívumok által köti magát. Közösségi identitásunk Isten Országának történeteként való leképezése nem véletlen, mivel ez metaforikus keretet ad mindannak a tapasztalatnak, amit a közösség Istennel kapcsolatban átélt. A történet az életfolyamatot szilárdítja, nemcsak a napokat rakjuk egymás után, hanem vannak időszakok, várakozások, pozitív és negatív beteljesülések. Minden embernek szüksége van arra, hogy saját identitását egy csoporthoz, néphez, kultúrához viszonyítva élje meg, saját történetét egy nagyobb egészbe ágyazottan értse meg. Szükségünk van meta-elbeszélésekre, melyek elhelyezik életünket egyfajta koordinátarendszerben, s tájékoztatói rendszert adnak a világban. vö: Luckmann, T., *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. 80.

<sup>269</sup> Vö: Mk 9,36-37; 1Kor 5,6b-8; 1Pt 1,22-2,3

<sup>270</sup> Rahner, K., *Experiment Mensch*, in *Die Frage nach dem Menschen*, Rombach, H. Freiburg, München: Verlag Karl AlDer, 1966. 55.

<sup>271</sup> Lásd: Niebuhr, R., *The Nature and Destiny of Man*, New Jersey: Prentice Hall, 1964. 167.

sokkal inkább folyamatként kell értelmeznünk, melyben konkrét élethelyzetekben, a helyzettől függően adunk válaszokat az élet kérdéseire?

#### 4.1.1. A történetek szerepe az emberi életben

Érdekes megfigyelni, hogy a történetek mennyire sokféle alakban vannak jelen hétköznapijainkban. Az embereket érdeklik a történetek, gondolhatunk akár a kisgyermekekre, akik mesét hallgatnak, felnőttekre, akik moziba járnak, vagy könyvet olvasnak, emberekre, akik beszélgetnek.<sup>272</sup> Egy-egy történet hozzásegíti őket életük jobb megértéséhez. A történetek nem sok esetben sűrítethők össze egy-egy erkölcsi tanulssá, tételmondattá, hanem egészében szólítják meg az embert:

A jól sikerült történetek úgy vannak felépítve, hogy magukkal ragadják a hallgatót, aki észrevétlenül újra meglelheti magát bennük. Ez többek között az által történik, hogy az ember azonosul a hős útkeresésével, félelmeivel, kérdéseivel, konfliktusaival, és úgy érzi magát, mintha róla szólna a mese. A történet a lélek mélyéről szól. Benne – mint egy tükörben – újra megjelenik mindaz, amit az ember már átél: a vonzalom és a gyöngédség érzései, férfi és női létünk, a felnőtté válás, a betegség és a halál kérdései, a boldogság és a kiüttlanság megtapasztalása, konfliktusok és félelmek, harag és szenvedély, béke és megbékélés. Mindaz, amit gyakran inkább csak megsejtünk, megérzünk, vagy nemritkán elfojtunk, elodázunk, a történetek magukban hordozzák és napvilágra hozzák.<sup>273</sup>

A történetek talán azért hatolnak olyan mélyre érzésvilágunkba, mert belső világunk is úgy működik, mint egy történet.<sup>274</sup> Az előző fejezetben szó volt már arról, hogy történetekben gondolkodunk. A történetek tartalmazznak szereplőket, eseményeket és ezek egymáshoz való viszonyát. Úgy működnek, mint egyfajta térkép, mely segít eljuttatni bennünket valahonnan valahová. Gondolkodásunkban szükségünk van ilyen „térképekre”, mivel saját világunkat is mint „belső domborzati térképet” építjük fel.<sup>275</sup> Belső térképünkön vannak személyek, akik különböző magassági pontokon helyezkednek el, akik különböző távolságban vannak attól a ponttól, ahonnan mi őket látjuk. A történetek olyan útra kalauzolnak bennünket, amit mi magunk is folyamatosan készítünk. De mi történik akkor, amikor nemcsak hallgatunk egy történetet, hanem az a történet rólunk szól?

---

<sup>272</sup> Az embereket alapvetően érdeklik a történetek: „semmi sem érdeklí az embert annyira, mint maga az ember.“ Dörger, H. J., *Heilige und andere Menschen - Gedanken zu vier Fernseh-Meditationen*, in Grözinger, A., Luther, H. (Hg.), *Religion und Biographie: Perspektiven zur gelebten Religion*, München: Kaiser, 1987. 261-272. 268.

<sup>273</sup> Baumgartner, I., *Pasztorálpszichológia*, Budapest: Semmelweis Egyetem TF/ Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány / HÍD Alapítvány, 2003. 555.

<sup>274</sup> Vö: Jungel, E., *Gott als Geheimnis der Welt - Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* 5 ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 1986. 415.

<sup>275</sup> Vö: Bruner, J., *Acts of Meaning*, Cambridge: Harvard University Press, 1990. 91.

#### 4.1.2. Élettörténetünk és identitásunk kapcsolata

Ha egy embernek feltesszük azt a kérdést, hogy „ki is ő valójában”, az első döbbenet után valószínűleg azt a választ kapnánk, hogy ezen a kérdésen eddig még nem, vagy csak nagyon ritkán gondolkodott. Ezt a kérdést az emberek életük során önmaguknak is számtalanszor különböző formában felteszik. Önmagunk megértésére és definiálására a világban szükségünk van. Minden döntésünkben, még a leghétköznapiabbakban is, jelen van a magunkról és környezetünkről kialakított képünk. Cselekedeteinkről és érzéseinkről is biztosan tudjuk, hogy összhangban vannak azzal a valamivel, amit „énnek” nevezünk, miközben ez az „én” mindig is titok marad önmagunk számára.<sup>276</sup> „Ki is vagyok valójában?” Erre a kérdésre leginkább adatokat, egy nevet, meghatározó kapcsolatokat, életeseményeket tudunk felsorolni. Ha azonban azt kérné tőlünk valaki, hogy meséljük el az élettörténetünket, azt különösebb nehézség nélkül el tudnánk mondani. Az élettörténet is ugyanarra az „Én”-kérdésre keresi a választ, de vannak benne kapaszkodók, események, helyszínek, személyek, akikhez, vagy amikhez viszonyítva értelmezem, ki is voltam, ki is vagyok én. A későbbiekben látni fogjuk, hogy élettörténetünk önképünk folyamatos reflektálása. Amit magunkról tartunk, illetve elmesélünk, az nemcsak tények közlése, hanem a velünk megtörtént események értelmezése is. Az az eseménysor, amit életünk során átélünk nemcsak a körülményektől és a tényszerű adatokból áll, hanem tartalmazza azt is, hogy egy eseményt hogyan éltünk meg, illetve később élettörténetünkbe illesztve hogyan interpretálunk. Életünkben vannak események és helyszínek, amelyek kihullanak az emlékezetünkéből, míg mások, akár kisebbek is, nagyon fontossá válnak.

Élettörténetünket újra és újra el tudjuk mondani, de mindig egy kicsit más lesz az elbeszélés menete aszerint, hogy kinek, mikor és milyen szempontból meséljük el. Az élettörténet az identitás reprezentációja meghatározott szempontrendszer alapján. Benne van sok minden az egészből, de mégsem az egész, hanem annak egy szelete. Az életem elmesélése más és más hangsúlyokat kap attól függően, hogy betegségem történetét mesélem el vagy ugyanezt az Istennel, vagy házastársammal kapcsolatban értelmezem. Mást emelek ki, amikor egy régi ismerősnek írom le életem egy-egy epizódját, és mást, amikor egy idegennek mutatom be magam.<sup>277</sup> De amellett, hogy élettörténetünknek számtalan formája és sok-sok vetülete létezik, illetve elmondhatunk hosszabb vagy rövidebb epizódokat, lényegében mindig

---

<sup>276</sup> Vö: Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 206.

<sup>277</sup> Az élettörténet elbeszélésének befolyásoló tényezője is van attól függően, hogy valaki szabad akaratból vagy kényszer hatására, anonim módon vagy bizalmasan, valóságos vagy elképzelt beszélgetőpartner számára mondja el. Ibid.155.

ugyanaz történik: a „Ki vagyok én?” kérdésre próbálunk felelni, megkíséreljük önmagunkat világunkban, élethelyzeteinkben definiálni, másokhoz, eseményekhez viszonyítva leírni. Ez a „történetírás” segít megérteni és megértetni magunkat, éppen ezért amíg az ember él, mesél, kommentálja és értelmezi mindazt, ami vele történik: „Aki belekezd életének elmesélésébe, nem azért teszi, hogy megmentsen valamit emlékeiből, hanem hogy életét igazán megélje.”<sup>278</sup> Az élettörténet egy be nem fejezett narráció, amit egészen halálunkig ismételtén átdolgozunk. Az események feldolgozása és átdolgozása révén jutunk el az élettörténethez.<sup>279</sup> De milyen tényezők befolyásolnak bennünket ebben, hogyan szelektálunk az események között, mi szerint állítjuk sorrendbe, illetve hogyan találunk a részeknek és az egésznek értelmet?

#### 4.2. Eseményből élettörténet

Walter Schapp szerint az emberi lét történetekkel átszőtt lét.<sup>280</sup> Mégis nagyon sok minden van, amit bár történetbe ágyazottan értünk meg, mégsem válik közvetlenül történeteink részévé. Nem minden élmény válik tudatossá, illetve nem minden élmény lesz fontos a történet konstruálása szempontjából. Nap mint nap sok olyan hatás ér bennünket, ami kifejezetlen, illetve kifejezhetetlen marad. Nem mindent tudunk szavakba foglalni, de a kifejezetlen élmények is hatnak a történet vezetésére, praenarratív struktúrát képezve minden elbeszélésünk számára.<sup>281</sup> Minden elbeszélésünk mögött személyes világunk behatárolhatatlan horizontja áll, ebben az életünk valamennyi eseménye helyet kap. Identitásunk, érzetünk mint élménycsomag ott van minden elbeszélésünk mögött, amit nem igazán tudunk közölni senkivel, s talán mi magunk sem értjük. Ami azonban tudatos része énünknek, az nyelvhasználathoz kötött. Gondolataink, s így emlékezésünk is szavakon keresztül történik. „Az élettörténeti múltat nyelvi eszközeink által vagyunk képesek megőrizni. A megélt élethez csak a beszédhez kötött emlékezet által férhetünk hozzá. Ezt úgy kell értelmezni, mint (re)konstruált interpretációt, amelyben a megélt események és átélések közölhető tapasztalattá válnak.”<sup>282</sup>

---

<sup>278</sup> Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 11.

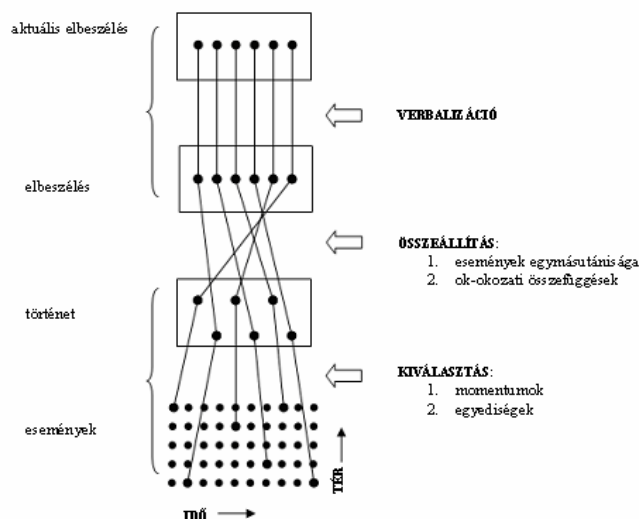
<sup>279</sup> Schütz szerint a tudatnak két formája létezik, az egyik az átélés, a másik pedig az emlékezés. Egész életünk során egy belső átélési folyamat zajlik, bár erre általában nem reflektálunk, mert gondolkodásunkhoz szervesen hozzátartozik, nem gondolkozunk azon, hogy gondolkozunk, vagy hogy értelmezést hajtunk végre. Ezzel szemben az emlékezés reflexív jellegű. Schütz, A., *Gesammelte Aufsätze - Band 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit.*, Den Haag: Nijhoff, 1971. 5.

<sup>280</sup> Lásd: Schapp, W., *In Geschichten verstrickt - Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

<sup>281</sup> Vö: Ricoeur, P., Mimesis and Representation, *Annals of Scholarship* 2, 1981. 15-32. 16.

<sup>282</sup> Gerkin, C. V., *The Living Human Dokument - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984. 126.





VI. ábra<sup>283</sup>

Azt, hogy hogyan lesz az eseményből élettörténet, Schmid négy egymásra épülő szint segítségével írja le.

1. Az első a praenarratív szint, melyben különböző eseményeket élünk át, de ezek egymástól függetlenül vannak jelen.
2. A második szinten az eseményekből összeáll egy történet, kiválasztódnak azok az elemek, amelyek az adott szempontból fontosak. Megjelenik egy perspektíva, amely alapján válogatunk az események és a lehetséges értelmezések közül.
3. A harmadik az elbeszélés szintje, amikor a kiválasztott és már értékelt eseményeket egy logikai láncolatra fűzzük fel ok-okozati összefüggés alapján.
4. Az utolsó absztrakciós szint a konkrét elbeszélés szintje, amikor a már elkészült elbeszélés-vázlatot az adott élethelyzetben és eszközök által jelenítjük meg. Ez leggyakrabban verbalizálás, de lehet film, tánc vagy akár zene is.<sup>284</sup>

Az élettörténet tehát konstrukció, amelyben a történet szerkesztés alapvető szabályai érvényesülnek. Ennek a történetnek is van eleje, közepe és vége, ennek is szólnia kell valamiről, van benne előkészítés, konfliktus, megoldás, s esetenként katarzisz. A történetben bizonyos események éppen azért válnak hangsúlyossá, mert szerepet kapnak az egész elmesélés folyamatában. (Míg vannak olyan események, amelyek a választott történeti szál szempontjából lényegtelennek bizonyulnak, így azok kimaradnak belőle.) A szerkesztésben

<sup>283</sup> Lásd: Schmid, W., *Elemente der Narratologie*, Berlin, New York: de Gruyter, 2005. 267.

<sup>284</sup> Ibid. 267 kk.

tehát, mint egy jó történetben, meg kell lennie az irányultságnak, illetve a különböző részek összekapcsolódásának. Az identitás, s így az élettörténet fő rendezőelvei Drechsel szerint a koherencia, a konzisztencia és a kontinuitás.<sup>285</sup> Mint identitásunk narratív formája, fontos hogy az élettörténet kifejezze azt, hogy bár életünk során változásokon megyünk keresztül, mégis ugyanazok a személyek vagyunk, mint évekkal ezelőtt, amikor még másként gondolkodtunk, másként láttuk a világot. Az élettörténet tehát olyan, mint egy önmagunkról szóló „meta-elbeszélés”.<sup>286</sup> Átfogó magyarázatot ad arra az útra, amit bejártunk, azokra a döntésekre, amelyeket életünk fordulópontjain meghoztunk.

#### 4.2.1. A sémák szerepe az elbeszélésekben

Elbeszélésünket azonban nemcsak a történetmesélés szabályai határozzák meg, hanem az értelemtalálás struktúrái is. Oeverman szerint minden elbeszélés egyszerre két síkon történik: az egyik a tudatos szint (események, amelyeket megosztunk, helyszínek stb.), a másik pedig mindaz, amit a tudatos elbeszéléseken keresztül látens módon közvetítünk. Olyan értelmi/értelmezési struktúrák ezek, melyek elsőre nem is tűnnek fel, mégis befolyásolják az elbeszélés menetét és üzenetét.<sup>287</sup> Mindennapi elbeszéléseink, történeteink között jó párat találunk, amelyeket előre megadott forgatókönyv szerint készítünk el. Nemcsak élettörténeti elbeszéléseink, hanem mindennapi kis történeteink is hasonlítanak egymásra, illetve mások történeteire is.<sup>288</sup> Az események lefolyása két ember életében sohasem egyforma, viszont azok interpretációjában lehetnek sémák, amelyek a történeteket hasonlónak formálják. Azt, hogy honnan nyerünk mintákat történetünk megírásához, Von Engelhardt a következőképpen írja le:

(a.) Először is az ember kötheti életének eseményeit politikai vagy társadalmi változásokhoz, vagy éppen a társadalom által kínált struktúrákhoz. Az élettörténeti elbeszélés sok esetben az iskola-, illetve munkahelyváltások menetét követi. Ezeknek az elbeszéléseknek a logikája leginkább kronológiai rendet követ és lineárisan épül fel.

---

<sup>285</sup> Lásd: Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 213.

<sup>286</sup> Vö: Karle, I., *Seelsorge als Thematisierung von Lebensgeschichte - Gesellschaftstrukturelle Veränderungen als Herausforderung der evangelischen Seelsorgetheorie*, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), *Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 198-221. 206.; Lott, J., *Erfahrung - Religion - Glaube. Probleme, Konzepte und Perspektiven religionspädagogischen Handelns in Schule und Gemeinde*, Weinheim 1991. 187.

<sup>287</sup> Lásd: Oevermann, U., Allert, T., Konau, E., Krambeck, J., *Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“*, in Zedler, H. (Hg.), *Aspekte qualitativer Sozialforschung - Studien zu Aktionsforschung, empirischer Hermeneutik und reflexiver Sozialtechnologie*, Opladen: Leske, 1983. 95-123. 98.

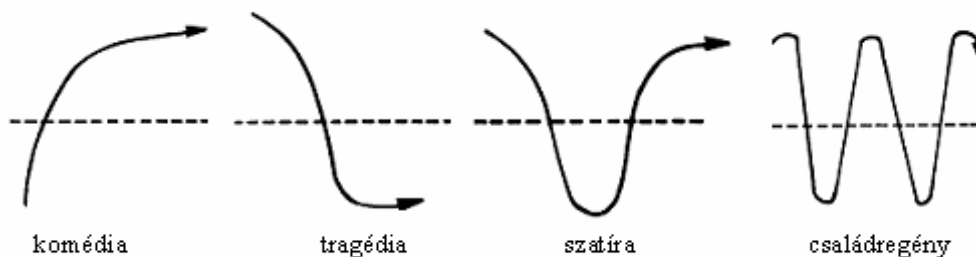
<sup>288</sup> Vö: Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 12.

(b) Megjelenhet a személyes identitás úgy is, mint egy nagy közös történet része, ebben a mintában az ember életét a másokkal való összetartozás szemszögéből értelmezi. A történet szövése szempontjából a család, barátok és közösségekhez tartozás segíti a rendszerezést.

(c) Előfordulnak olyan mintázatok is, melyekben a múlt és a jelen szoros kapcsolatban áll egymással, s a történet egységét nem a kronológiai egymásutániség, hanem bizonyos témák és motívumok ismételt felbukkanása adja.<sup>289</sup>

#### 4.2.2. Az élettörténeti foratókönyvek

Életünkben különböző foratókönyveket valósítunk meg.<sup>290</sup> Frye leírása szerint minden egyes elbeszélés az ókori dráma történet szerkesztési foratókönyveihez hasonló módon készül.<sup>291</sup> Az egyik a komédia, amelynek nemcsak a vége pozitív, hanem az egész szerkesztés ebbe az irányba mutat. Ennek ellentéte a tragédia, amely a sikertelenség, bukás foratókönyve. Ezen kívül íródhat egy történet a satíra, illetve a románc szabályai szerint. Egy foratókönyv rendet teremt, az eseményeket láncolattá fűzi, illetve irányultságot ad lefolyásuknak.<sup>292</sup>



VII. ábra<sup>293</sup>

Frye elmélete számunkra nem abból a szempontból fontos, hogy a történeteket kategorizáljuk, hanem hogy a történetek alapvetően egy-egy gondolati ív mentén íródnak.<sup>294</sup> A

<sup>289</sup> Vö: Engelhardt, M. v., *Biographie und Identität - Die Rekonstruktion und Präsentation von Identität im mündlichen autobiographischen Erzählen*, in *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie und Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Sparr, W. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. 197-247. 227-240.

<sup>290</sup> Vö: Frye, N., *Anatomy of Criticism - Four Essays* Princeton: Princeton University Press, 1957. 17.

<sup>291</sup> Vö: Gerkin, C. V., *The Living Human Dokument - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984. 126.

<sup>292</sup> „Az emlékek rendezettségé az átélés rendezettségétől függ.” Rosenthal, G., *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte - Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 76.

<sup>293</sup> A foratókönyvek négy iránya. Lásd: Gergen, K. J., Gergen, M. M., *Narrative Form and the Construction of Psychological Science*, in Sarbin, T. R. (Ed.), *Narrative Psychology - The Storied Nature of Human Conduct*, New York, London: Praeger, 1986. 22-45. 29.

forгатókönyvek, gondolati szálak nemcsak az események értelmezését befolyásolják, hanem későbbi tapasztalatszerzésünkre is kihatással vannak. Az élményeket bizonyos sémák szerint rendezgetjük. Forгатókönyveink, viszonyulásunk befolyásolják azt, hogy hogyan értelmezzük, amit átélünk. A történetek alapstruktúráikban közvetítik azt a viszonyrendszert, ahogy a világhoz viszonyulunk.<sup>295</sup>

#### 4.2.3. Az idősíkok szerepe

Az élettörténeti elbeszélések nem követik az idő lineáris szemléletét, hanem a múltból és jövőből az kerül elmesélésre, ami összefüggésben van a jelennel. Az élettörténet nem egy készen megírt történet, hanem vázlatok sokasága. „Az emlékek olyan síkokon strukturálódnak és oszlanak el, amelyeket, mint valami szigeteket, mélységek választanak el egymástól.”<sup>296</sup> Ezzel szemben emlékezetünk képes rá, hogy törölje az időt, s visszafelé haladjon benne, anélkül, hogy a szakadékokból bármit is észrevennénk. Ricoeur a történeti időt olyan időnek tekinti, amely a társadalmi és a megélt idő között van.<sup>297</sup> Olyan idő, melyre sajátos szabályok érvényesek. Ezzel magyarázható az a furcsaság, hogy az élettörténetben egyszerre két idősík jelenik meg. A múlt, ahogy régen történtek az események és ahogy régen érttettem a dolgokat, s emellett a jelen, ahogy most látom életem eseményeit.

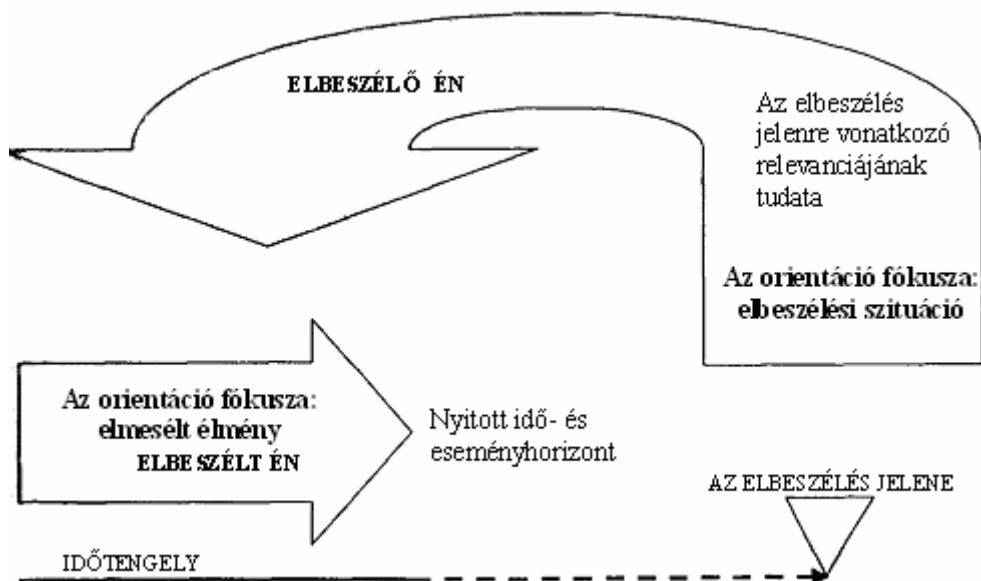
---

<sup>294</sup> A mindennapi életben a Fry-i forгатókönyvek nem “önbeteljesítő jóslatként” működnek, hiszen ezek utólagos értelmezések. Amikor az ember éli életét, illetve történetet sző belőle, azt szeretné, hogy jó vége legyen a történetnek, ha tragikus események érik is, keresi amiért érdemes élni, keresi a továbbvivő szempontokat, szeretne perspektívát találni az egésznek. vö: Frye, N., *Anatomy of Criticism - Four Essays* Princeton: Princeton University Press, 1957. 17kk vö Carr, D., A történelem realitása, in Thomka B. (szerk.), *Narratívák 3. A kultúra narratívái*, Budapest: Kijárat Kiadó, 1999. 69-83. 72-73.

<sup>295</sup> “A rendszerezett emlékezet a rendszerezett tapasztalás függvénye.” Koffka, K., *Principles of gestalt psychology*, New York: Harcourt, Brace & World 1963. 520.

<sup>296</sup> Fulda, D., Auf der Suche nach der verlorenen Geschichte - Zeitbewusstsein in Autobiographien des ausgehenden 20. Jahrhunderts, in Simonis, A., Simoins, L. (Hg.), *Zeitwahrnehmung und Zeitbewusstsein der Moderne*, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2000. 197- 226. 199. vö: Ricoeur, P., Emlékezet - felejtés - történelem, in Thomka, B. (szerk.), *Narratívák 3. A kultúra narratívái* Budapest: Kijárat Kiadó, 1999. 51- 67. 54.

<sup>297</sup> Ricoeur, P.: *Narrated Time, Philosophy Today*, Vol. 29, no.4, 1985, 263.



VIII. ábra<sup>298</sup>

Az élettörténetben egyrészt, mint szereplő, másrészt, mint narrátor vagyok jelen. Narrátorként kívülről, objektív módon látom magam és számolok be az eseményekről, amik velem történtek. Ugyanakkor szereplőként elbeszélésem a lehető legszubjektívebb módon íródik. „Emiatt a kettős időperspektíva miatt az elbeszélőnek kétféle ábrázolási mód áll rendelkezésére: az első az elbeszélt idő perspektívája (tehát az az idő, amikor az esemény megtörtént) az elbeszélő akkori látásmódjával; másodsor pedig az aktuális elbeszélés idősíkjá, az elbeszélő aktuális szándékával és szemléletmódjával.”<sup>299</sup> Az elbeszélésben egyszerre (legalább) két idősíki és két „én” van jelen: az elmesélt idő és a jelen, illetve az elmesélt én és a jelenben az eseményekről beszámoló én.

#### 4.2.4. A köztes térben születő én

Az emberek közötti kapcsolatteremtés sajátos kommunikációs teret hoz létre.<sup>300</sup> Ebben a térben a nyelvhasználat útján értünk szót egymással, feltételezve, hogy minden szó a másik

<sup>298</sup> Lásd: Lucius-Hoene, G., Deppermann, A., *Rekonstruktion narrativer Identität - Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, Opladen: Leske, 2002. 25.

<sup>299</sup> Ibid. 25.

<sup>300</sup> Schapphoz hasonlóan Habermas is úgy látja, hogy életünk történetek szövetében értelmezhető. Habermas, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns - Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 206. vö: Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 67-73.; Schweitzer, F., *Identität und Erziehung. Was kann der Identitätsbegriff für die Pädagogik leisten?*, Weinheim; Basel: Beltz, 1985. 70-88.

számára is ugyanazt, vagy legalábbis hasonló jelentést hordoz. Az én és a környezet köztes terében sok minden történik, hiszen dialektikus kölcsönhatásban vagyunk egymással. Egyik ilyen köztes tér, amiben élünk az a kulturális környezet: „A kultúra az ember képzeletének, értékeinek és hitének megvalósulása. Az egyén játssza a szerepeket, de a díszletet és a történetet a kultúra és a történelmi kor adja. Lehet, hogy van szabadságunk, de a nyelv, amit használunk, eleve determinál. [...] A kultúra befolyásolja és meghatározza azt, amit látunk, mondunk és cselekszünk.”<sup>301</sup> Az identitás határait nem könnyű definiálni, hiszen sokkal nagyobb hatással van ránk környezetünk, mint azt gondolnánk.<sup>302</sup> Észrevétlenül emelünk be életmagyarázatainkba készen kapott forгатókönyveket, és sémákat, melyeket a kultúra közvetít felénk. Az Én-identitás nemcsak valahol az emberen belül alakul ki, de nem is egyértelműen vagyunk determinálva külső környezetünk által, hiszen vannak olyan döntéseink és interpretációink, melyek a környezeti hatásokból levezethetetlenek. Személyes identitásunk csak annyiban lehetséges, amennyiben megvan az, hogy mihez képest tartjuk magunkat másnak, illetve mennyiben azonosulunk környezetünkkel. Ezért a köztes tér modellje jól kifejezi az egyszerre bennünk lezajló és környezetünkből átvett sémák kölcsönhatását.<sup>303</sup>

A köztes tér sajátos jelenség, hiszen mindig benne élünk, mégsem „tudunk róla.” Megfoghatatlan, hiszen benne a valóság elmosódik, kiformalatlan valamiként létezik, melyben nem lehet szétválasztani a külsőt a belsőtől, a sajátot a közösségitől. Ahogy Winnicott fogalmaz: „Az én feltevésem az, hogy ha szükségünk van erre a kettős felosztásra, szükségünk van egy harmadikra is: az emberi lény életének egy harmadik részére, ez pedig az élménymegélés köztes területe, amelyhez a belső realitás éppúgy hozzájárul, mint a külvilág.”<sup>304</sup> Ez egy olyan átmeneti tere a tapasztalásnak, amelyben a belső realitás és a külső élet egyaránt formáló erő. A nyelvhasználat (ahogyan a vallás, a művészet, s általában a kultúra is) a köztes térhez tartozik. Gerkin így fogalmaz: „A nyelv világot konstruál. Birtokolni egy világot, benne élni egy világban az emberek számára azt jelenti, hogy

---

<sup>301</sup> Vanhoozer, K. J., *The World Well Staged? Theology, Culture, and Hermeneutics*, in Carson, D. A., Woodbridge, J. D. (Ed.), *God & Culture*, Wheaton: Crossway, 1993. 1-31. 2.

<sup>302</sup> Vö: Kohli, M., *Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie*, in Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (Hg.), *Riskante Freiheiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. 219-244. 221.; Hahn, A., *Biographie und Lebenslauf*, in Brose, H.-G., Bruno, H. (Hg.), *Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*, Opladen: Leske + Budrich, 1988. 91-105. 93.; Fraas, H.-J., *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 219.

<sup>303</sup> Vö: Green Winnicott kapcsán a vallást kollektív tranzíciós tárgynak látja. Green, A., *Der Mythos: Ein kollektives Übergangsobjekt - Kritischer Ansatz und psychoanalytische Perspektiven*, in Lévi-Strauss, C., Vernant, J.-P. (Hg.), *Mythos ohne Illusion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. 84 -116. 105.

<sup>304</sup> Winnicott, D. W., *Játszás és valóság*, Budapest: Animula, 1999. 102.

meghatározott térben és időben egy adott nyelv rendszere segítségével érzékelik és értelmezik az életet. Az értelemképzés folyamata teszi az embert emberré.”<sup>305</sup>

#### 4.2.5. Az én hermeneutikája

Az élettörténet, mint identitásunk lenyomata komplex módon egy olyan térben jön létre, ahol egyszerre van jelen múlt és jövő, a külső világ és belső énünk, élettapasztalataink és útitervünk a későbbiekre nézve. Megtalálhatók ebben a térben azok a sémák és mintázatok, melyeket a környezetünkből öröklünk és közösen veszünk át, viszont mindegyikünkre sajátosan és egyénileg jellemző, hogy az eseményeket hogyan éljük át, s hogyan rendezzük történeté.

Ennek a térnek a létrejöttét Gebauer és Wulf a *mimézi*s fogalmával magyarázza: „A mimetikus folyamatban az ember hozzáméri magát a világhoz. A mimézi s lehetővé teszi, hogy az ember mintegy kilépve önmagából a külvilágot belső világába vonja, illetve, hogy belső világát kifejezésre juttassa.”<sup>306</sup> Ricoeur e folyamatnak három különböző aspektusát írja le, melyek egymás után következnek.<sup>307</sup>

A *mimézi s 1* a történetnek egy olyan formája, ami már az esemény előtt készen van. Ez az a bizonyos előismeret, sémáink és elvárásaink rendszere, ami szerint rendszerezük a bennünket érő különböző hatásokat, ez az a mód, ahogy látjuk a világot.

A *mimézi s 2* az a forma melyben egyszerre van jelen az olvasó és a textus világa.

A *mimézi s 3* pedig visszatér az olvasó világába, de melyre már hatással van az olvasott textus.<sup>308</sup>

---

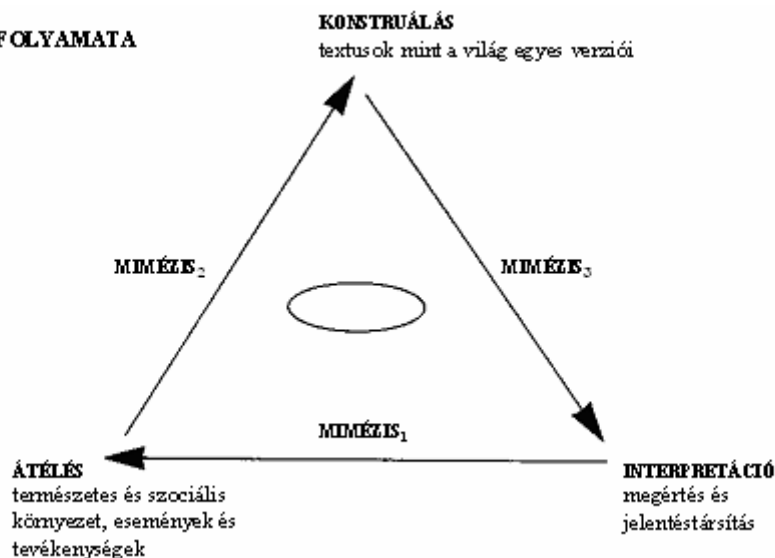
<sup>305</sup> Wittgenstein nyelvfilozófiája tükröződik itt Gerkin nézeteiben. Gerkin, C. V., *The Living Human Dokument - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984. 40.

<sup>306</sup>Gebauer, G., Wulf, Ch., *Mimesis - Kultur, Kunst, Gesellschaft* Reinbek: Rowohlt, 1992. 11.

<sup>307</sup> Lásd: Ricoeur, P., *Zeit und Erzählung I. - Zeit und historische Erzählung*, München: Fink, 1983. 105-109.

<sup>308</sup> Lásd: Ricoeur, P., *Mimesis and Representation Annals of Scholarship* 2, 1981. 15-32. 20.

## A MIMÉZIS FOLYAMATA



IX. ábra<sup>309</sup>

Bruner a mimesis és az élettörténet kapcsolatáról a következőket írja:

A mimesis, az élet és az elbeszélés úgynevezett kölcsönös kapcsolatáról szól: az elmesélés követi az életet, az élet viszont követi az elbeszélés menetét. 'Az élet' ebben az értelemben az emberi fantázia szüleménye, olyan, mint 'egy elbeszélés'. Az élet aktív tudati konstruálást igényel, mégpedig ugyanolyan, amelyet a történetek írásánál használunk. Az élettörténeti elbeszélés inkább kognitív teljesítmény, mintsem egyértelmű tények sorozata. Végeredményben narratív szerkesztés. Pszichológiai szempontból nem létezik 'élet csak úgy önmagában', hanem mindig köze van emlékeink szelektív rendszerezéséhez, így tehát az egyéni élet elmesélése értelmező tevékenység.<sup>310</sup>

Tehát életünk és annak értelmezése elválaszthatatlan egymástól. Amíg élünk, az eseményeket megpróbáljuk kategorizálni, illetve magyarázatokat társítani hozzájuk. Magyarázataink meghatározzák későbbi észleléseinket, az események pedig hatással vannak magyarázataink rendszerére. Koselleck elmélete szerint a tapasztalattér és az elváráshorizont az életben, s így az élettörténetben is dinamikus egységet alkot. A tapasztalattér az az életvilág, amiben élünk, látókörünk horizontja.<sup>311</sup> Benne vannak azok az életterek, ahol életünk során megfordultunk, azok az emberek, akiket megismertünk, illetve azok a magyarázatok is, amelyekkel eddig értelmeztük életünk részeit és egészét. A tapasztalattér az, amit és ahogy érzékelünk a világból. Elváráshorizontunk pedig az, amit a múlt örökségéből kiindulva remélhetünk jövőnkre nézve. Benne vannak vágyaink és aggodalmaink, melyek azonban nem függetlenek eddigi életünktől. A tapasztalattér a múlt, az elváráshorizont pedig a jövő dinamikája. E két

<sup>309</sup> A mimetikus kör. lásd: Flick, U., Kardorff, E., Steinke, I., *Qualitative Forschung - Ein Handbuch*, Reinbek: Rowohlt 2000. 50.

<sup>310</sup> Bruner, J., *Life as Narrative*, *Social research* 54, 1987. 11-32. 12.

<sup>311</sup> Vö: Koselleck, R., *Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. 65-104.



pólus egyszerre van jelen az élettörténetekben. Ahogy történetünk, életünk is egy elképzelt jövő felé tart, hiszen irányultság nélkül nemcsak a történet, hanem életünk sem lenne értelmes.

### 4.3. Költészet és valóság az élettörténetekben

Életút, biográfia, élettörténeti elbeszélés, önéletrajz mind szinonimái ugyanannak a bonyolult mesélésnek, amivel saját életünket vagy életünk egyes részeit igyekszünk „dióhéjban” összefoglalni. „Létünk drámájának”<sup>312</sup> velejárója, hogy szeretnénk keretbe foglalni mindennapjaink eseményeit, integrált egészként látni életünk történetét. A következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy mik a jellemzői az élettörténeti elbeszélés köztes terének.

#### 4.3.1. A hermeneutikai imperatívusz

Életünkben mindig választanunk kell (ha nem is mindig tudatosan) a lehetséges interpretációk közül. Kisebb döntéseinkben, de a nagy kérdéseire adott válaszainkban is sajátos világlátásunk, értékrendszerünk tükröződik. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy a világ egy verziója létezik mindenki számára, mely kizár sok más lehetőséget.<sup>313</sup>

Gräb szerint az ember értelmezésre ítélt lény, ugyanis nem tudunk magyarázatok nélkül élni, ez az úgynevezett *hermeneutikai imperatívusz* jelen van életünk minden egyes eseményében.<sup>314</sup> Önmagunkat és céljainkat értelmesnek kell látnunk ahhoz, hogy élni tudjunk. Ehhez kapcsolódva mondja Evers, hogy az ember számára nem elég csak élni az életet, hanem arra folyamatosan reflektálnia is kell: „Önmagamat nem a tapasztalatok és reflexió által hozom létre, ezek nem létemnek előfeltételei, hanem ez vagyok én: tapasztalat és reflexió.”<sup>315</sup> Evers egészen odáig megy, hogy nem kell énünk belső magját mint önálló entitást feltételeznünk, hanem identitásunk a bennünket ért hatások és azok feldolgozásának hermeneutikai körében jön létre.

---

<sup>312</sup> Ricoeur, P., *Zeit und Erzählung I. - Zeit und historische Erzählung*, München: Fink, 1983. 117.

<sup>313</sup> A pluralizmus világában egyre nagyobb az a nyomás az emberen, hogy ne tegye le voksát egyetlen világlátás mellett sem. Ebből a szempontból a nem döntés is döntés. Döntés egy megfoghatatlan, inkább érzéseken alapuló, barkácsolt világszemlélet mellett (Bastelexistenz). A meta-story-k ezzel szemben olyan értelmezési rendszerek, melyek szűkítik a lehetséges világok számát. vö: Benjamin, W., *Der Erzähler - Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in *Gesammelte Schriften, Bd. II, 2* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. 438-465. 439.

<sup>314</sup> Lásd: Gräb, W., *Der hermeneutische Imperativ - Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung*, in *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?*, Sparr, W. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. 79-89.

<sup>315</sup> Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 91.

Életünk eseményei és elmesélt élettörténetünk nem pontosan fedik egymást, de vajon milyen viszonyban áll e kettő egymással?<sup>316</sup> Az élet empirikus lefolyása rendelkezik-e oksággal, céllal vagy ez már a megkonstruált élettörténet sajátja? Mennyiben más az élettörténet, mint építőkövei, amelyekből építkezik? Ahhoz, hogy életünk eseményeit koherens egységben lássuk, szükségünk van arra, hogy valamilyen logika szerint egymáshoz fűzzük őket, valamilyen rendszer szerint kapjanak helyet identitásunkban.<sup>317</sup> Általános az a meggyőződés, hogy a múltunk egy lezárt eseménysor, amin már nem tudunk változtatni, emlékezésünket a múlt történései határozzák meg. Ez a mondat azonban fordítva is igaz. Emlékezésünk is meghatározza múltunk történetét. Ami talán évekkal ezelőtt történt, nem jelenti azt, hogy az élet későbbi fázisaiban nem nyerhet új értelmet. Még egy intenzív élménnyel kapcsolatban is előfordulhat, hogy új perspektívából nézve átíródik az eredeti értelmezés.

#### 4.3.2. A mediális nyelvhasználat

Johannes Anderegg szerint életünk különböző eseményeit kétféle módon integrálhatjuk.<sup>318</sup> Az egyik az úgynevezett „instrumentális” nyelvhasználat, amivel mindennapi megszokott világunkat írjuk le, a kézzelfogható valóságot, azokat a dolgokat, amelyek egyértelműek a nagyobb közösség számára is. Az úgynevezett „mediális” nyelvhasználat pedig abban segít, hogy a nem magától értetődő dolgokat is valamiképpen körülírjuk. Az ismeretlent az ismert horizontján próbáljuk értelmezni és integrálni saját világunkba. Ahhoz, hogy biztonságos és kiszámítható világot építsünk magunknak, szükséges, hogy valamiképpen áthidaljuk az ismeretlen és szokatlan okozta hézagokat. Ez a nyelvhasználatnak azon területe, ahol csak szubjektív módon lehet az eseményeket értelmes láncolattá fűzni. Élettörténetünkben nem egyszer használunk metaforákat az egységes értelem kifejezésére. Luckmann egyenesen arról beszél, hogy csakis a mindennapok transzcendentálása révén adhatunk életünknek értelmet, és juthatunk egységes élettörténethez.<sup>319</sup> A hétköznapi világán való felülemelkedés és életünknek tágabb kontextusba helyezése, ebből a szempontból nézve már önmagában vallásos jelenség. „Életem értelmét nem magamban találom meg. Számomra úgy tűnik,

---

<sup>316</sup> „Az elbeszélt történetek elkezdődnek és befejeződnek; vajon élettörténetünk is hasonló zártságot mutatna? Ez a születés és a halál ténye ellenére nagyon is kétséges, hiszen emlékezetünkben már a korai gyermekkor is homályba vész, halálunk pedig csak a bennünket túlélők elbeszéléseiben válik élettörténetünk befejezésévé.” Tengelyi L., *Élettörténet és sorseseemény*, Budapest: Atlantisz, 1998. 19.

<sup>317</sup> Vö: Lucius-Hoene, G., Deppermann, A., *Rekonstruktion narrativer Identität - Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, Opladen Leske, 2002. 111.

<sup>318</sup> Lásd: Anderegg, J., *Sprache und Verwandlung - Zur literarischen Ästhetik*, Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 1985. 75-76.

<sup>319</sup> Vö: Luckmann, T., *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. 80.

mintha már léteget megelőzte volna. Életem értelme mintegy konkrét transzcendens lényegre való utalásként jelenik meg.”<sup>320</sup>

Az elmesélésben új távlatok nyílnak. A történetek egy „mintha” játékeret hoznak létre, ahol sok minden megtörténhet. A történetek világa a valóságból merít, de egy új valóságot alkot. Ez a szubjektív valóság világa. A történetekben valóban vannak fiktív, illuzórikus, költői, imaginatív elemek, mindez azonban nem jelenti azt, hogy ne lennének „igazak”. Ha valami racionális úton instrumentális nyelvhasználattal igazolhatatlan, ha nem lehet a dolgok mögöttes tartalmát analizálni, attól még az lehet nagyon is valóságos.<sup>321</sup>

### 4.3.3. A belső tradícióképzés

Bár az élet narratív formába öntése a valóság szubjektív keretbe foglalása – ha úgy tetszik bizonyos mértékű „meghamisítása,” – mégsem élhetünk narratív rendszerek nélkül. Drechsel ír arról, hogy az ember életére nézve több történetet is kipróbál, s mintegy kitalálja magának saját krónikáját, s aztán ehhez ragaszkodik, ehhez igazítja további életét.<sup>322</sup> Életünk eseményeit ugyanis többféleképpen lehet interpretálni, hiszen újabb és újabb összefüggésrendszerbe helyezve mást és mást jelenthetnek. A történet szövéseben, különböző szempontok alapján újra és újra rendezésében mindig újra megszülető történetről beszélhetünk. Éppen ezért adhatunk igazat Sparnnak, aki az élettörténetet műalkotásnak tartja: „...az elbeszélésben használt leíró eszközök, fontos szavak, a megfelelő stílus ismerete és használata, valamint következetes, meggyőző összekapcsolása a sok különálló, különböző és töredezett, néha ellentmondó ténynek és kijelentéseknek egésszé formálása az egyénre jellemző önmagát megjelenítő szimbólummá válik.”<sup>323</sup> Bizonyos történelmi helyen és időben élve történeteket öröklünk, de azokat saját életünkön és tapasztalatainkon keresztül írjuk át saját történetünké. Az élettörténet több mint az egyes események kis történeteink összessége: a sok részlet együtt, mint valami mozaik, közös jelentést hordoz. „Egy korábban elmesélt élettörténet, illetve az élettörténeti epizódok egyfajta repertoárként szolgálnak különböző

---

<sup>320</sup> Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 238.

<sup>321</sup> Vö: Polanyi, M., *Personal Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 1958. 279. ;Polanyi, M., *The Tacit Dimension*, Garden City, New York: Doubleday & Co., 1966. 87-92.

<sup>322</sup> Lásd: Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 144.

<sup>323</sup> Sparr, W., Dichtung und Wahrheit - Einführende Bemerkungen zum Thema: Religion und Biographie, in Sparr, W. (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? - Biographie, Autobiographie und Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1990. 9-29. 12.

elbeszéléseink számára, melyeket szükségtől függően építünk be konkrét elbeszéléseinkbe. Ezt a folyamatot nevezhetjük úgy is, mint egyfajta belső tradícióképzést.”<sup>324</sup>

#### 4.3.4. Az élettörténeti illúzió

De miről is szól az egész történet, mi a célja e belső tradícióépítésnek? Az emberek többnyire nem az egész élet felől gondolkodnak, a hétköznapokban lekötik őket hosszabb vagy rövidebb távú projektjeik. Természetesen a mindennapi cselekvés mögött ott van egy idealizált énkép arról, hogy hova is akarunk eljutni életünk folyamán. A reflexióban felszínre kerül az *implicit axióma*, amely mélystruktúráként ott húzódik meg minden cselekvésünk mögött.<sup>325</sup> Mégpedig az, hogy az életet fontosnak és értelmesnek tartjuk. Az élettörténeteknek önigazolási szándéka is van, mellyel tulajdonképpen azt bizonyítjuk, hogy az életet „jól csináljuk. (...) Az ember számára az élet a jó élet keresésében telik, olyan erények után kutat, melyek segíthetnek megérteni, hogy mi mindenre van szükségünk a sikeres élethez.”<sup>326</sup> Az életet ugyanis jól akarjuk csinálni, s ennek visszaigazolását várjuk hallgatóságunktól is, ugyanis az elbeszélés nemcsak történet- és énkreatálásban áll, hanem meggyőzést is tartalmaz.<sup>327</sup>

Az ember nemcsak önmagáért foglalja történeti keretbe életét, hanem ezzel határozott célja is van. E szerint szeretné önmagát látni és láttatni. Bourdieu szavaival élve az „élettörténeti illúzió” elbeszélésében az ember megalkotja önképét, s többnyire ideális képet fest magáról.<sup>328</sup> Nem olyat, amilyen valójában, hanem amilyen lenni szeretne, amilyennek látni szeretné magát. „Minden biográfia költészet és valóság egyben (...) az elmesélt élettörténet nemcsak az elmúló jelen, hanem a megtestesülő múlt is egyben. Amikor az ember emlékezik,

---

<sup>324</sup> Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 144.

<sup>325</sup> Chomsky nyomány Ritschl használja ezt a terminust. Az egyház, mint közösség alvető viszonyulási formát, személyet alakít ki, mely aztán meghatározza, hogy tagjai milyen módon reagálnak különböző hatásokra, illetve mit közvetítenek a társadalom számára. Olyan alapelvekről van tehát szó, melyek metakommunikatív szinten, vagy ha úgy tetszik, mélystruktúráiban határozzák meg egy közösség és tagjainak életét. Ritschl, D., *Die Erfahrung der Wahrheit - Die Steuerung des Denkens und Handelns durch implizite Axiome*, in Ritschl, D. (Hg.), *Konzepte - Ökumene, Medizin, Ethik - Gesammelte Aufsätze*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1986. 147-166. lásd még: Ritschl, D., *Zur Logik der Theologie - Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1984.

<sup>326</sup> „Csak a fantáziánkban létezik az a történet, amelyik nekünk igazán tetszik.” MacIntyre, A., *Der Verlust der Tugend - Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. 293.

<sup>327</sup> Boothe a következőkben látja mindennapi elbeszéléseink pszichoszociális funkcióit. 1. Aktualizálás: az elbeszélésben az elmúlt események kerülnek felidézésre egyfajta átmeneti térben, ahol a régi emóciók a jelenben újraélednek. 2. Szociális integráció: Az elbeszélés mindig egy publikum előtt történik (legyen az akár maga az elbeszélő), amelynek a figyelmét és elfogadását szeretnének megnyerni. 3. Félelemleküzdés: A passzív szenvedés helyett aktív módon dolgozzuk fel az eseményeket, és elmondásukkal, összefüggések megértésével kontrollt gyakorlunk az események felett. 4. Vágybeteljesítés: megjelennek benne az elképzelt jövőről, illetve példaképeinkről szóló fantáziáink. lásd: Boothe, B., von Wyl, A., Wepfer, R., *Erzähldynamik und Psychodynamik*, in Neumann, M. (Hg.), *Erzählte Identitäten*, München: Fink, 2000. 59-76. 64.

<sup>328</sup> Vö: Bourdieu, P., *Die biographische Illusion*, *BIOS* 3, 1990. 75-81. 76.

'rekonstrukciós illúzióval' teszi ezt, amely legalább annyira szól a jövőről és a jelenről, mint a múltról. Nemcsak arról, aki az ember, hanem arról is akivé válni szeretne. Az elmesélt élettörténet így válik az énkép reprezentációjává, az Én 'ontológiájává', vagy ha úgy tetszik mitológiájává.<sup>329</sup> A személyes mítosz valóságelemekből építkezik, de bizonyos szándékok mentén íródik.

#### 4.3.5. Az autobiográfiai paktum

A történet-elbeszélés mindig is tudatos folyamat. Ahhoz, hogy jól sikerüljön a hallgató/olvasó meggyőzése, ismernünk kell az ő szempontjait. El kell képzelnünk, hogy mindaz, amit megosztunk vele, mennyire befogadható a számára. Az elbeszélésnek egyrészt a valóságot kell tükröznie, nem lehet történetünk túlságosan elrugaszkodott, a hihetőség határain belül kell maradnia, másrészt azonban nekünk is elégedettnek kell lennünk az eredménnyel.<sup>330</sup> Az élettörténetnek nemcsak hitelesnek kell lennie, hanem érdekesnek is a hallgató/olvasó számára. Miközben megosztom történetemet, elképzelem, hogy hallgatóm számára mi lehet érdekes, fontos, illetve érthető momentum. Ennek fényében érthetjük meg, amikor Evers a következőt írja, az elbeszélés az életet nem dokumentálja, hanem „színre viszi.”<sup>331</sup> Az irodalomelmélet területéről származik az úgynevezett „autobiográfiai paktum” kifejezés, mely szerint az életrajz szerzője és az olvasók között megegyezés jön létre arra nézve, hogy a leírt vagy elmesélt események hiteles adatokat közöljenek, ugyanakkor ez a hitelesség a valóságnak szubjektív értelmezését jelenti.<sup>332</sup>

#### 4.3.6. Az elmesélő és a hallgató kölcsönhatása

Habermas szerint minden ember kognitív viszonyulási rendszert alakít ki magának és annak alapján dolgozza fel a körülötte zajló eseményeket.<sup>333</sup> Akárcsak életünk, történetünk is interakcióban, egymásra hatásban formálódik. Minden embernek megvan a saját története, s ezzel mint viszonyítási rendszerrel értelmezi a mások történeteit is. Az emberek, amikor

---

<sup>329</sup> Osterland, M., Die Mythologiesierung des Lebenslaufs - Zur Problematik des Erinnerns, in Baethe, M., Eßbach, W. (Hg.), *Soziologie - Entdeckungen im Alltäglichen*, Frankfurt Am Main, New York: Campus, 1983. 279-290. 279.

<sup>330</sup> Vö: MacIntyre, A., *Der Verlust der Tugend - Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. 285.

<sup>331</sup> Vö: Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 34.

<sup>332</sup> Vö: Lejeune, P., *Der autobiographische Pakt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. 230.

<sup>333</sup> Vö: Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 206.

találkoznak, rögtön a kapcsolópontokat keresik, igyekeznek egymást saját koordinátarendszerükben elhelyezni. Tehát nem idegen hétköznapjainktól a kapcsolópontok keresése két történet között. Két személy közti kommunikáció, mint két pólus, egyfajta közös erőteret képez. Mindkét személynek megvan a saját integritása, története, mégis hatnak egymásra s a találkozással közös történetet írnak. Személyes identitásunkhoz szükségünk van egy másokkal megosztott „szimbolikus értelevilágra,”<sup>334</sup> de ez csak akkor lesz csoportidentitás, ha tudatosul és a csoport tagjai számára relevánssá válik. Saját történeteink csakis a környezetünk történeteibe ágyazottan kapnak értelmet s az elbeszéléseken keresztül érthetjük meg mások cselekedeteit is. Hogy az „énből” hogyan lesz „mi”, az én kettős pozícióját feltételezi, egyben izoláció (én cselekszem) és participáció, magamtól eltávolodva a közösséggel azonosítom magam.<sup>335</sup>

#### 4.3.7. A címzett kérdése az élettörténeti elbeszélésekben

A címzett, az általános és a konkrét hallgatóság perspektíváit jeleníti meg, melyekhez képest az elbeszélő magát értelmezi és előadja történetét. Vagy ahogyan Drechsel fogalmaz: „az elmesélésben a másik nézőpontjából próbálom látni saját magam. Az önéletrajzi hermeneutika csak mint kapcsolati hermeneutika értelmezhető, mely egy olyan interpretációs térben jön létre, amelyet feltételezésünk szerint osztunk hallgatónkkal.”<sup>336</sup> Az elbeszélésben meghatározó a címzettel való kapcsolat, hiszen ebből következik az, amit fontosnak tartok közölni, illetve ettől függ, hogy mi a célom a kommunikációval. A címzett meghatározza nemcsak a célt, a tartalmat, hanem a beszélő (Én) szerepkörét is. Minden egyes elbeszélés „közönség” előtt történik. Bár van, amikor a publikum láthatatlan.<sup>337</sup> De akár van közönségünk, akár nincs, az élettörténetben kutatjuk saját magunkat, szeretnénk megérteni, igazolni életünket, s ebben az önreflexióban egyfajta „belső dialógust” folytatunk egy szignifikáns másikkal.<sup>338</sup>

Előfordulhat ugyanis, hogy magunkat próbáljuk meggyőzni, Istennek vallunk életünkről, vagy beszélgetőtársunkon keresztül üzenünk azoknak, akik nincsenek jelen. „Feltehetjük, hogy az

---

<sup>334</sup> Assmann, J., *A kulturális emlékezet - Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest: Atlantisz, 1999. 134.

<sup>335</sup> Vö: Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. 189.

<sup>336</sup> Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 177.

<sup>337</sup> Vö: Fuchs-Heinritz, W., *Biographische Forschung - Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005. 257.

<sup>338</sup> Vö: Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 245.

elmesélő az elbeszélés során ugyanúgy a szignifikáns másik felé irányul, mint ahogy azt a hétköznapiakban is teszi. Meglehet, hogy a szignifikáns másik az elbeszélő számára olyan szerepet tölt be, mint elképzelt hallgató, akinek az elbeszélés szól. Az elmesélés folyamatában a szignifikáns másik lehet legalább annyira jelentőségteljes, mint a valóságos hallgató, bár az elmesélő számára mindig kontúr nélküli, megfoghatatlan valóságként van jelen.”<sup>339</sup>

#### 4.3.8. Isten mint társszerző

Ahhoz, hogy képet alkothassunk magunkról, illetve értelmezni tudjuk helyünket a világban, szükséges felülemelkednünk a hétköznapi cselekvéseinkre, hogy mintegy „madártávlatból” tudjunk reflektálni az életünkre.<sup>340</sup> „Életem alapja nem bennem található. Mindig megelőz engem, előttem van. Bár ebben az egyéni élet alapjára való utalásban a Másik mint konkrét transzcendens valóság jelenik meg.”<sup>341</sup> Henning Luther szerint az emberi élet egyedisége az élettörténet fő kérdése, de a teológia igazi kapcsolópontjai az emberi élethez azok, amikor az ember az Egész után kérdezi magát ehhez az Egészhez kapcsolja és ebből a szempontból értelmezi helyét a világban. „A keresztyén imádság nyelve szavakat ad a (...) Másikkal folytatott beszélgetéshez. Azt tanítja, hogy olyan valakihez beszélünk, akihez az ember egyébként nem tudna beszélni, mivel ő nem látható valaki [...] Te-nek szólítani valakit, aki az Én-hez közelebb áll, mint ő saját magához.”<sup>342</sup>

---

<sup>339</sup> Hermanns, H., *Das narrative Interview in berufsbiographisch orientierten Untersuchungen* Wissenschaftliches Zentrum für Berufs- und Hochschulforschung, Gesamthochschule Kassel, 1981. 45.

<sup>340</sup> Az emberi identitás kialakulásában a kommunikációs folyamat, illetve ezen belül is a szerepfelvétel az egyik legfontosabb tényező: „A gondolkodás fejlődésének valódi iránya nem az individuálistól a szociális felé, hanem a szociálistól az individuális felé halad. A gyerek először másoktól kap szociálisan közvetített képet önmagáról. Az anya 'kedvesnek', az apa 'vagánynak', a nagymama 'elkényeztetettnek' tartja. Idővel az az álláspont, amelyről a gyermek önmagát nézi - tehát az énkép - generalizálódik, és függetlenné válik az aktuális interakcióktól. Az ember fejlődése során úgy alakítja ki személyiségét, hogy tud 'mások' létezéséről és arról, hogy őt hogyan, s milyennek látják. A szerepátvétel (role taking) olyan mechanizmus, amelynek során az ember mintegy 'bele tud bújni a másik ember bőrébe,' képes kívülről szemlélni önmagát. Az Én röviden szólva metatudat, a tudásról való tudás, mely azt a képességet igényli, hogy el tudjunk szakadni saját, közvetlen tapasztalatainktól, és mintegy 'kívülről' tudjuk szemlélni azokat.” Ranschburg, J., *Szeretet, erkölcs, autonómia*, Budapest: Integra-project Kft, 1994. 196-197. vö: Fraas, H.-J., *Glaube und Identität - Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse*, Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 1983. 60.

<sup>341</sup> Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 238.

<sup>342</sup> Vigotszkij beszél arról, hogy a gondolkodás és a beszédhasználat összefügg egymással. A kisgyermek életében a nyelvhasználat, a hangos beszéd és a gondolkodás együtt fejlődik, viszont a nyelvhasználat idővel kettéválik: a szociális beszédre és az úgynevezett belső beszédre. „A gyerek a hangos beszéd segítségével elérte már a tárgyi világ absztrahálásának bizonyos, elég magas fokát. Most új feladat vár rá: el kell vonatkoztatnia magának a beszédnek az érzéki oldalától, át kell térnie az elvont beszédre, amely nem a szavakat, hanem a szavak jelképeit használja.” A belső beszéd szabályai mások, mint a hangos beszédé, ugyanis itt nem kell mindent „kimondanunk”, hogy megértsük. Gondolataink nyelve ugyanis jelentéstartalmakat, szimbólumokat, metaforákat, érzéseket, impressziókat is tartalmaz, amik a hétköznapi nyelvben leírhatatlanok. Vigotszkij, L. S., *Gondolkodás és beszéd*, Budapest: TREZOR, 2000. 261-262.

Henning Luther ezt a jelenséget a naplórírással szemlélteti.<sup>343</sup> Amikor valaki önéletrajzi naplót vezet, elképzeli, hogy kihez is írja sorait. A Másik életünket összefüggéseiben látja, akinek nem kell magunkat bemutatni, s aki előtt nem kell önmagunkat igazolni: „A keresztény tradícióban belül a Másiknak neve van: Isten.”<sup>344</sup> Ez a „Másik” egyrészt megértő és szeretettel teli, akire rá lehet bízni életünk legbelső szobáinak titkait is, ugyanakkor olyas valaki, aki ha szükséges nem riad vissza attól, hogy kritikával illessen bennünket. Isten egy sajátos „Másik”, aki nem névtelen.<sup>345</sup> A keresztyén önéletrajz belső monológ helyett sokkal inkább hasonlít egy Istennel folytatott személyes dialógusra. Isten az, akivel az ember „közösén írja” történetét. Amíg az egyén, az úgynevezett explicit szerző mesél, addig Isten implicit társszerzőként van jelen és hallgatja végig mondandókat.<sup>346</sup>

Amikor valaki Istenről beszél, akkor a vallásos ember számára Ő valóban létezik, valóságos, tehát nem fiktív személy. „Erről az állásponton nézve a 'fiktív másik', akit áttételesen keres az ember, nemcsak az apa és az anya hatalmassá felnagyított vonásait viseli, hanem helyettesítve és időlegesen, rejtetten és sok más személlyel elegyítve azt az egészen más Valakit is megcélozza benne, aki valójában maga az Isten.”<sup>347</sup> Isten mint dialóguspartner teljesen más, mint bármely más szereplője életünknek. Ő ugyanis olyan dolgokat is tud rólunk, amiket még magunk sem ismerünk. Egészben látja, hogy kik vagyunk, honnan jöttünk, s mivé leszünk. A Szentírás segít eligazodnunk abban, hogy Isten hogyan viszonyul hozzánk. Ő már születésünk előtt ismert bennünket: „alaktalan testemet már látták szemeid; könyvedben minden meg volt írva, a napok is, melyeket nekem szántál.” (Zsolt, 139, 16) Ismeri életünket a legapróbb részletekig: „még a hajatok szála is számon vannak tartva.” (Mt 10,30) A keresztyén tradíció segít minket abban, hogy tudhassuk milyen is az az Isten, aki megszólít minket és akivel életünkben valóságos dialógust folytathatunk: „Ebben a dialógusban az explicit szerző történetébe szövi emlékeit, tapasztalatait, érzéseit és gondolatait, ugyanakkor teret hagy az implicit szerzőnek, aki akár felül is írhatja ezeket. Az eredmény

---

<sup>343</sup> Lásd: Luther, H., *Der fiktive Andere - Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie*, in *Religion und Biographie*, Grözinger, A., Luther, H., München: Chr. Kaiser 1987. 67-79. 77.

<sup>344</sup> Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 120.

<sup>345</sup> „Az elbeszélő által konstruált és a hallgatóban megszólított „áttételes istent” nem szabad idő előtt a hit istenképével azonosítani. Ez a saját készítésű isten a szülők hatalmassá felnagyított vonásait viseli.” Baumgartner, I., *Pasztorálpszichológia*, Budapest: Semmelweis Egyetem TF/ Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány / HÍD Alapítvány, 2003. 545.

<sup>346</sup> Vö: Spam, W., *Dichtung und Wahrheit - Einführende Bemerkungen zum Thema: Religion und Biographie*, in Spam, W. (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? - Biographie, Autobiographie und Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1990. 9-29.24.

<sup>347</sup> Baumgartner, I., *Pasztorálpszichológia*, Budapest: Semmelweis Egyetem TF/ Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány / HÍD Alapítvány, 2003. 546.



nem egy, az élet minden részletére kiterjedő és homogén logikai egység vagy időlegesen megvalósuló kontinuitás, hanem csupán egy 'Art Collage'."<sup>348</sup>

Az ember keresi önmagát, de identitása mindig is „rész szerint való” marad, s rá van utalva az életben adott töredékesség elfogadására. Ez már a megigazítástanhoz kapcsolódó gondolat. Az identitás soha nem lesz kerek egész, mindig is feszültségekkel lesz terhes. A biográfiában nem nyeri el a mesélő véglegesen sem a címzett, sem önmaga tetszését, hanem önmaga és a másik közti feszültség mindig is megmarad. Ezért írja Evers, hogy Isten egyszersmind fő kritikusa is történetünknek.<sup>349</sup>

Isten az élettörténeti elbeszéléseinkben megjelenhet úgy, mint társszerző, de úgy is mint opponens, aki kritikával szemléli életünket és el kell számolnunk neki cselekedeteinkkel. Henning Luther szerint azonban Isten az élettörténetekben úgy van jelen, mint hallgató, aki indirekt módon, közönségként szemléli életünket, vívódásainkat.<sup>350</sup> Grözinger pedig úgy írja le Isten szerepét, mint aki egyszerre rendezője és hallgatója is élettörténeti elbeszéléseinknek.<sup>351</sup> Mindegyik megközelítés metaforikus módon próbálja értelmezni azt a belső dialógust, amit az ember ezzel a különös, megfoghatatlan, mégis valóságos szignifikáns Másikkal folytat.

#### **4.4. Az Isten és az ember közös története**

Az egyház történetét nézve az egyéni élményekből, hittapasztalatokból, a kiválasztottak közösségében élők történeteiből született bizonyosságtétekből kapunk képet az Isten országa nagy történetéről. A közös történet sok kis egyedi történetből válogatás és kombinálás útján tevődik össze, soha el nem mesélhető, egyfajta vízió, mely több mint az alkotó résztörténetek összessége. A továbbiakban azt vizsgáljuk, hogy Isten országa és saját történetünk között milyen hasonlóság van, illetve milyen viszonyban állhat e két történet egymással.

---

<sup>348</sup> Sparr, W., *Autobiographische Kompetenz, Welchen christlichen Sinn hat lebensgeschichtliches Erzählen heute?* MJTh III., 1990. 62-63.

<sup>349</sup> Lásd: Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 62.

<sup>350</sup> Lásd: Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 149. Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 127.

<sup>351</sup> Lásd: Grözinger, A., *Praktische Theologie und Ästhetik - Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie* 2 ed., München, 1991. 201. VÖ: Bayer, O.: *Gott als Autor : zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

#### 4.4.1. A keresztyén vallás mint értelmezési rendszer

Minden embernek van saját teóriája az életre, s az istenképünk is életvilágunk szerint más és más, mégis Isten kijelentése által és a keresztyénség által hagyományozott perspektívák mentén hihetjük azt, hogy az az Isten, akivel életünkben párbeszédben állunk, ugyanaz, mint akihez Augusztinus írta sorait. Amikor Augustinus Vallomásaiban Istenhez imádkozik, azért tudunk azonosulni vele, mert „tudjuk”, kihez íródtak a sorok. „Jól ismersz te Uram engemet, akárki vagyok (...) Nem testem szaván és hangján nyilatkozok, hanem lelkem igéivel és gondolkodásom kiáltásával. Ismeri őket füled. Ha rossz vagyok, a neked szóló vallomás nem egyéb, mint hogy nem tetszem magamnak. Ha pedig jó vagyok, nem egyéb vallomásom neked, mint hogy azt ne magam érdeméül rójam, mert *Te Uram az igazat megáldod* (Zsolt 5,13), de előbb *a bűnöst megigazulttá teszed* (Róm 4,5). Vallomásom tehát feléd csörgedezik színed előtt Istenem. Akár csendesen, akár nem csendesen. Csöndben marad talán a hangom, de kiáltanak szívem érzelmei. Semmi igazat nem mondok a világnak olyat, amit te előbb nem hallottál tőlem. Te sem hallasz semmi olyasmit tőlem, amit nem te mondottál előzőleg nekem.”<sup>352</sup>

Az eddigiekben láthattuk, hogy: „a vallás kinyit egy egyedülálló, az egyént gazdagító értelmezési horizontot és egy egyedülálló játékteret hoz létre.”<sup>353</sup> Ha az élettörténetek implicit vallásos elemeket hordoznak, felvetődik a kérdés, hogy egy történet hogyan kapcsolódik egy-egy konkrét vallási rendszerhez, hogyan lesz belőle hit-történet? Hogyan találkozik az egyes ember az egyház által felkínált értelmezési rendszerrel, meta-narratívával?

Wittgensteintől származik az a gondolat, hogy a világgépünk tulajdonképpen nem más, mint perspektíváink összessége.<sup>354</sup> Minden látás „úgy látom, mint”, illetve minden tudás „úgy tudom, mint”-ként jelenik meg, mert a világot perspektíváinknak megfelelően értelmezzük. Ritschl szerint ez lehet a kulcs keresztyén világszemléletünk megértéséhez. Minden egyes történettel újabb és újabb szemponttal gazdagodunk. Minél több történet birtokosai vagyunk, annál több perspektívából látjuk életünk dolgait, s amikor a vallásos közösségben történeteket osztunk meg egymással, tulajdonképpen szempontokat is közvetítünk. A keresztyénség perspektíva-rendszert hagyományoz nemzedékről-nemzedékre. S ez a „perspektíva-köteg” mint Isten-történetek sokasága hagyományozódik az egyházban. Keresztyénnek lenni annyi, mint felvenni egy szempontrendszert, s mintegy benne állni ebben a történetfolyamban.

---

<sup>352</sup> Augustinus, *Vallomások*, Budapest: Gondolat, X. könyv II. fejezet 1982. 278-279.

<sup>353</sup> Bobert, S., *Selbsttransformation als Tor zum Heiligen - Zur Praktischen Theologie des multiplen Selbst und seiner Transformation in religiös und medial konstituierten Spielräumen*, in Hauschild, E., Schwab U. (Hg.), *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer 2002. 25.

<sup>354</sup> Lásd: Wittgenstein, L., *Filozófiai vizsgálódások*, Budapest: Atlantisz, 1992. 66. §.

„Zsidók és keresztyének történetileg nézve egy egyedülállóan folyamatos és intenzív interpretáló közösséget alkotnak.”<sup>355</sup> Ezzel olyan történet részesei, amely segít értelmezni az életet, nevet ad vágyainknak, szókinccset ad érzéseinknek. Amit megélünk, illetve megértünk, kommunikálhatóvá válik azok számára, akik beszélnek a keresztyénség vallásos nyelvét. „Minden csoport, amely maradandónak vagy fontosnak tételezi fel önmagát, kifejleszt megosztott történeteket, amelyek nem csupán a csoport identitását határozzák meg, hanem olyan eszközöket is felkínálnak, amelyeknek irányító szerepe révén a csoport tagjai maguk is felfedezik személyes életük jelentését.”<sup>356</sup> Keresztyén szempontból az élet jelentése nemcsak kognitív értelmezést jelent, hanem egy közösséghez tartozást is. Röghöz kötni az identitást tehát nem feltétlenül jelent szűklátókörűséget, sőt az egy verzió melletti döntés felmenthet a többi alternatívával való megküzdés kényszere alól. Ha valaki önmagát a keresztyén meta-elbeszélés részeként látja, tudhat arról, hogy életeseményeit másképpen is értelmezhetné, mégis mintegy második naivitással dönt a keresztyén értelmezési rendszer mellett.

#### 4.4.2. Isten jelenléte az emberi élettörténetben

Ritschl kétféle történetet különböztet meg: egyrészt vannak lezárt történetek, melyek teljesen a múlthoz kötődnek, illetve vannak úgynevezett folytonos (on-going) történetek, melyeket nem lehet teljes egészében elmesélni, mivel a történet még mindig folytatódik.<sup>357</sup> A zsidó-keresztyén gondolkodásban, Izrael tradíciójának átadásában nagyon fontos szerepet töltenek be a folyamatos történetek.<sup>358</sup> A történet az elmesélésben újra és újra megelevenedik. Az ember maga is részévé válik ennek a történetfolyamatnak, ő is beáll az atyákkal kötött szövetségbe, ő is oda áll az Egyiptomból szabaduló nép soraiba.<sup>359</sup> „A történet az akkori

---

<sup>355</sup> Ritschl, D., *Zur Logik der Theologie - Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1984. 55.

<sup>356</sup> Pataki, F., *Élettörténet és identitás*, Budapest: Osiris, 2001. 298.

<sup>357</sup> Közös (meta) történetben vannak „mindig fontos” témák (dogmák) és „most égető” kérdések (etika), illetve egyedi részlet-történetek. Lásd: Ritschl, D., "Story" als Rohmaterial der Theologie, in Ritschl, D., Jones, H. O. (Hg.), *"Story" als Rohmaterial der Theologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1976. 7-41. 30. vö: Ritschl, D., *Zur Logik der Theologie - Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1984. 123.

<sup>358</sup> Ezt látjuk például Józsué könyvében: „Azt a tizenkét követ, amelyet a Jordánból vettek ki, Gilgálban állíttatta föl Józsué, és ezt mondta Izrael fiainak: Ha majd megkérdezik fiaitok apáiktól, hogy miféle kövek ezek, magyarázzátok el fiaitoknak, hogy szárazon kelt át Izrael itt a Jordánon...” (Józs 4, 20-22).

<sup>359</sup> Stefanie Klein élettörténetünk konstruálásának folyamatát párhuzamba állítja a keresztyén értelmezési rendszer alakulásával, formálódásával: „Sok hitelmény kihullik emlékezetünkől [...] A kérdés az, hogy az emberi közösségek emlékei közül melyik az, amelyik tovább hagyományozódik, s melyik vész a feledés homályába [...] A Biblia jó példája ennek a folyamatnak. Sokféle élményt, nyelvi kifejezést, motívumot, értelmezési és cselekvési mintát látunk egymás mellett. A Biblia őrzi az emberi alapsituációk történeteit – veszély, ellenségeskedés és háború, szegényen, bosszú, fegyveres fenyegetettség, szociális kiszolgáltatottság, szerelem, hatalom és tehetetlenség – ezek őrzik a hit értelmezési és cselekvési mintáit. (...) Sok történet

emberek számára sokkal tágabb és nyitottabb fogalom volt. Minden időben érvényes összetartozás élményt fogalmaz meg, mely összekapcsol az atyákkal és anyákkal. Nemcsak a három ősatyával: Ábrahámval, Izsákkal és Jákóbbal, hanem a nép történetében élő összes apával és anyával, akik az ősatyákat követték. Ami mindannyiukat összeköti, az abba az Istenbe vetett bizalom, aki a kezdetekkor népüket olyan csodálatosan megszabadította.”<sup>360</sup> Isten ismerete nem mint fogalom vagy teoretikus elképzelés öröklődött nemzedékről nemzedékre, hanem mint elmesélhető tapasztalás. Tapasztalása a gyógyulásnak, szabadulásnak, megbékélésnek, a gyógyító, szabadító és a békességet hozó Istennek.<sup>361</sup> Isten úgy jelenik meg, mint Aki népével vonul, a vele való kapcsolat dinamikus, folyamatosan alakul: „Isten ígéretei elérnek az egyes ember személyes életszférájába, családjába, háztartásába. A legszemélyesebb szükségekben van jelen, úgy mint gyermektelenség, életveszély, hatalmasságok által való fenyegetettség, békétlenség a családon belül. Ezek meghatározóak a történet továbbfolyása szempontjából. Izrael Istenének munkája hozzákapcsolódik az egyes ember életéhez. Isten ígéretei érvényesek az egyes ember otthonára, munkavégzésére, nappalaira és éjszakáira egyaránt.”<sup>362</sup> Ebben látszik a velünk vonuló Isten képe, aki nem függetleníti magát az emberi élet történéseitől, hanem valóságosan jelen van népének szenvedéseiben is.<sup>363</sup> Isten nem is akarja másként megmutatni magát,

---

ellentmond egymásnak, vannak ismétlések, de vannak történetek, melyek kiegészítik egymást. Ezeket a történeteket későbbi korok újra értelmezték, de közben az eredeti történetek befolyásolták az utódok hitértelmezéseit. Vannak textusok melyeket átdolgoztak, korrigáltak vagy éppen elhagytak az utódok...” Klein, S., *Theologie und empirische Biographieforschung - Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994. 25.

<sup>360</sup> Westermann, C., *Der Mensch im Alten Testament - Mit einer Einführung von Hans-Peter Müller*, Münster: LIT, 2000. 30.

<sup>361</sup> Isten megismeréséről olvashatunk például: Jer 33, 33b; Ez 36, 25-28.; Hos 6,6.; Ézs 58,2.; Jer 24, 7.

<sup>362</sup> Westermann, C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. 57.

<sup>363</sup> A bibliai tradícióban az Istenről való tudás kezdettől fogva valamilyen konkrét történelmi eseményhez kötődik, konkrét emberekről, illetve a közösség létrejöttéről beszél el történeteket. Az egyéni és közösségi történetek, mint Isten cselekvésének, irányításának hordozói válnak egy egységes történelemfolyam alkotóelemeivé. Az Ószövetségben az Istennel való viszony, az ígélet és annak megvalósulása, áldás vagy átok, Isten kiengesztelése adják meg a történelemértelmezés szerkezeti vázát. Ebben az értelemben Isten története az emberi történetben jelenik meg, s ugyanakkor az emberi történet az isteni történetbe ágyazottan kap értelmet. A bibliai történelemértelmezés alapélménye az Egyiptomból való szabadulás. Isten az, aki együtt van népével a szenvedések között, aki meghallgatja jajszavukat és megmenti őket. Ezáltal válik Istenükké, illetve a héberek így lesznek az Ő népévé. A sokféle egyéni és közösségi történetet, élményt, tapasztalatot az idő feletti Isten jelenvalósága fűzi egybe. Éppen Isten történelmet formáló ereje az, ami megkülönbözteti Őt az emberkéz alkotta erőtelenségtől (Zsolt 135,4-18). A bibliai tradícióban az Istenről való tudás nem egy elméleti ismeret, hanem az ember teljes egzisztenciáját érinti: „Jaj annak, aki nem igaz úton építi házáát és felsőszobáit jogtalan módon, ingyen dolgoztatja embertársát és a munkájáért nem fizet bért! – de azt mondja: hatalmas palotát építék, tágas felsőszobákat, ablakot vágat rá, cédrusfával burkolja és vörösre festeti! Attól leszél király, hogy halmozod a cédrust? Apád talán nem evett és nem ivott? De törvényesen és igazságosan járt el: ezért ment jól a dolga! Jogához segítette a nyomorultat és a szegényt, ezért ment jól a dolga, így tesz, aki ismer engem – így szól az Úr.” Jer 22,13-16. (vö: 2Móz 22,20-22.; 5Móz 24,17.; 5Móz 10,17-19.) Isten nem kultuszi helyekhez és rítusokhoz ígéri az Ő jelenlétét, hanem az Ő akaratának teljesítéséhez és parancsainak megtartásához, így csak az ismerheti

hanem csakis életünk zajlásának kellős közepén. Grözinger szerint Isten a történeten keresztül jelenti ki magát: „Isten lényét mint történést kell elgondolnunk.”<sup>364</sup> Jünger egyenesen így fogalmaz: „Istennek nem története van, Ő maga a történet.”<sup>365</sup> Isten aktív szereplője a kollektív és személyes történetünknek, s ennek a felismerése mind a közösség, mind pedig az egyén életében az emberi lét új dimenzióját nyitja meg. Az Istennél helye van mindannak, amit mi behatároltságunknál fogva nem tudunk megérteni. A velünk útonlévő Isten képe többről szól azonban annál, minthogy Isten az, aki igazgatja toldozott-foltozott életünket.

#### 4.4.3. A keresztyén világot mint az élet hermeneutikája

A Szentírás és a keresztyénség szempontokat kínál számunkra, hogy hogyan olvassuk Isten munkáját az életünkben. A kollektív emlékezés, megemlékezés kereteket biztosít arra, hogy életeseményeinket hogyan rakjuk össze kerek történetté.<sup>366</sup> Az örökölt, átvett olvasási mód ugyanis rendszerezi élményeinket, hogy mit és hogyan lássunk fontosnak életünkben. Isten tehát nemcsak egyes eseményekben lehet jelen élettörténetünkben, hanem abban a módban is, ahogy értjük az eseményeket, szemléljük a világot. Az így értelmezett valóságban, a saját életvilágunkban a hit a tapasztalás alapjává lesz. Hitem szempontjából értelmezem életem eseményeit. Erre mondja Henning Luther: „Ha a biográfiában az Én és a világ egymással kapcsolatba kerül, a vallásos dimenzió elsöre nem is tűnik fel, hiszen Istent mintegy harmadik

---

meg az Urat, aki igazságosan cselekszik. (Hós.1,4.; Hós.4,6) Tehát a megemlékezés, elmesélés vagy a kultusz önmagában nem elég az Istennel való kapcsolat ápolásához, hanem ez mindig a konkrét élethelyzetben, konkrét etikai cselekvésben nyilvánul meg. Az Újszövetségben, hogy ki Isten és miként cselekszik, legplasztikusabban Jézus Krisztus élettörténetén keresztül láthatjuk, annak is legnagyobb mélységeiben válik nyilvánvalóvá. Jézus élettörténetén keresztül Isten önmagát jelenti ki, illetve az Istenről való tudás nem választható el Jézus élettörténetétől. Az evangéliumok azért mesélik el Jézus életét történet formájában, mert az Ő egyszeri és megismételhetetlen volta különös jelentőséggel bír a hit számára. Jézus elénk élte és üzenetében megfogalmazta, hogy kicsoda Isten és miként cselekszik, így a Jézus-történetek új megvilágításba helyezik az emberi életet és egy sajátos etikát tárnak elénk (Mk 12,1-9. Mt 18,12. Lk 15,8-32.). „Ebből adódik a keresztyének számára az a döntő ismér, hogy mit is jelent az Isten cselekvése a történéseken keresztül. A Jézus cselekedeteivel való azonosulás az önmagunk büvököréből való kilépést jelenti Isten és a másik ember felé. Az egész világon, ahol az emberek – természetükből nem fakadó módon – nem egoisztikusan, hanem önmagukat meghaladva más emberré lesznek, ott Isten munkálkodik az embereken keresztül. Ez a központi üzenete annak, amit az Isten munkálkodása jelenthet az emberi életben.” Kessler, H.: *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten - Die Auferstehung Jesu in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf: Patmos, 1985. 290. vö: Klein, S., *Theologie und empirische Biographieforschung - Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994. 18-22.

<sup>364</sup> Grözinger, A., *Erzählen und Handeln - Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München: Kaiser, 1989.17.

<sup>365</sup> Jünger, E., *Gott als Geheimnis der Welt - Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* 5 ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 1986. 428.

<sup>366</sup> Vö: Komoróczy G., A babilóni fogság - Egyéni és közösségi stratégiák az identitás megőrzésére kisebbségi helyzetben, in *Bezárkózás a nemzeti hagyományba - Az értelmiség felelőssége az ókori keleten*, Budapest: Osiris, 1995. 210-278. 216.

szereplőt keressük a történetben. Feltűnik viszont abban a sajátos konstellációban, *ahogyan az Én és a világ egymáshoz viszonyul.*<sup>367</sup> A keresztyén ember világlátása tehát nem feltétlen abban különbözik, hogy világában más elemek szerepelnének, mint az Istenben nem hívőében, hanem abban, ahogyan a meglévő elemeket interpretálja, abban a szemléletben, ahogy az élet eseményeihez, szereplőiehez viszonyul. A vallás hermeneutikai szerepe az élmények és tapasztalatok sajátos feldolgozásában van, mégpedig abban segít, hogy olyan nézőpontból értelmezzük életünket, amely Istent létező valóságnak tekinti, akivel párbeszédben állhatok, illetve akinek hatása van nemcsak az én életemre, hanem a tágabb közösségre, sőt az egész világra egyaránt. „Az élettörténet, amit Istennel való történetként értelmezzük, alapja lesz annak, hogy az egyes eseményeket, tapasztalatokat egy specifikus értelemösszefüggésben (re)konstruáljuk.”<sup>368</sup> Hogyha az élettörténetet úgy tekintjük, mint egy meta-elbeszélést, akkor a keresztyénség úgy jelenik meg, mint ami élettörténetünkhöz képest egyfajta „meta-meta-elbeszélés.”<sup>369</sup> Hermeneutikai szempontból kettős dolog történik. Egyrészt életemet új perspektívából Istennel kapcsolatban írom át, másrészt ezzel életem bevonódik az Isten-ember közös történetébe. Istennel kapcsolatban életem eseményeit úgy értelmezem, esetenként újraértelmezem, mint Isten bűnös, de megmentett gyermeke. A vallás tehát az egyéni életet transzcendentálja az által, hogy a végső felől értelmezi és egy értelmezési közösségbe integrálja.<sup>370</sup>

#### 4.4.4. Részévé válni a keresztyén történetnek

A keresztyénség eredetileg narratív módon ragadja meg hitének lényegét, de vajon tartalmilag miről is szól ez a narratíva, történetfolyam? Hiszen Isten megismerése nemcsak kognitív tudás, hanem sokkal inkább keresés (Hós 6,3; 10, 12; Ézs 58,2) és megtérés (Hós 6,1; Jer 24,7). A Szentírás egyik fő gondolati struktúrája az üdvtörténet leírása. Izrael életében a

---

<sup>367</sup> Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 121.

<sup>368</sup> Wagner-Rau, U., *Segensraum Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft* Stuttgart: Kohlhammer, 2000. 127.

<sup>369</sup> Ritschl úgy modellezi a két történet egymáshoz való viszonyát, mintha az élettörténet résztörténet lenne a keresztyén meta-storyhoz képest. Ritschl, D., "Story" als Rohmaterial der Theologie, in Ritschl, D., Jones, H. O. (Hg.), *"Story" als Rohmaterial der Theologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1976. 7-41. 33.

<sup>370</sup> „Kollektív identitáson, vagyis Mi-azonosságon azt a képet értjük, amelyet egy csoport önmagáról fest, s amellyel a tagok azonosulnak. A kollektív identitás azonosulás kérdése a résztvevő egyének részéről: „önmagában nem létezik”, hanem mindig csak annyiban, amennyiben egyesek hitet tesznek mellette. Ereje attól függ, mennyire él elevenen a csoporttagok tudatában, mennyire képes motiválni a gondolkodásukat és a cselekvésüket.” Assmann, J., *A kulturális emlékezet - Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest: Atlantisz 1999. 131. vö: Nassehi, A., Religion und Biographie - Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), *Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 103-127. 104.

szabadítás a megszabadulás alapélmény volt, amely a keresztyénség számára a megváltás eseményében teljesebbé válik.<sup>371</sup> Keresztyén szempontból a történelem közepe Jézus Krisztus földi élete és értünk vállalt váltságshalála és feltámadása. A keresztyén meta-story alaptörténete magának Jézusnak a története, melynek egyik fő jellemzője, hogy ki lehet egészíteni saját történetünkkel, hiszen Jézus tanítványaival maradt mennybemenetele után is, ahogy ígérte: „én veletek vagyok a világ végezetéig.” (Mt 28,20)

Ami a keresztyén meta-storyban ez előtt történt, mintegy előkészíti ezt az eseményt, ami pedig utána következik az „nem tesz hozzá az üdvtörténethez”, hanem a Szentlélek munkálkodásának és Krisztus visszavárásának idejévé válik. Az, hogy mit jelent keresztyénnek lenni, leginkább Jézus történeteiben domborodik ki, Őt kell követnünk, Lelkének segítségül hívásával.<sup>372</sup> A megemlékezés, a kollektív emlékezet tehát nemcsak egy régi történetet rekonstruál, hanem a jelen és a jövő tapasztalatait is szervezi: „Feladatunk, hogy Jézus történetét tovább írjuk, azzal, hogy a saját történetünket is beleírjuk, azzal, hogy nagy és kis történeteinket, ügyetlen, csetlő-botló Krisztus-követésünket Jézus és Isten történetének fényében, vele együtt látjuk és éljük.”<sup>373</sup> Tehát az az élettörténet, amely bevonódik a keresztyén hit rendszerébe, hagyományozójává és részévé válik Izrael, Jézus Krisztus és az egyház történetének. Ezáltal sokkal szélesebb horizonton nyer értelmet, mint ahogy azt az egyén önmagában belátni képes. A meta-story kifejezés tulajdonképpen ki nem fejthető fogalom, hiszen az összes történetet Jézusról, illetve a keresztyénségről sohasem láthatjuk egyben. De a sok résztörténetből mégis összeállítunk egy átfogó történetet, mely egyrészt a sajátunk, hiszen a saját tapasztalatainkon, életünkön szűrjük meg a keresztyénség történeteit, másrészt viszont a közösség története is, mely nagyobb részt rajtunk kívül áll.

#### **4.4.5. A hívő mint „értelmezéshordozó”**

Isten és az ember kapcsolatáról szóló meta-elbeszélés tehát egy folyamatosan változó, perspektívái tekintetében mégis állandó rendszer; tradíció, amely egyrészt szabályrendszert nyújt a keresztyén közösségek életére nézve, másrészt az egyes ember életét is magyarázza, és az üdvtörténetbe integrálja.

---

<sup>371</sup> Vö: Westermann, C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. 57.

<sup>372</sup> Vö: Klein, S., *Theologie und empirische Biographieforschung - Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994. 20.

<sup>373</sup> Arens, E., Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen? - Erzählstruktur christlichen Glauben in systematischer Perspektive, in Zerfuß, R. (Hg.), *Erzählter Glaube - Erzählende Kirche*, Freiburg: Herder, 1988. 13-27. 22.

Jünger Isten jelenlétét élettörténetünkben a közös történetek perspektívájából értelmezi.<sup>374</sup> E modell szerint „nézőpont-összeolvadás”<sup>375</sup> történik az isteni és az emberi történet között. „Egy önéletrajz sohasem csupán egy személy életében eltelt időszakok sorozata, hanem ezen időszakok belsővé tétele, illetve a saját megélt életidő egy történeté formálása, mellyel végül a személy azonosul. Isten életrajza szintén a személy és élettörténet azonosulása.”<sup>376</sup> Egyrészt ez azt jelenti, hogy az ember története folyamatosan része az Isten és ember közös történetének. Másrészt az egyéni életút beágyazódik a kollektív emberi történetbe. „A hitet mindig újra elbeszéljük és ezáltal Isten népe az üdvtörténeti Nagy-elbeszélést adja tovább.”<sup>377</sup> Az Istennel értelmezett életesemények a keresztyén meta-story-t bővítik, illetve tovább éltetik. Minden egyes keresztyén élettörténettel bővül a keresztyénség kollektív elbeszélése. Minden egyes hívő „értelmezéshordozó” (Bedeutungsträger). „Minden egyes életértelmezésben meglátszanak a tradíció jegyei, így minden egyes élettörténettel a tradíció elemei is tovább íródnak, a tradíció is tovább él.”<sup>378</sup> Ennek a kollektív történetnek központja Isten, aki jelen van az élet minden pillanatában, velünk van, de egyszerre kívülről is látja az életünket. Ennek a keresztyén valóságnak sajátja, hogy a világot Isten ítéletének és munkálkodásának színtereként szemléli.

#### 4.4.6. Újraértelmezett élettörténet

„Hogyha a keretet megváltoztatjuk, megváltozik a jelentés is” – hangzik Capps egyik tételmondata.<sup>379</sup> S valóban igaza van, új kontextusba helyezve átértékelődnek a dolgok. A keresztyén meta-storyban: „az egyház a bibliai textus lencséjén keresztül interpretálja a világot és az őt körülvevő kultúrát.”<sup>380</sup> Tehát nemcsak mi olvassuk a Szentírást a ma szemüvegén keresztül, hanem ennek a fordítottja is igaz, a Szentírás is szempontokat nyújt számunkra, hogy megértsük a magunk helyét és feladatát a világban.<sup>381</sup> „Az egyház

---

<sup>374</sup> Jünger, E., *Gott als Geheimnis der Welt - Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* 5 ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 1986. 100.

<sup>375</sup> Gadamer, H., *Truth and Method*, London: Sheed & Ward, 1979. 347.

<sup>376</sup> Jünger, E., *Gott als Geheimnis der Welt - Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* 5 ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 1986. 101.

<sup>377</sup> Klein, S., *Theologie und empirische Biographieforschung - Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994. 36.

<sup>378</sup> Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 41.

<sup>379</sup> Lásd: Capps, D., *Reframing - A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990. 9.

<sup>380</sup> Gerkin, C. V., *Prophetic Pastoral Practice - A Christian Vision of Life Together*, Nashville: Abingdon Press, 1991. 16.

<sup>381</sup> Vö: Ricoeur, P., *Zeit und Erzählung III. - Die erzählte Zeit*, München: Fink, 1991. 398.



emlékezetét nem egy statikus, merev emlékezetként kell értenünk, hiszen a Szentírás és a bibliai tradíció kimeríthetetlen gazdagsága minden élettörténetben új és gyógyító perspektívákat tár fel.”<sup>382</sup> Aki kiteszi magát annak, hogy a rajta kívül álló Istenhez mérje létét, egyrészt nem biztos, hogy olyan képet kap magáról, mint amelyet látni szeretne, másrészt éppen ezért új utak nyílhatnak meg előtte, mert hétköznapi látókörnél magasabb nézőpontból próbálja az életét értelmezni. Hauerwas szerint éppen akkor ragadhatjuk meg igazi valónkat, ha Isten történetéhez képest látjuk magunkat, hiszen a lehető legmagasabb nézőpontból láthatjuk életünket és annak összefüggéseit.<sup>383</sup> Élettörténeti tapasztalatainkat tehát újfajta értelmezésnek tesszük ki és ezáltal új tapasztalatra tehetünk szert. A keresztyén meta-storyhoz való tartozás tehát az eredeti életünk felett való reflexiót (élettörténetet) egy újabb hermeneutikai körbe teszi új szempontok mentén értelmezve azt. „A keresztyén hit nyelvében a teológiai metaforának különös funkciója, hogy az emberek számára nyilvánvalóvá teszi, hogy a nemlét nemcsak Isten által legyőzhető, hanem Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában egyszer és mindenkorra már legyőzött. S az ember életének tapasztalatait ennek fényében láthatja. Így jutunk el a tapasztalás feletti reflexióhoz, mely új tapasztalás révén, mint életnyereség jelenik meg.”<sup>384</sup> Isten kegyelméből már más szempontból láthatjuk önmagunk helyét a világban.<sup>385</sup> A vallás az élet fragmentaritása ellenére a mássá válás lehetőségét hordja magában. „A hit ebből a szempontból nem az egyén képességeit vagy életvezetését jelenti, hanem az Isten történetébe való bekapcsolódást, ahogy azt az egyház hirdeti és ünnepli.”<sup>386</sup> A keresztyén meta-story üzenete tehát az, hogy Jézusban saját életünk Messiását lássuk: „teológiailag nézve az irányváltás az élettörténetben megtérésnek vagy követésnek nevezhető, ugyanis a hívő keresztyén élete beíródik Jézus történetébe és a keresztyén tradíció Jézus-történetébe.”<sup>387</sup> Krisztussal és az ő történetével való kapcsolatban értelmezzük saját életünket. A keresztyénség nagy elbeszélése pedig úgy jelenik meg, mint amelybe ágyazottan értelmet nyer a múlt, irányultságot a jelen és perspektívát a jövő. A

---

<sup>382</sup> Schoberth, I., *Erinnerung als Praxis des Glaubens*, München: Kaisers, 1992. 255.

<sup>383</sup> Lásd: Hauerwas, S., *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1983. 27.

<sup>384</sup> Ricoeur, P., Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in *Metapher - Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Ricoeur, P., Jünger, E. München: Kaiser, 1974. 45-70.

<sup>385</sup> „A cél tehát nem az, hogy egzakt, mindörökké érvényes magyarázatra jussunk, hanem egy modellről van szó, amelyben a tradíciók élő történelmi folyamatként jelennek meg, amelyek elsősorban képekben és szimbolikus-metaforikus témákban gyökereznek. A tradíciók állandó interakcióban vannak a változó történelmi helyzettel és így új értelmezéseknek adnak teret.” Gerkin, C. V., *Prophetic Pastoral Practice - A Christian Vision of Life Together*, Nashville: Abingdon Press, 1991. 19.

<sup>386</sup> Schoberth, I., *Erinnerung als Praxis des Glaubens*, München: Kaisers, 1992. 247.

<sup>387</sup> Kuld, L., *Glaube in Lebensgeschichten - ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 264.

keresztyén meta-story távlataiban értelmezi a jelent; olyan történet, melynek van kezdete (a Teremtés), közepe (Krisztus kereszthalála) és vége (eszkaton), és ezek együtt szabnak irányt a jelen számára.

#### 4.4.7. Megemlékezés az útról és alannyá válni Isten számára

A keresztyén meta-story nem platóni idea, mely független lehetne hordozóitól, ugyanis vannak benne olyan általános érvényű igazságok, metaforikus kifejezések, mellyel minden generáció és minden egyes ember újra és újra interakcióba kerülhet. Ez nem jelenti azt, hogy minden generációnak újra fel kell fedezni a keresztyén hitet, de azt igen, hogy az adott élethelyzetben interpretálnia kell keresztyénségét a múlt és jövő dialektikájában.<sup>388</sup>

A keresztyénség közös történetének jellemzője még, hogy elsősorban nem konkrét válaszokat tartalmaz a különböző életkérdésekre, hanem sokkal inkább iránymutatást, orientációt jelent.<sup>389</sup>

Siller szerint az „élettexitusok”, mindennapi történéseink a keresztyén lét alapeseményei.<sup>390</sup> Keresztyénségünk ugyanis elsősorban élettapasztalataink révén válik meghatározó erővé, nem pedig dogmák vagy tanok elfogadása által. Természetesen egy tradícióban felnőve vagy abba belekerülve az ember elfogadja a közösség által közvetített igazságokat, illetve formálódik általuk, azonban az emberi kapcsolatok, élmények sokkal meghatározóbbak, mint azt általában gondolnánk. A keresztyén élet úgy jelenik meg tehát előttünk, mint tanulási folyamat, mint keresés, de reménység is egyben. Ugyanis nem szabad elfelejtkeznünk a keresztyén hit eszkatologikus dimenziójáról, a jövőbe vetett reménységről.<sup>391</sup> A katolikus Siller második megfigyelése az, hogy Jézus földi útja mintául szolgál az ő követőinek. Ebből a szempontból nézve az evangéliumok egy szenvedő ember élettörténetét tárják elénk, és azt, hogy az Atya erre az életre igent mondott, elismerve Jézus földi életútját. Harmadszor pedig Siller rávilágít emberi identitásunk egyik alapigazságára. Az emberi élet elmesélésének célja ugyanis, hogy az ember elismeréshez jusson, hogy hallgatója elfogadja őt és nézeteit, illetve, hogy cselekedetei visszaigazolást nyerjenek a másik által. Ehhez az elismeréshez azonban embertársaink körében csak bizonyos feltételek mellett juthatunk. Érdekes Siller felvetése,

---

<sup>388</sup> Vö: Ritschl, D., *Memory and Hope - An Inquiry Concerning the Presence of Christ*, New York: Macmillan, 1967. 13.

<sup>389</sup> Az egyházi hagyományban megtalálható az a tendencia, hogy előírások és szabályok segítik az orientációt, de ezek általában adott történelmi korokhoz kötődő törvények, jogszabályok, parancsok voltak.

<sup>390</sup> Lásd: Siller, H. P., *Handbuch der Religionsdidaktik*, Freiburg: Herder, 1991. 190.

<sup>391</sup> Vö: Poláková, J., *Perspektive der Hoffnung - Transzendenzsuche in der Postmoderne*, Paderborn Schöningh 2005. 102.

miszerint az élettörténetek vallásossága leginkább abban nyilvánul meg, hogy az ember a lehető legmagasabb fórumon vágyik elismerésre.<sup>392</sup>

Valakivé ugyanis csak a másik szemében tud válni az ember: „Alannyá akkor válunk, amikor saját magunkat a másik szemében észleljük. A valakivé válás bár a másikon keresztül történik, mégsem teljesen függvénye a másiknak. Az élettörténet nem azonosulás, hanem összevetés, ami a másikhöz viszonyítva valósul meg. Az élettörténeti elbeszélés princípiuma nem az identitás és az identifikáció, hanem a szubjektivitás és az alannyá válás.”<sup>393</sup> Az, hogy valakik legyünk mindig a Másikkal való kölcsönhatásban valósul meg az adott kontextusban megfogalmazható válaszaink eredményeképpen. Itt ér össze Isten és ember története, ugyanis az ember embersége ebben a párbeszédben valósul meg: „az, hogy Isten elismer és az, hogy az ember önmagáért felelős, szabad lény tulajdonképpen ugyanannak a folyamatnak két oldala, melyben az ember felismeri elismertségét.”<sup>394</sup> Tehát az ember életét olyan perspektívából értelmezi, mint Isten elveszett, de megtalált gyermeke.<sup>395</sup>

A keresztyén közösség századokon át úgy tartotta fenn identitását, hogy központi képzetét, témáit és metaforáit narratíváiban újra és újra feldolgozta. Ezek így együtt egyfajta víziót rajzolnak ki arra nézve, hogy milyen, illetve milyennek kellene lennie a keresztyének életének [...] Az az iránymutatás, hogy hogyan kell cselekednünk emberi kapcsolatainkban, a bibliai narratívákban és tanításokban gyökerezik. Életünk számára a keresztyénség implicit axiómája tulajdonképpen a szeretet kettős parancsában ragadható meg. [...] Hallani Jézus történeteiről s követni Őt hasonlóképpen cselekedve, olyan életstílust formál ki, amely az alázat, a szolgálat és a szeretet princípiumait hordozza.<sup>396</sup>

Az, hogy mit is jelent keresztyénnek lenni, független tehát attól, hogy az ember milyen életkorú, nemű, vagy éppen milyen „hitzinten áll.” Ugyanis minden egyes élethelyzetben szól a szeretet parancsa és Jézus követésére való felhívás és bárhol is legyen az ember, életének adott helyzetében kell ezt megélnie. Növekedni a hitben ezek szerint akkor tud az ember, hogyha alannyá válik az Istennel való párbeszédben.

Az Istenbe vetett bizalomban képessé válik az ember arra, hogy a külső körülményektől függetlenül az elismertségi és elrejtettségi vágyat beteljesülni lássa. Ahogyan Kuld fogalmaz:

---

<sup>392</sup> Lásd: Siller, H. P., *Handbuch der Religionsdidaktik*, Freiburg: Herder, 1991. 202. vö: Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitzscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., *Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg: Rowohlt, 1999.

<sup>393</sup> Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 127.

<sup>394</sup> Wagner, H., *Der Geist neuzeitlicher Subjektivität - Realisator oder Konkurrent der christlichen Freiheit?*, *ZThK* 82, (71-87), 1985. 86., vö: Englert, R., *Glaubensgeschichte und Bildungsprozess - Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*, München: Kösel, 1985. 640.

<sup>395</sup> Vö: Schoberth, I., *Erinnerung als Praxis des Glaubens*, München: Kaisers, 1992. 100-102.

<sup>396</sup> Gerkin, C. V., *Prophetic Pastoral Practice - A Christian Vision of Life Together*, Nashville: Abingdon Press, 1991. 16-17.

„egy biográfia akkor válik igazán vallásossá, hogyha ez a bizalom minden ellentétes emberi megtapasztalás közepette megmarad.”<sup>397</sup>

A keresztyén hit tehát egyszerre néz visszafelé, hogy hogyan is volt eddig megélhető a Krisztussal való kapcsolat, s egyszerre néz előre, hogy hogyan is éljen ezután. A keresztyén hitben tehát az emlékezés és a reménység két oldala ugyanannak a történetnek, amit Istennel kapcsolatban megélünk. A teológiának kötelessége, hogy folyamatosan emlékeztessen arra a meghívásra, hogy emlékezésünkben „visszafele reménykedünk” és hogy a reménységben a jövőre nézve emlékezünk.<sup>398</sup> Isten cselekvésére ugyanis nemcsak emlékezünk, hanem hisszük, hogy Ő ugyanaz, aki volt, és hisszük, hogy az is marad. Lehet, hogy a keresztyén meta-story kontextusa és aktuális szereplői változnak, de Isten, akivel párbeszédben állunk, állandó és változhatatlan marad. „Személyes élettörténetemben az emlékezés és a jövő reménye egyensúlyban van, történetem egyrészt a múltban gyökerezik, másrészt a jövőhöz van kötve. Nincs ez másképp a közös emberi történetekkel sem. Azokat szeretjük igazán, akikkel készek vagyunk megosztani történetünket és akiknek történetében részesülni akarunk. Csak azok tartoznak igazán össze, akiknek közösek az emlékeik és a reménységük.”<sup>399</sup>

#### 4.5. Összefoglalás

Az élettörténetekben válik igazán kitapinthatóvá a hit. Életünk Isten elé vitele, az életünk felett való reflexió tehát a „keresztyén hit programjának a része.”<sup>400</sup> Itt ér össze a két megközelítési mód, ugyanis szó volt már arról, hogy ha az emberi élettörténetekkel foglalkozunk, akkor óhatatlanul eljutunk vallásos kérdésekhez, ha pedig a keresztyén hit felől vizsgáljuk az embert, az ő istenkeresésén keresztül óhatatlanul eljutunk élettapasztalatainak, élettörténetének kérdéseire. Fogalmazhatjuk ezt úgy is, hogy az ember istenkeresése és Isten emberkeresése a konkrét élettörténetekben összeér. Az ember identitásának a keresztyén meta-történethez való kötődése tehát nem absztrakt dolog, hanem élethelyzetekhez, személyekhez, élményekhez kapcsolódik: a tradicionális identitás nem egy elvont princípiumból, hanem konkrét helyi összefüggésekből áll össze, melyben a stabil elemek helyi összefüggésekben nyernek értelmet. Mindkét kérdésre – hogy „Ki vagyok én? és Hol van Isten a világban? – a konkrét élettörténet felel.

---

<sup>397</sup> Kuld, L., *Glaube in Lebensgeschichten - ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 54.

<sup>398</sup> Vö: Ritschl, D., *Memory and Hope*, New York: Macmillan, 1967. 13.

<sup>399</sup> Ritschl, D., *Zur Logik der Theologie - Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1984. 46.

<sup>400</sup> Mandl-Schmidt, I., *Biographie - Identität - Glaubenskultur - Zur Entwicklung religiös-spirituellem Identität am Beispiel Thomas Mertons*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2003. 33.

Az élettörténetek felől nézve a keresztyén meta-történet a sok apró élettörténet mögött rajzolódik ki.<sup>401</sup> Belőlük építkeznek, tehát nem független tőlük, mégis több és más, mint a résztörténetek összessége. A keresztyén meta-történet pedig számunkra irányt szabó, tervet adó, formáló erővé válik: „bizonyos szabályokat, metaforákat és történeteket rendelünk egymáshoz, melyek egy egységként meghatározzák, hogy mi az, amit cselekednünk kell, illetve tennünk nem szabad életünkben. Hogyha életünket reflektíven és koherens egészként akarjuk látni, akkor én-víziókat bizonyos domináns metaforák és történetek köré kell rendeznünk. Éppen ezért szükséges, hogy ezek a víziókat felépítő metaforák egymást erősítve és kiegyensúlyozva segítsenek abban, hogy életünk különböző helyzeteiben, illetve egész élettervünk szempontjából az adott helyzetre megfelelő választ adhassunk [...] A metaforák és történetek, melyeket kultúránkból öröklünk, segítenek abban, hogy élettervünket rendszerbe foglaljuk. A keresztyénség ebből a szempontból úgy jelenik meg előttünk, mint koherens metaforák és történetek rendszere, amely segít megérteni világunkat, és lehetséges élettervet kínál számunkra.”<sup>402</sup> A kérdés csak az, hogy korunk embere kész-e arra, hogy olyan élettervet és olyan meta-történetet tekintszen sajátjának, amelyben életére nézve vezérprincípiumokat talál, s olyan utat járjon be, melyet bár előtte évezredek át sok millióan Krisztust követve bejártak, amely azonban mégis mindig egyedi, s személyre szabott lépéseket jelent.<sup>403</sup>

---

<sup>401</sup> Vö: Ritschl, D., "Story" als Rohmaterial der Theologie, in *"Story" als Rohmaterial der Theologie*, Ritschl, D., Jones, H. O., München: Chr. Kaiser Verlag, 1976. 7-41. 23.

<sup>402</sup> Hauerwas, S., *Vision and Virtue - Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981. 74-75.

<sup>403</sup> Vö: Mandl-Schmidt, I., *Biographie - Identität - Glaubenskultur - Zur Entwicklung religiös-spiritueller Identität am Beispiel Thomas Mertons*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2003. 71.

## 5. Mitobiográfia és élettörténet

„A vallási fejlődésnek az önéletrajzi szövegek alapján nem alakul ki megbízható képe. [...] Másrészt azonban le kell szögezni, hogy éppen az önéletrajzi ábrázolások tárják fel a tapasztalatokat és az értelmezéseknek azt a gazdagságát, amelyet a vallási fejlődés tudományos leírása nem képes nyújtani.”  
(Freidrich Schweitzer)

404

### 5.1. Koncepció és módszer

Ebben a fejezetben azt mutatom be konkrét példákon keresztül, hogy az emberi élettörténetekben melyek azok a pontok, amelyekből az úgynevezett mitobiográfia összeáll.<sup>405</sup>

A vallásosság szempontjából leírt élettörténetünk, identitásunk Istennel kapcsolatban értelmezett változata azoknak az esetében egyszerűbben vizsgálható, akik egyházi értelemben vallásosnak mondják magukat.<sup>406</sup> Viszont hogyan jelennek meg a spirituális és vallásos témák olyan emberek élettörténetében, akik a maguk módján, vagy egyáltalán nem vallásosak? Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ találjunk, olyan interjúalanyokra van szükség, akik életük egy szakaszában, vagy egészében nem vallásos miliőben éltek, vagy azért, mert neveltetésükből hiányoztak a vallásos tartalmak, vagy azért, mert későbbi életszakaszban léptek ki az egyházból, vagy éppen, mert felnőtt fejjel léptek be az egyházba.<sup>407</sup> A határátlépők, illetve az egyházon kívül maradók szempontjai azért lehetnek érdekesekek az egyházban élők számára, mert mintegy tükröt tartva segítséget adnak ahhoz, hogy saját

---

<sup>404</sup> Schweitzer, F., *Lebensgeschichte und Religion - Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter* 4. Aufl. ed., Gütersloh Gütersloher Verlagshaus, 1999. 29.

<sup>405</sup> A mitobiográfia az élettörténetünknek a vallásosság (vagy ideológiák) aspektusából elmesélt változata, ez a történet tulajdonképpen identitásunk vallásos kötődését, kötődéseit önti szavakba. Vö: Klingenberger, H., *Lebensmutig - Vergangenes erinnern, Gegenwärtiges entdecken, Künftiges entwerfen*, München: Don Bosco, 2003. 119-122.

<sup>406</sup> Ebben a témában az utóbbi időben megjelent művek: Bögre Zs., *Élettörténet a társadalomtudományokban*, in *Pázmány Társadalomtudomány 6.* Budapest, Piliscsaba: LOISIR, 2007.; Bögre Zs., *Vallásosság és identitás - Élettörténetek a diktatúrában (1948-1964)*, Budapest, Pécs: Dialóg Campus, 2004.; Gereben F., *Vallásosság és Egyházkép - Interjúk tükrében (Vallomások a vallásról)*, Budapest: Kerkai Jenő Egyházzociológiai Intézet, 2003.; Révay, E., Tomka, M., *Eastern European Religion*, in *Pázmány Társadalomtudomány 5.* Budapest, Piliscsaba: LOISIR, 2006.; Tomka M., *Vallás és Társadalom Magyarországon*, Budapest, Piliscsaba: LOISIR, 2006.; Pataki F., *Élettörténet és identitás*, Budapest: Osiris, 2001.

<sup>407</sup> A kérdésfelvetés gyakran a kutató személyes biográfiájából és szociális környezetéből származik. vö: Flick, U., Kardorff, E., Steinke, I., *Qualitative Forschung - Ein Handbuch*, Reinbek: Rowohlt, 2000. 65.

motivációnkat, vallásos cselekvéseinket is megértsük. Az interjúalanyok kiválasztásában törekedtem arra, hogy 30 és 40 év közöttiek legyenek, mégpedig három ok miatt. Először is azért, mert a fejlődéslélektanon alapuló kutatások, s így a keresztyén valláspedagógiai szakmunkák jó része is elsősorban a gyermek és ifjúkorral foglalkozik, s ezt a korosztályt alig vizsgálja. Ennek oka talán abban rejlik, hogy a pályaválasztás és családalapítás utáni időszakban az emberi életutak nagyon szertefutnak és nagyon nehéz egy egységes teóriába, keretbe foglalni azokat. Másrészt azért, mert ez a korosztály nemcsak a tudományos kutatás, hanem az egyház látókörén is kívül esik. Sajátos módon a templompadokból éppen a középgeneráció hiányzik leginkább. Az emberek serdülőkoruk útkeresésében, illetve életük alkonyán fogékonyak leginkább a vallásos kérdésekre.<sup>408</sup> De mi történik e két időszak között az emberi vallásossággal? Harmadszor pedig az élettörténetkutatás szempontjából azért fontos ez a korcsoport, mert a jövőre orientáltság mellett megjelenik az embernek az a tapasztalata, hogy nemcsak jövő, hanem múltérzete is van.

Az emberi életciklusnak azért választottam ki egy szeletét, mert az interjúalanyok várhatóan hasonló életkérdésekkel és problémákkal küzdenek ebben az életszakaszban, illetve, hogy kirajzolódhasson, vallásosságuk (esetenként keresztyén hitük) mennyiben befolyásolta élettörténetüket, önértelmezésüket a világban.

### **5.1.1. Az interjúkészítés módszerei**

Az interjúkészítésben kétféle módszert alkalmaztam. Minden egyes interjúalannal két interjú készült. Az első az úgynevezett narratív interjú, mely három szakaszból áll. Az első szakasz lényegét tekintve az élettörténet szabad elbeszélése.<sup>409</sup> Az interjúkészítő egyetlen kérdést tesz fel, melyben arra kéri az interjúalanyt, hogy mesélje el élettörténetét a kezdetektől egészen a jelen napig. Miután az interjúalany időkorlát nélkül elmondta mindazt, amit fontosnak tart, következik a narratív interjú második, úgynevezett visszakérdezési fázisa. Ekkor az interjúkészítőnek lehetősége van az elhangzottakkal kapcsolatban egy pár kérdést feltenni: vagy azért, mert valamit esetleg nem pontosan értett meg, vagy pedig azért, mert a kutatásához fontos, hogy még egy-két információhoz jusson. A kérdések után következik a narratív interjú befejező szakasza, amikor is az interjúalanytól azt kérjük, hogy vonja meg

---

<sup>408</sup> Ezzel a témával már az 1900-as évek elején, Starbuck műveiben is találkozunk. vö: Starbuck, E. D., *The Psychology of Religion*, New York: The Walter Scott Publishing Co., 1911. 29kk

<sup>409</sup> Vö: Schütze, A., *Die Technik des Narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien - dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen*, Bielefeld: Universität Bielefeld, 1977. 1. vö: Bohnsack, R., *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*, Opladen: Leske + Budrich, 1993. 101.

eddigyi életének mérlegét. Miről is szolt a történet egésze? Ezzel tulajdonképpen arra kérjük az interjúalanyt, hogy egy absztrakt szinten definiálja önmagát.

Azért választottam ezt a módszert, mert ez a fajta kérdezési technika biztosítja a legnagyobb szabadságot az interjúalany számára. Hiszen arról beszélhet és abban a sorrendben, amit ő fontosnak tart. S ezáltal rajzolódhat ki előttünk igazán, hogy melyek azok a témák, amelyek az interjúalanyt leginkább foglalkoztatják, életvilágában, személyes identitásában melyek a kulcsfontosságú események, szereplők, problémák. A mitobiográfia feltérképezésében ennek döntő jelentősége van, hiszen nem minden interjúalanyt van meg a szó- és gondolati készlete ahhoz, hogy identitását a vallásosság szemszögéből értelmezze. A narratív interjú egyes esetekben éppen nem a kapcsolópontokat tárja elénk az egyes ember és a keresztyén közösség történetei között, hanem éppen ennek a hiányát, illetve azt, hogyha valaki nem kötődik vallásos közösséghez, és személyiségének nem központi kérdése az Istennel való kapcsolat, akkor melyek azok a témák, amelyek életét kitöltik, s melyek azok a kérdések, amikre a vallás is választ kínál ugyan, de ő másban találja meg feleletét.

A második interjú módszeréül a félig irányított interjúformát választottam.<sup>410</sup> Olyan kérdéseket állítottam össze, amelyek fokozatosan vezetik az interjúalanyt, az implicit vallás kérdéseitől az explicit vallásosság felé haladva.<sup>411</sup>

a, Az első kérdéskör az interjúalany életvilágát, mindennapi rutinjait hivatott feltérképezni: „Hogyan néz ki egy átlag napod? Hogyan néz ki egy átlag hét? Mi az, ami leginkább hiányozna egy napodból, ha kimaradna belőle?”.

b, A következő kérdések az élet rítusaira és a közösséghez tartozás formáira vonatkoznak: „Vannak-e a családokra jellemző rítusok? Hogyan ünneplitek például a Karácsonyt? Van-e olyan tevékenység, melyet másokkal közösen végzel?”.

c, A közösségi dimenzió utáni kérdések az egyéni élettörténet határélményeivel foglalkoznak: „Volt-e életedben kitörő örömben részed? Olyan események, melynek kapcsán szerencsésnek érezted magad? Volt-e olyan időszak a életednek, amikor nagyon szerencsétlennek érezted magad?”.

d, Ezután következnek az egyéni útkeresés, úttalálás és értékrendszer kérdései: „Hogyan küzdesz meg problémákkal? Hogyan hozod meg döntéseidet? Mi segít az orientálódásban? Milyen meggyőződés vezérel? Mit adnál át a következő generációnak?”.

---

<sup>410</sup> Vö: Flick, U., Kardorff, E., Steinke, I., *Qualitative Forschung - Ein Handbuch*, Reinbek: Rowohlt 2000. 99-105.

<sup>411</sup> Vö: Schnell, T., *Implizite Religiosität - Zur Psychologie des Lebenssinns*, Trier: Universität Trier, 2004. 46-55.



e, A következő kérdések az élet végességével, végső kérdéseivel kapcsolatban készítetik reflexióra az interjúalanyt: „Van-e olyan, amit hivatásodnak érzel életedre nézve? Szerinted van-e terv az ember életére nézve? Mi jut eszedbe a következő szavak hallatán: öregedés, halál? Ha valaki kívülről, mintegy felülről látja életedet, mit lát?”.

f, Az utolsó kérdések direkt módon kérdeznak rá az egyéni vallásosságra: „Mi jut eszedbe a következő szavak hallatán: Isten, vallás, egyház?”.<sup>412</sup>

A félig irányított interjú módszere lehetőséget ad az interjúalanyoknak arra, hogy aránylag szabadon asszociáljon a megadott témákban, viszont az interjúkészítő tudja vezetni az interjúalanyt a kutatás témáit érintő kérdésekben.

### 5.1.2. Az interjúalanyok kiválasztása

A vallásosság szempontjából hazánk sajátos helyzetben van a nyugati társadalmakhoz képest, hiszen a rendszerváltás előtt másfél-két generáció nőtt fel egyházi kötődés nélkül. Természetesen az utóbbi másfél évtizedben különböző csatornákon keresztül sokféle információ jutott el a társadalom azon rétegeihez is, akik egyházi szempontból gyökerüket veszítették, viszont az információk nem társultak személyes élményekkel, szociális kötődéssel. Dolgozatomhoz olyan társadalmi miliót kerestem, ahol feltehetőleg az egyházi vallásosság tradicionális formáival az emberek kevésbé találkoztak. Szociológiai felmérések szerint az egyházhoz kötődés a falvakban, illetve a fővárosban főképpen az értelmiség körében a magyar átlaghoz képest magasabb, viszont más városokban, és főképpen az iparban dolgozók körében ez alacsonyabb. Ezért esett a választásom egy ipari városra, melyet a szocialista rendszer hozott létre fél évszázaddal ezelőtt, az ország minden tájáról verbuválva munkásokat, elszakítva őket addigi családi kötődéseiktől, tradíciójuktól, gyökereiktől. Az interjúalanyok kiválasztásánál az úgynevezett „hóglyó módszert” alkalmaztam.<sup>413</sup> Ezen kvalitatív kutatásokban alkalmazott módszer szerint az interjúkészítő szociális kapcsolatok („az ismerősök ismerősei”) révén jut el az interjúalanyokhoz. Ezzel a módszerrel természetesen nem kapunk átfogó képet az adott társadalmi milióban élőkről, hiszen a kvalitatív elemzés korlátokat szab ennek az adatok mennyisége és azok egybevetetlensége miatt. Az a hat személy (4 férfi, 2 nő), akikkel összesen 12 interjú készült, természetesen nem mutatja be az

---

<sup>412</sup> A témaorientált elbeszélő-interjú módszerében a Német Evangélikus Egyház felméréseiben használt formulát alkalmaztam. EKD, *Quellen Religiöser Selbst & Weltdeutung - Die themenorientierten Erzählinterviews der dritten EKD- Erhebung der Kirchenmitgliedschaft*, Hannover: Studien- und Planungsgruppe der EKD, 1998. 9.

<sup>413</sup> Vö: Fuchs-Heinritz, W., *Biographische Forschung - Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005. 216kk

összes lehetséges viszonyulást az egyházhoz, valláshoz, Istenhez, viszont fellelhetünk bennük olyan mintázatokat, sémákat, gondolatrendszereket, amelyek nemcsak őrjük jellemzőek, hanem jelen vannak a szélesebb társadalmi környezetben is.<sup>414</sup> Az alábbi elemzések célja nem valami „új” felfedezése, hanem alapvetően illusztratív jellegű, alátámasztva egyrészt az előző fejezetekben leírtakat, másrészt bemutatva, hogy ebben a kis „merítésben” is mennyire sokféleképpen íródik az emberi mitobiográfia, mennyiféle kötődési pont lehet az egyéni élettörténet és a keresztyénség nagy elbeszélése között.

Azért is mutatom be egyen-egyenként az interjúalanyok történeteit, mert mindegyiket önmagában, saját rendszerében kell megértenünk.<sup>415</sup> A közvetlen egymással való egybevetés éppen e szemlélet miatt lehetetlen. Természetesen az élettörténetekben megjelenő mintázatok egymás mellé rendezése tanulságul szolgálhat, s levonhatunk belőle következtetéseket kutatásunk tárgyára nézve.

### 5.1.3. Az elemzés módszere

Az interjúkészítés célja, hogy fényt derítsünk arra, hogy a szekularizált miliőben élők világában hogyan jelennek meg egyházi és vallásos témák. Fontos ebben a vizsgálatban az, hogy az interjúalanyok szabadon asszociálhassanak, azért, hogy lehetőleg hű képét kapjuk gondolataiknak, illetve azoknak a sémáknak, melyek életterükben jelen vannak. A szubjektumnak nemcsak az adatok közlésében adunk teret, hanem a jelenségek értelmezésében is az ő véleményük, világlátásuk a mérvadó. Például amikor Ildikó, akinek formális kapcsolata vallásokkal vagy egyházzal nem volt, azt mondja, hogy minden este imádkozik (Ildikó II.46,14), akkor nem bocsátkozunk elemzésekbe afelől, hogy ez az imádság valójában kihez szól, hanem elfogadjuk, hogy az interjúalany számára, amit átél, az valóban imádság.

A hetvenes évek végétől többféle módszer látott napvilágot az élettörténeti elbeszélések elemzésére. Ezek közül az egyik legismertebb Oevermann objektív hermeneutikája<sup>416</sup>, illetve

---

<sup>414</sup> Az interjúalanyok adatainak védelmében, az anonimizálás szabályai szerint a dolgozatban az interjúalanyok és rokonaik nem igazi keresztnévükön szerepelnek.

<sup>415</sup> A Dasein analitikához hasonló módon igyekszem tiszteletben tartani az interjúalanyok szubjektív valóságát. vö: Sárkány P., Az egzisztenciális pszichoanalízis emberképe, *Pro Philosophia* 46., 2006. 47-54.

<sup>416</sup> Lásd: Oevermann, U., Allert, T., Konau, E., Krambeck, J., Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“, in Zedler, H. (Hg.), *Aspekte qualitativer Sozialforschung - Studien zu Aktionsforschung, empirischer Hermeneutik und reflexiver Sozialtechnologie*, Opladen, 1983. 95-123. vö: Oevermann, U., Ein Modell der Struktur von Religiosität - Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), *Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 27-102.

az erre épülő szekvencia analízis<sup>417</sup>. Részben ezekre az elméletekre támaszkodom, viszont az elemzés módszere kiegészül Schütze, illetve Bohnsack narratív analízisével.<sup>418</sup> Az objektív hermeneutika elsődleges érdeklődése nem az egyén által közölt ok-okozati összefüggések felvázolása, hanem sokkal inkább az úgynevezett látens értelmi struktúrák feltérképezése. Mik azok a magyarázatok, történeti szálak, mi az a mítosz, mely az ember cselekedetei mögött meghúzódik? Mi az az irányultság, mely kiolvasható a sorok között, mely akár az élettörténet írójának kimondott szándékaitól is független lehet? Elemzésünk közelebb áll a Schütze-féle analízishez, melyben a mitobiográfiához kapcsolódó élettémákat keressük.<sup>419</sup> Az élettörténetben vannak olyan központi témák, amelyek mintegy „maguk köré gyűjtik” a tapasztalati tartalmakat, egy-egy számunkra fontos téma életre hív a múltban megtörtént eseményeket, illetve új összefüggésben láttat korábbi cselekedeteket, eseményeket.<sup>420</sup> Az elemzés első lépésben az interjúalanyok élettörténeteinek vázát mutatja be: melyek azok a fő események, melyek meghatározóak identitásképzésük szempontjából, mi szerint tagolják a történetet, mennyire jelenik meg történetükben a társadalmi meghatározottság. Az elemzés következő szintje már közvetlenül a valláshoz kapcsolódó élettémák feltérképezéséből áll. Ez nem elemzés a szó klasszikus értelmében, hanem sokkal közelebb áll ahhoz, amit szerkesztésnek nevezünk.<sup>421</sup> Mivel az interjúk menete relatív szabadságot adott az interjúalanyok számára, ezért nagyon sok információ hangzott el, melyek közvetlenül nem kapcsolódnak témánkhoz. Egyértelmű, minden kutatási területre alkalmazható módszer nincs az élettörténetkutatásban és ez különösen is igaz a mitobiográfiára, hiszen a legtöbb esetben az csak apróbb részletekből rakható össze.<sup>422</sup> Az elemzés célja, hogy a vallással kapcsolatos

---

<sup>417</sup> Vö: Schöll, A., Fischer, D., Deutungsmuster und Sinnbildung - Ein sequenzanalytischer Zugang nach der "objektiven Hermeneutik", in Adam, G., Gossman, K. (Hg.), *Religion in der Lebensgeschichte - Interpretative Zugänge am Beispiel der Margaret E.*, Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 1993. 19-49.

<sup>418</sup> Lásd: Bohnsack, R., *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*, Opladen: Leske + Budrich, 1993 91-107. vö: Lucius-Hoene, G., Deppermann, A., *Rekonstruktion narrativer Identität - Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, Opladen: Leske, 2002. 177-195.; Flick, U., Kardorff, E., Steinke, I., *Qualitative Forschung - Ein Handbuch*, Reinbek: Rowohlt 2000. 218-238. Fuchs-Heinritz, W., *Biographische Forschung - Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005. 297-331. Riessman, C. K., *Narrative Analysis*, Newbury Park, London, New Delhi: SAGE Publications, 1993. 60-64. Marotzki, W., *Forschungsmethoden und methodologie*, in Heinz-Hermann, K., Marotzki, W. (Hg.), *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, Opladen: Leske + Budrich, 1999. 110-133.

<sup>419</sup> Vö: EKD, *Quellen Religiöser Selbst & Weltdeutung - Die themenorientierten Erzählinterviews der dritten EKD- Erhebung der Kirchenmitgliedschaft* Hannover: Studien- und Planungsgruppe der EKD, 1998.19-24.

<sup>420</sup> Vö: Schütze, F., *Biographieforschung und narrative Interview*, *Neue Praxis* 3, 1983. 283-293. 287.

<sup>421</sup> Ez a Rosenthal-féle módszer nem stilizál, nem jelzi az elhallgatásokat, szüneteket, stb., hanem elsősorban a narratív struktúrákat kívánja felfedni. lásd: Rosenthal, G., *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte - Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 39kk vö: Körösi, Z., Molnár, A., *Titokkal a lelkemben életem*, Budapest: 1956-os Intézet, 2000.49kk

<sup>422</sup> Vö: Fuchs-Heinritz, W., *Biographische Forschung - Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005. 298. vö: Schulze, T., *Erziehungswissenschaftliche*

információkat mozaikszerűen összerendezve kirajzolódjanak az interjúalany mythobiográfiájának főbb vonásai, melyek azok az állomások, fordulópontok, változások, életesemények és találkozások, amelyek befolyásolták az interjúalanyokat életviláguk és életszemléletük vallásos aspektusainak kialakulásában.

Az elemzés utolsó szintje Glasser és Strauss „Grounded Theory”-ja nyomán az interjúk szövegéből próbál következtetéseket levonni.<sup>423</sup> Tehát nem már meglévő elméletek sablonja szerint értékeli az elhangzottakat, hanem az interjúalanyok saját elméletein, életfilozófiáján alapulva, azokat egy közös, absztrakt szinten próbálja értékelni. A cél tehát az, hogy az interjúalany életvilágát rekonstruáljuk, ugyanis a személyes mítosz nem analizálható, hanem a történet maga, egésze tükrözi énképüket.<sup>424</sup>

#### 5.1.4. Értékelési szempontok

Manuel Castells úgy írja le korunk társadalmát, mint hálózatok rendszerét.<sup>425</sup> Ezek szerint nemcsak az ember környezete, hanem narratív identitása is úgy jelenik meg, mint témák hálózata, melybe újabb elemek illeszthetők. Az emberek kommunikációs hálózatok részei, melyek folyamatos interakcióban, kölcsönhatásban vannak egymással: “Az identitás már nem egy közös világból, vagy egy ideológiai, erkölcsi normarendszerekből táplálkozik, hanem az egyes ember dialógikus világ-tapasztalásából, amely csak konkrét lehet.”<sup>426</sup> Az előző fejezetekben szó volt már arról, hogy a társadalom hálózatosan épül fel, az élettörténeteket vizsgálva azonban látnunk kell, hogy nemcsak az egyes személy kapcsolódik sok-sok szállal környezetéhez, hanem identitása is mint egy hálózat épül fel. A sok-sok életesemény megannyi szállal kötődhet más eseményekhez, viszont vannak olyan központi témák, részidentitások, melyek rendező elvként segítik a sokféle esemény megértését és rendszerezését. Amikor valaki élettörténetét egy megadott szempont alapján valamely részidentitása felől meséli el, ez nem történhet csak tisztán az ahhoz az „identitásrészhez tartozó” események felsorolásával, a többi részidentitáshoz tartozó életesemények említése

---

Biographieforschung - Anfänge, Fortschritte, Ausblicke, in Heinz-Hermann, K., Marotzki, W. (Hg.), *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, Opladen: Leske + Budrich, 1999. 33-55. 49.

<sup>423</sup> Lásd: Glaser, B., Strauss, A.: *Grounded Theory*. Bern: Huber, 1998. 29-46. vö: Strauss, A., Corbin, J., *Grounded Theory Methodology - An Overview*, in Denzin, N., Lincoln, Y. (Hg.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks: SAGE Publications, 1994. 273-285. 282-283.

<sup>424</sup> Vö: Biehl, P., *Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik*, in Grözinger, A., Luther, H. (Hg.), *Religion und Biographie - Perspektiven zur gelebten Religion*, München: Chr. Kaiser, 1987. 272-296. 285. vö: Schnell, T., *Implizite Religiosität - Zur Psychologie des Lebenssinns*, Trier: Universität Trier, 2004. 27.

<sup>425</sup> Lásd: Castells, M., *The Power of Identity - The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. 3*, Oxford: Blackwell, 1997. 9.

<sup>426</sup> Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitzscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., *Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg: Rowohlt, 1999. 99.

nélkül. Életünk eseményeivel narratív identitásunk hálózata is folyamatosan bővül, de az értelmezések, sémarendszerek, forгатókönyvek és központi témák segítségével ezek valamelyest rendeződnek, „helyükre kerülnek” életünkben. Az interjúk elemzésénél Heiner Keupp identitásmodelljét vettem alapul, mivel ez a modell jól kifejezi azt, hogy a szituatív életesemények hogyan rendeződnek életünk központi témái, részidentitásai által, illetve hogyan emelődnek egy még absztraktabb szintre, melyből összeáll az úgynevezett élettörténeti magtörténet és identitásunk érzete, illetve megjelenik benne az a központi gondolati szál, amelyre élettörténetünket felfűzzük.<sup>427</sup>

## 5.2. Elemzések

### 5.2.1. Szabolcs története

Szabolcs 40 éves, adóellenőrként dolgozik a lakhelyétől ötven kilométerre levő megyeszékhelyen. Szüleit egymás után, hirtelen veszítette el, három éve nős, egyelőre gyermektelen.

Gyermekkorát a városban töltötte: „kulcsos gyerek voltam” – mondja magáról. Nagyon szerette a társaságot, gyerekkorához bandázás és csínytevések kapcsolódnak. Szoros kapcsolata volt szüleivel, kötődött otthonához, sem az általános-, sem a középiskola nem volt messzebb 200 méternél lakásától. Gyerekkorának központi élménye a KISZ tagság, elsősorban a táborozások és a kirándulások teszik ezt az időszakot emlékezetessé. Életében hízásra hajlamos lévén, többször próbálkozott a sporttal, de miután három alkalommal kifordult a térde, nem vált aktív sportolóvá. A középiskola elvégzése után nem tanult tovább, hanem abban az óragyárban kezdett el dolgozni, ahol édesanyja és nővére is dolgozott. Az óragyári munka után a kötelező katonai szolgálat következett, majd pedig pénzügyőrként dolgozott a városban. 28 éves korában veszítette el édesanyját s nem sokra rá váratlanul veszítette el édesapját is. 2003-ban átszervezések révén elveszítette munkahelyét. Feleségével társkereső hirdetés útján ismerkedett meg. 37 évesen nősült, munkát kapott a városban, viszont onnan a jobb fizetés miatt vállalta a napi 3 óra ingázást a közeli városba. Élettörténetében központi helyet foglal el a közösségekhez való kötődés, a szülői ház, a barátok, az új család alapítása.

---

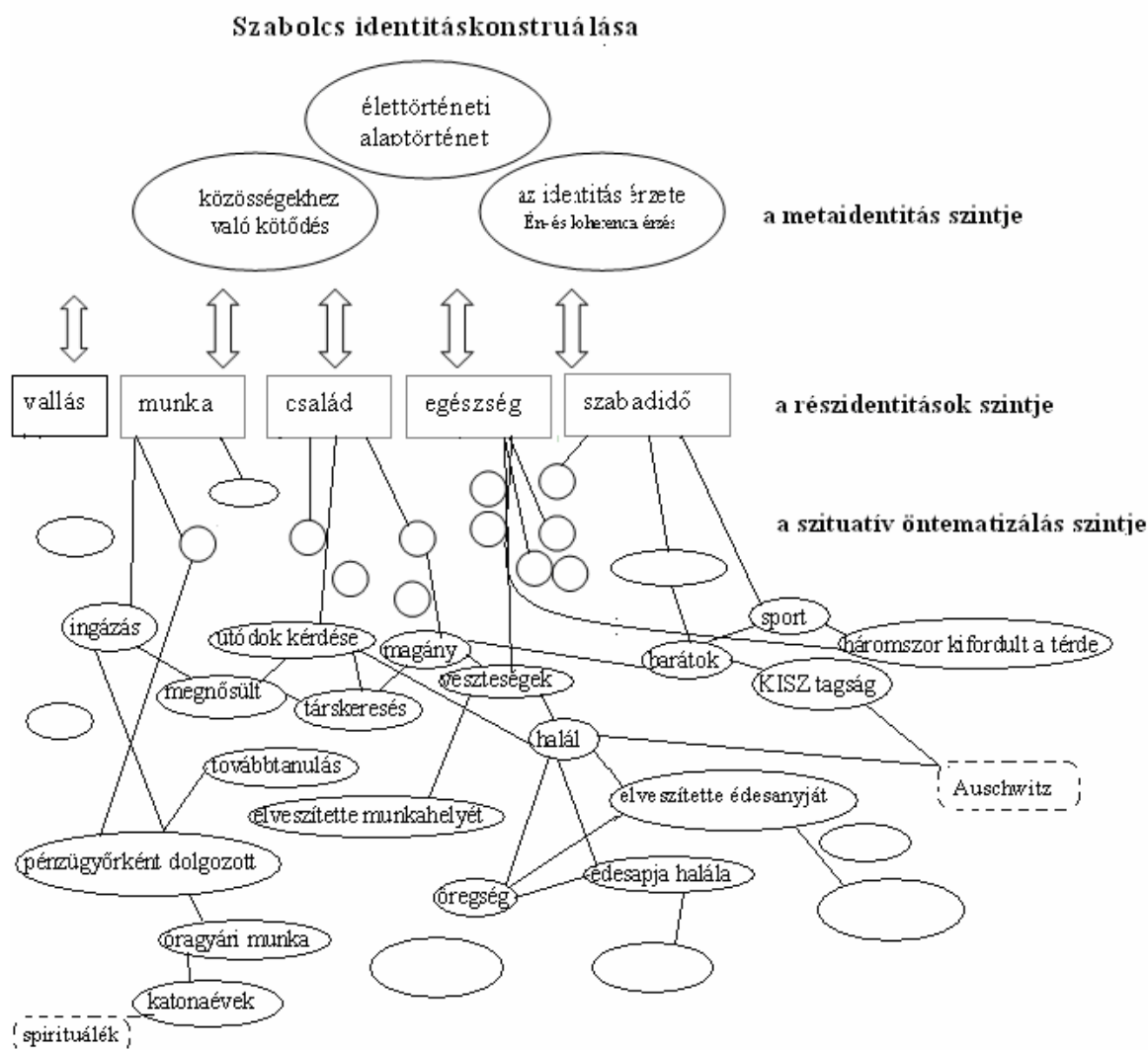
<sup>427</sup> Vö: Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitzscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., *Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg: Rowohlt, 1999. 217.

### 5.2.1.1. Az élet végső kérdései vallásos magyarázatkeresés nélkül

A világnézetek kapcsán Szabolcs fontosnak tartotta megemlíteni a KISZ tagságot. Középiskolában KISZ titkár lett, az iskolai KISZ bizottság tagja volt. Munkája leginkább táborszervezésből állt. Az egyik Lengyelországi KISZ-es tábor alkalmával eljutott az auschwitzi koncentrációs táborba. Erről vallja: „Lelkileg komoly hatást gyakorolt rám.” (I.57,00) „A mostani világ úgy tekint rá, hogy szégyellnivaló volt, hogyha valaki KISZ tag volt. Én pozitívumként éltem meg. Imádtam táborokba járni.” (I.14,55) Érdekes módon a világnézet kapcsán említi a bélyeggyűjtést is. Iskolásként filoterista vetélkedőkre járt. „Világnézetét és tudását is támogatta az embernek.” (I.15,36) A közösséghez tartozás, a másokkal szerzett közös élmények központi jelentőségűek Szabolcs élettörténetének leírásában. A gyerekkori bandázás, a különböző kirándulások, katonaevek, kézilabdázás, illetve később a barátok, szociális kapcsolatok úgy jelennek meg, mint amelyek az identitás kohézióját adják. A vallással azonban nagyon kevés ponton találkozik az élettörténete, fiatal korából talán csak a katonaságban találkozott vallásos témákkal, amikor ugyanis a katonatársaival egy Ki mit tud?-on indult, amelyen spirituálékat énekeltek, s ez volt az ő „kulturális missziójuk.”(I.36,09) Bár háromszor kifordult a térde élete során, az ezzel járó nehézségek és műtét nem okoz olyan traumát, mely miatt feltenné az élet végső kérdéseit. A kórházi időről is azt tartja fontosnak megemlíteni, hogy érdekes emberekkel találkozott, de nem keresi szenvedéseinek mélyebb okát. Azok között az érdekes emberek között, akiről mesél, vannak az úgynevezett „megszállottak”. „Az ilyen embereket, akik kicsit mást csináltak mint én, felnéztem rájuk.” (I.2.06,02) Életének egyik legmegrendítőbb eseménye az, amikor elveszíti édesanyját. „Egy hétig magamba zárkóztam, s ez az egy hét nekem nagyon szörnyű volt.” (I.2.14,41) Ez alatt az egy hét alatt 4-5 kilót fogyott, s azután beletemetkezett a munkába, illetve igyekezett fájdalmát kibeszélni magából. Pár évvel később elveszítette édesapját is, s nagyon magányosnak érezte magát. „Szüleim elvesztése, azok a legrosszabb pillanatai életemnek.” (II.15,16) Három és fél évvel ezelőtt pedig munkahelyét is elveszítette. „Rohadt egyedül voltam. Kicsit olyan érzés volt, hogy kicsúszik az ember lába alól a talaj.” (I.2.34,16) „Nagyon le voltam törve, hogy nincs szükség a munkámra. Nagyon meg se magyarázták, hogy mért. De mért pont én? Ez olyan megmagyarázhatatlan, rossz érzés.” (II.17,13) Életének kérdéseire azonban nem keresett vallásos magyarázatokat. Ebben az esetben tehát nemcsak arról van szó, hogy hiányozna az a szókészlet, mellyel feltehetné vallásos módon az élet végső kérdéseit, hanem életvilágában alig vannak jelen vallásos témák.

Azzal kapcsolatban, hogy van-e terv az ember életére nézve, Szabolcs a következőt mondja: „Nem nagyon hiszek benne. Úgy hiszem, hogy volt már olyan szituáció, amikor gondoltam rá. Amikor az ember ilyen különleges balesetet hall, mely egy kicsit véletlenszerű, akkor gondolkodik ilyenén, de egyébként nem.” (II.34,48) „Amikor (egyik közeli faluban) árkot ástak, rádőlt a föld az egyik emberre. Az ember belegondol, hogy ennyi erővel maga is ott lehetett volna. Ennyi erővel rám is dőlhetne.” (II.35,38) „Az ember minden vágya, hogy felnevelje gyermekeit és minél tovább éljen.” (II.39,11) „Rossz belegondolni, hogy elkopik az ember.” (II.42,10) „A tudat határozza meg a létet. A tudatba benne van, hogy fél tőle (a haláltól). Aki ezt tagadja, csak magát csapja be...Fél tőle az is, még az is, aki hisz benne (a feltámadásban).” (II.39,29) „Inkább úgy szeretnék elmenni (meghalni), mint ők (szülei). Ha az ember nem tud magáról, annak semmi értelme nincs.” (II.44.01) „Nem nagyon hiszek Istenben, de néhány dolog elgondolkoztat. A sors, oda lehetne kötni Istent is a dologhoz, akár azt is lehetne hinni. Nem tudom megmagyarázni mért nem, csak valahogy kimaradt az életemből. Aki látja szüleinél az hisz, aki meg nem, az nem.” (II.46,54) „Ha valaki hisz bizonyos dolgokban, s bizonyos dolgokban nem, ezt hülyeségnek tartom... Én nem hiszek benne.” (II.48,39) „Nincsenek túl nagy tapasztalataim (az egyházzal kapcsolatban). Nem akarom megszólalni...amit a történelem tanulmányaimból felcsipegettem a katolikusokról, ha azt venném alapul, nem lennék jó véleménnyel róla. De szerintem nem erről szól.” (II.49,19) „Sok embernek a vallás olyan mint egy pszichológus. A bajaira ad választ. Biztos hülyén hangzik, meg hogy teljesen másról szól, de én ehhez hasonlítanám. Sok embernek kell, hogy valamibe kapaszkodjon.” (II.51,28)

## 5.2.1.2. Értékelés



Ahogy az ábrán is látható, Szabolcs identitása szempontjából a vallás nem meghatározó tényező. Élettörténetében a valláshoz köthető témákkal csak szigetszerűen találkozunk (Auschwitz, spirituálék) viszont ezek sem jelennek meg kimondottan vallásos tartalmakkal. A spirituálék sokkal inkább mint kulturális élmény jelennek meg emlékeiben, a halál, az élet végeességének kérdése, az utódok kérdése, az egyedüllet és magány olyan határhelyzetei életének, melyből kiutat keres, de válaszai nem a valláshoz, hanem az emberi közösségekhez való tartozás dimenziójában fogalmazódnak meg. Szabolcs esetében a mitobiográfia nem töltődik meg kimondottan vallásos tartalommal, hiszen ezek a témák csak a szituatív öntematizálás szintjén jelentkeznek.



### **5.2.2. Ildikó története**

Ildikó 37 éves pedagógus, egy városi gimnáziumban tanít német nyelvet és testnevelést. Férjezett, két gyermek édesanyja.

Második gyermekként született, két évvel idősebb bátyja fontos szerepet töltött be eddigi életében, hiszen ő az, akire egyrészt gyermekkorában felnézett, másrészt vele rivalizált. Az általános iskolát az egyik helyi iskolában járta ki, az alsó tagozatos éveire úgy emlékszik mint egy jó időszakra, mely utána elromlott, mivel több rossz tanuló és intézetis gyerek is jött az osztályba. A sport szeretete miatt járt testnevelés tagozatos gimnáziumba. A középiskolából az egyik legmeghatározóbb élmény maga az érettségi volt. A „hárpia töri tanárnak” köszönhetően nem úgy sikerült az érettségi, mint ahogy szeretete volna, viszont a felvételi a Szegedi Tanárképző Főiskola testnevelés-orosz szakára elsőre sikerült. A főiskolai évek alatt kijutott a Szovjetunióba fél évre. Bár államvizsgálója jól sikerült, a rendszerváltás következtében az orosz nyelvtanárokra egyre kevesebb szükség volt, ezért a család kapcsolatai révén Ildikó egy évre kiment Németországba nyelvet tanulni. Hazatérve Magyarországra több iskolában tanított testnevelést, illetve edzőként dolgozott. 28 évesen ment férjhez egy profi kézilabda játékoshoz. Egy év múlva megszületett első, két év múlva pedig második fiúgyermekük. Ezek alatt az évek alatt az Eötvös Loránt Tudományegyetemre jár német nyelvi átképzésre, ahol egyetemi diplomát szerez. Ennek köszönhetően 2001-ben állást kap a helyi gimnáziumban mint német-testnevelés tanár. Saját beszámolója alapján élettémái leginkább a családdhoz, a gimnáziumhoz, tulajdonképpen a gyermekneveléshez kapcsolódnak.

#### **5.2.2.1. A sport és a vallás kapcsolata**

Ildikó élettörténetében központi szervező erő a sport szeretete. Egész életében vissza-visszatér a sport, illetve a sport által nyert közösséghez való viszony. A sport által jutott bizonyos közösségélményekhez, utazásélményekhez, sőt, gyermekkori álma is a sporthoz kötődik. Már általános iskola első osztályában megtanult úszni, versenyeken indult, negyedik helyezést ért el az egyik városi versenyen mellúszásban és az első nyolc között volt pillangóúszásban. A felső tagozatban egyik tanárának biztatására kezdett el kézilabdázni. Serdülőkori nagy álma, hogy egyszer MB1-es játékos lehessen, s többek között ezért is ment testnevelés tagozatos gimnáziumba. A főiskolán MB2-es csapatban játszott, majdnem minden hétvégén versenyekre járt. Amikor Németországba ment dolgozni, ott is talált alkalmat, hogy kézilabdázzon, a helyi csapat nagyon sokat jelentett számára: „ha nincsenek ott, akkor lehet,

hogy nem bírom ki az egy évet.” A kézilabdacsapatban szerzett barátaival együtt ünnepelték egymás születésnapjait, együtt mentek síelni, s amikor Ildikó otthagyta első munkahelyét, próbáltak segíteni új munkát keresni. Ez alatt az év alatt szervezte meg, hogy amikor szegedi csapattársak Hollandiába utaztak, megálltak Németországban, abban a kisvárosban, ahol ő is játszott, hogy egy edzőmeccset játszanak a helyiekkel. Magyarországra hazatérve a testnevelő tanárság mellett kézilabdaedzőként is dolgozott, s férjét is a kézilabdás miliőben ismerte meg. Ma már kevesebb ideje van sportolni munkája mellett, az utóbbi időben mégis elkezdett fitness-szalomba járni, de sajnos itt már nincs lehetőség az emberi kapcsolatok olyan mély megélésére, mint korábban. A sport szeretetét gyermekeinek is próbálja átadni, nagyobbik fiának „a foci a mindene” és „legutóbb megnyerte a futóversenyt, nagyon büszkék vagyunk rá.” Az első sportedzőjével a mai napig tartja a kapcsolatot, ünnepekkor lapot küld neki, illetve barátai is ebből a körből vannak. Tanárként és anyaként a sport mellett az iskola és a munka nagyon fontos az életében. Arra a kérdésre, hogy miről szólt az eltelt 37 év így válaszolt: „tanulásról szólt és a sportról is szólt”. Ildikó nem vallásos környezetben nevelkedett, a sport azonban több olyan funkciót is betöltött életében, amely ugyan nem felel meg a vallásnak, mégis vannak olyan témák, amelyek e két terület, ahol a sport a vallásban is megjelenő funkcióval bír. Az egyik a közösségteremtő, illetve a közösségbe integráló funkció. Hiszen az a sport, amelyet Ildikó is űzött, csapatjátékhoz kötött, az iskolai és családi életén kívül a sporthoz kötődnek emberi kapcsolatai, barátságai, szerelme. Itt talált személyes példákat, egyik edzőjéről külön kiemeli, hogy példaképnek tekinti az életére nézve. Itt talál csoportidentitást és közösségi élményeket, hiszen a sport révén tudott utazni már a rendszerváltás előtt is így jutott el Svédországba, Szlovákiába, a sport révén ült először repülőn, de a sport élményszerűségét jelentik maguk az edzések és versenyek is. Rítus, hiszen a héten meghatározott időpontokban jöttek létre a közös találkozások és az együttes játék.<sup>428</sup> A közös játék segít kilépni a hétköznapi megszokott rutinjából, melyben meghatározott játékszabályok szerint sajátos célok fogalmazódnak meg, s létrejön egy játéktér, a racionális világból való kilépés lehetősége. A sport miliője meghatározza az emberi kapcsolatok körét, de ezen túl célokat, illetve programot is ad az ember életének, a rutinszerű találkozások, a különböző versenyek, személyes ambíciók, illetve egy-egy közösség nagyra törő vágyainak is keretet biztosít. Természetesen emellett, hogy a sportnak vallásos funkciói is vannak, másról

---

<sup>428</sup> Lásd: Daiber, K.-F., *Religion in Kirche und Gesellschaft - Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 189-202. vö: Gräb, W., *Sinn fürs Unendliche - Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlaghaus, 2002.; Preul, R., *So wahr mir Gott helfe! - Religion in der modernen Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

szól, mint maga a vallás, hiszen a sport egy részidentitás. Igaz ugyan hogy a vallást is egy adott miliőben éljük meg, mégis egy egész kozmoszt biztosít a maga transzcendenciájával és az életnek a végső kérdések felől való értelmezésével.

#### 5.2.2.2. A vallásos platóélmény

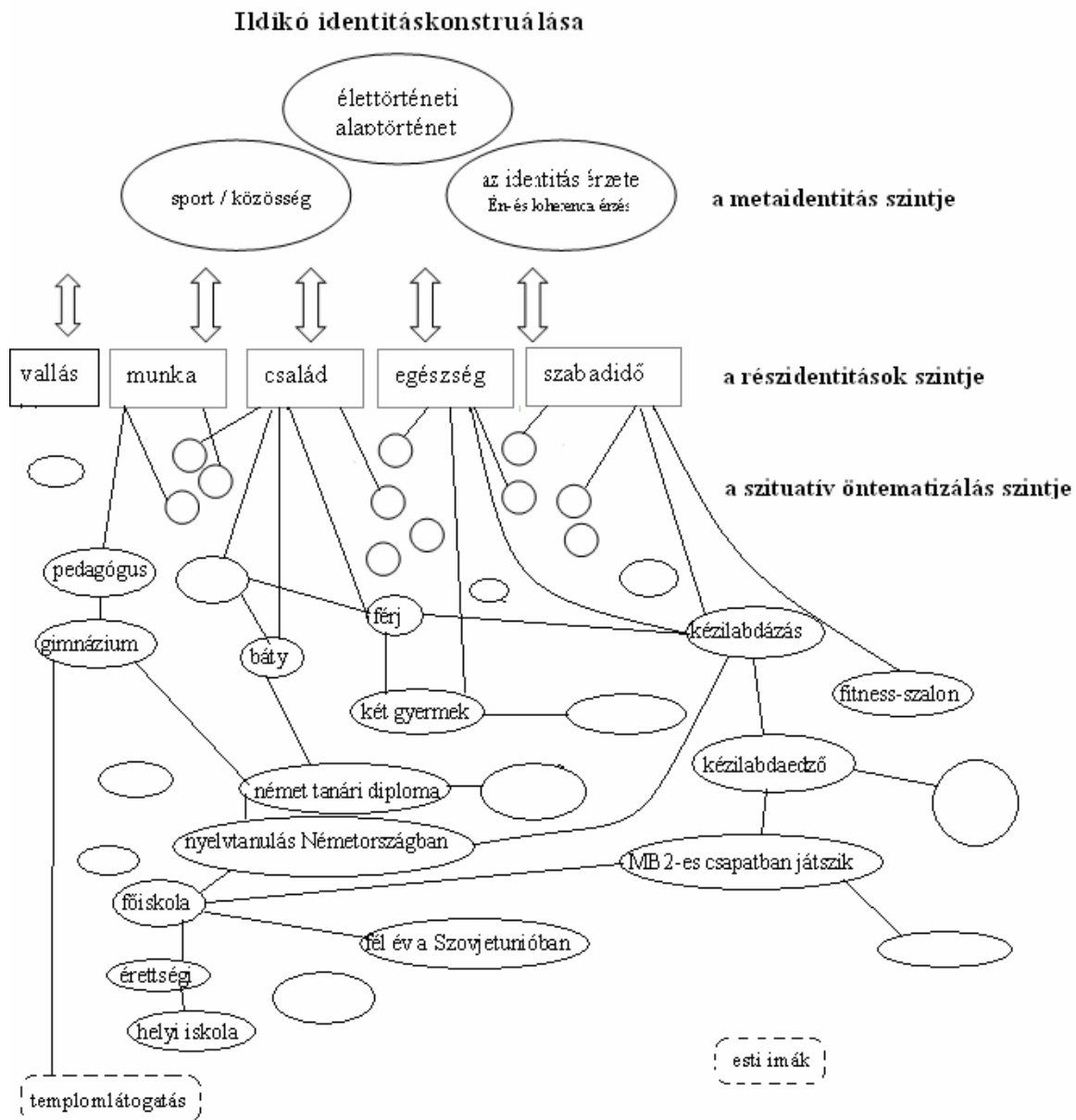
Bár Ildikó vallásosságával explicit módon is találkozhatunk, amikor arról számol be, hogy esténként szokott imádkozni, túlnyomórészt az ő vallásossága implicit módon érvényesül, életvilágában ugyanis nincsen jelen a vallás intézményesült formája. Élete során csak ritkán találkozott a vallásos miliővel, például osztálykirándulások alkalmával látogatott meg templomokat. Elképzelése szerint a vallásos emberek talán „tisztábbak” mint mások, de ugyanakkor nem biztos ebben. A vallásos kérdésfeltevés hiányzik mindennapjaiból, melynek egyik oka az a társadalmi környezet, amiben felnőtt, másrészt az az élethelyzet, amiben él. Az emberi vallásosság szempontjából az emberi élet harmadik évtizede egyfajta „csendes utazáshoz” hasonlítható.<sup>429</sup> Fejlődéslélektani szempontból ugyanis ez az az életszakasz, amikor az emberek leginkább el vannak foglalva identitásprojektjeikkel: karrierépítés, családalapítás, házépítés, utazás stb.<sup>430</sup> Ha valamely életesemény, súlyos veszteség ki nem mozdítja az embert élete megszokott rutinjából, tervei megvalósításának menetéből, akkor valóban elképzelhető, hogy akár hosszabb ideig nem tesznek fel önmaguknak az élet végességét és behatároltságát, értelmét érintő kérdéseket.

---

<sup>429</sup> Vö: Nipkow, K. E., *Erwachsenwerden ohne Gott? - Gotteserfahrung im Lebenslauf* 5 ed., Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1997. 98.

<sup>430</sup> Vö: Nittel, D., *Das Erwachsenenleben aus der Sicht der Biographieforschung*, in Heinz-Hermann, K., Marotzki, W. (Hg.), *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, Opladen: Leske + Budrich, 1999. 302-323. 308-310.

### 5.2.2.3. Értékelés



Ildikó esetében explicit vallásos témákkal csak a szituatív öntematizálás szintjén találkozunk, viszont a részidentitások között a sporthoz való kötődés hordoz vallásos elemeket. Szóhasználatában nem, de gondolatvilágában mégis találunk vallásos, spirituális elemet, amikor arra utal, hogy esténként szokott imádkozni, viszont ez az egész élettörténeti elbeszélésében nem jelenik meg mint integráns rész, nem ad magyarázatot és nem is értékeli, hogy mit jelent számára az esti imádság.

### 5.2.3. Zoltán története

Zoltán 30 éves, három műszakban dolgozik egy lakhelyétől ötven kilométerre lévő városban. Nős, három gyermeket nevel, felesége előző kapcsolatából származó 15 és 12 éves fiúkat, illetve 8 éves közös gyermeküket.

Zoltán gyermekkorára úgy emlékszik vissza, mint amiben nagyszüleinek nagyon fontos szerep jutott. Bár nagyapja nem „vér szerinti” volt, mégis sok élmény köti hozzá, közös utazásaihoz. Szüleire kevésbé jó érzéssel tekint vissza: „ők nem vitték semmire, s amit elértem azt nem teljesen nekik köszönhetem.” (I. 4,07) Zoltán életrajzában kulcsszerepet játszik az iskola, élettörténetét s gyermekeinek életét is e szerint építi fel. Zoltán jó tanuló volt, szeretett olvasni, tehetséges volt történelemből, ugyanakkor magába zárkozó gyerek volt, akit óvodás kora óta csúfoltak kövérsége miatt. A középiskolára szívesen emlékszik vissza, ott ugyanis sokat sportolt, már nem volt kövér, illetve iskolai eredményei is jók voltak. Az érettségi után az ELTE történelem szakára felvételizett, de egy pont híján nem vették fel, s ezért besorozták katonának. Ebben az időben ismerkedett meg feleségével, akivel 18 évesen házasságot kötött, emiatt szüleivel nagyon megromlott a kapcsolata: „18 évesen kilöködtem és bekerültem az új családomba.”(I. 36,52) Aránylag fiatalon családfenntartóvá vált, három műszakban kezdett el dolgozni a megyeszékhelyen, ami napi három órás utazást jelent. Rövidesen megszületett kisfia, az évek alatt elkezdett egy pénzügyi iskolát, amit nem fejezett be, majd kohómérnöki tanulmányokba fogott, melyet két év után hagyott ott. Most levelező tagozaton közgazdásznak tanul egy kétszáz kilométerre levő városban. Élettörténetét leginkább a szűkebb társadalmi kapcsolatok, illetve a tanulás, a gyermekek taníttatása köré szervezi. Saját bevallása szerint nincs is ideje semmi másra. Barátságait, más típusú emberi kapcsolatait éppen életritmusa miatt nagyon nehéz ápolnia, hiszen minden héten más beosztás szerint él. Már több mint tíz éve három műszakban dolgozik, s napjából legalább három órát elvesz a hol busszal, hol pedig vonattal történő ingázás. A délutáni műszakból például csak átszállással tud hazajutni, körülbelül hajnali 1 órára ér haza, akkor vacsorázik meg, tévézik vagy egy kicsit internetezik. Hajnali fél 3 körül fekszik le, reggel viszont elindul a családi élet, a család többi tagja megy iskolába, munkahelyre. Mivel életvitele kevés emberi kapcsolat fenntartására ad lehetőséget, talán ezért is hatványozottan fontos számára meglévő kapcsolatainak minősége. Történetét éppen az emberi kapcsolatok, a valahova tartozás szempontjából írja le. Élettörténetét a nagyszülőkkel való szorosabb kapcsolattal kezdi, melynek ellentétéként megjelenik a szülők kevésbé összetartó családmodellje: „Nem úgy működött a család, mint ahogy le van írva, mint a nagykönyvben.” (I. 30,58) Nősülése folytán a szülői házzal

megszakadt kapcsolat, amelyről egy évtized után is így vall: „Hogy mi a különleges nap számomra? Ha felhívnak szüleim, vagy ne adj Isten a húgom (...) Ugyanígy fel se hívnak, na ez fáj. Eltemettem magamban, nem érdekel.” (I, 32.30)

### 5.2.3.1. Az egyházi kötődés és a „barkácsolt hit”<sup>431</sup>

Hogyha Zoltán életszemléletét, illetve szóhasználatát megvizsgáljuk, egy sajátos jelenséggel találkozunk. A vallásszociológiában használatos „egyházi módon hívő” kategóriának életvitelét tekintve Zoltán megfelel, hiszen amikor csak teheti, templomba jár családjával, étkezés előtt imádkoznak, Bibliát olvas. Viszont kiderül, hogy a templomlátogatók istenhite, vallásos elképzelései is széles skálán mozognak. Zoltán általános iskola felső tagozatában egyik tanárának hatására a tanár gyerekeivel kezdett el járni református hitoktatásra, majd később a gyülekezet ifjúsági csoportjába is bekapcsolódott. Sőt az általános iskola után szeretett volna a Sárospataki Református Gimnáziumba járni. A felvételizésről hazaúton egy negatív élmény érte: „A miskolci vasútállomáson a cigányok elvették a pénzem.” (I. 25,49) Végül nem vették fel ebbe a középiskolába, s idővel elmaradt az ifjúsági órákról is. „Nem emlékszem mér nem jártam, de nem jártam.” (I. 27,31) „Az újkori megvilágosodás” (I.27,45) később következett be az életében. Szavai szerint „a második, Istennel való találkozásom, hogy úgy mondjam a feleségemnek köszönhető”, akinek az édesanyja egyszer hirtelen rosszul lett. Anyósát bevitték a kórházba, azt mondták, hogy felesége nyugodtan hazamehet, de mire reggel visszament, hogy édesanyját meglátogassa, addigra ő már meghalt. Zoltán feleségében olyan mély nyomot hagyott, hogy nem tudott elköszönni édesanyjától, hogy ezt „nem biztos, hogy meg fogja magának bocsátani.” (I.1.01,16) „Onnan kezdve minden vasárnap jár templomba.” (I.1.04,10) Így kezdett el újra járni Zoltán is és a gyerekek is. Legnagyobbik fiukat református gimnáziumba írátták be, ahol Zoltán szerint válogatott gyerekek vannak, s nem „te köcsög, gyere már ide típusú gyerekek.” (I.1.06.09) A középső gyerek is jár hittanra, azért, mert „jobb, hogy ilyen helyre jár, talán megszelídül egyszer.” (I.1.05,25) Zoltán szerint az egyháznak van egy erkölcsi megtartó funkciója. Élettörténetében a vallás a szomszédal való konfliktus és évek óta tartó pereskedés kapcsán kerül felszínre: „nem jut eszembe Jób könyve, mert nem érzem magam bűnösnek”. (I.55,18) Hitsémáit tekintve kritikai reflexív módon értelmezi saját hitét felesége hitével szemben. „Hiszem azt, hogyha valaki hisz Istenben, hiszen Isten létezik, abban nem annyira, hogy Ő irányít mindent, az Klára abban hisz, én már nem annyira, nem mindig gondolom így.” (I. 1.43,36) De másképp látja saját

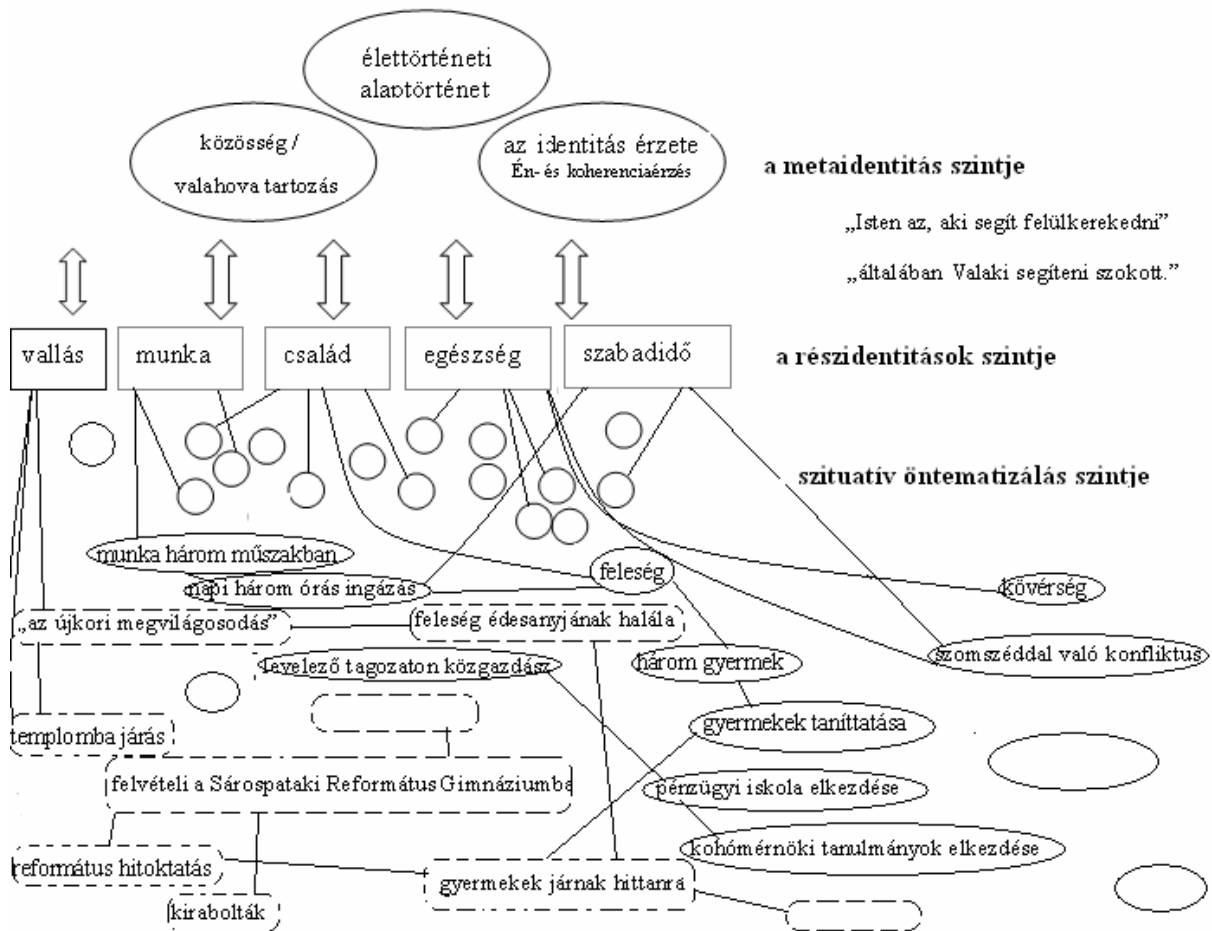
---

<sup>431</sup> Vö: Gabriel, K., *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 2000. 152-156.

hitét a közösség hitéhez viszonyítva is. „Nem hiszek abban, hogy két ember egymásnak teremtetett, tö-tö-tö-tö...” (I.1.34,18) „Sokan azt mondják, tehetségemet eltékozlom, utólag én is azt mondom, lehet így van, de hát nekem ez volt eleve elrendelve, sőt biztos. Ha újra kezdeném, ugyanazokat választanám. Utólag könnyű okosnak lenni. Előre gondolkodni, az nehéz.” (I.1.57,10) Zoltán életében két életszakaszban találkozott vallási milióval, ifjúságát azonban a vallási hatások nélkül töltötte. Az egyházban való létet és azon kívül lévő világot a következő módon egyesíti: „A sors keze és az eleve elrendelés szerintem ugyanaz. Van aki így, van aki úgy hívja. Nem hiszek a sorsban.” (II.1.01,00) Zoltán szóhasználatában sajátos módon van jelen az egyházi szóhasználat, illetve a nem keresztyén gondolatok. Jól megfér egymás mellett a sors gondolatának elutasítása és egyben elfogadása is. „Senki sem tudja, hogy hova sodorja őt az élet.” (I.1.24,09) A szóhasználat tehát nem alkot egy egységes koherens világszemléletet, hanem egy olyan életfelfogást, melyben a fő princípiumok meghatározóak ugyan, de a kisebb részletek akár ellentmondásba is kerülhetnek. „Én benn maradtam a rostán, lekopogva” (I.44,05) Isten tehát jelen van életvilágában, de nem úgy, mint aki mindenbe beleszól, hanem „Isten az, aki segít felülkerekedni” (I.1.34,18) „Abba hiszek, hogy Isten létezik, meg minden, viszont biztos, hogy Ő irányítja az embereket? Érted? Mer néha ilyen furcsaságok vannak.” (I.55,33) Életének megmagyarázhatatlan eseményei mögött látja az Isten munkáját. Amikor például munkahelyet talált, így írja le: „Biztos Isten keze is benne volt ebbe. De én akkor még nem úgy gondoltam” (I.42,10) Egy főiskolai vizsgáról pedig a következőt mondja: „Éreztem, hogy szerencsém lesz és hopp...” (II.32,02) „Úr Isten nekem holnap kell vizsgázni! És általában Valaki segíteni szokott.” (II.33,17) Döntéseiben a következő módon látja Isten szerepét: „Racionalista ember vagyok. Ha mindkettő lehetőség jó, akkor szoktam fohászkozni.” (II.35,07)

### 5.2.3.2. Értékelés

#### Zoltán identitáskonstruálása



Zoltán élettörténete több ponton is kapcsolódik a valláshoz, s nemcsak a szituatív öntematizálás szintjén, hanem életmagyarázatai között is szerepet kap a vallás, ezért Zoltán esetében a vallás már, mint részidentitás jelenik meg. Ezek a témák más részidentitásokhoz is kötődnek, megjelennek a családi kapcsolataiban, a saját gyermekkori történeteiben, illetve a tanulás és gyermekek taníttatása kérdéseiben is. Vannak olyan részidentitások, mint például az egészség és a munka, melyekhez azonban kevésbé kötődik a vallás.

### 5.2.4. Tamás története

Tamás 33 éves, az édesapja által alapított asztalosműhelyt vezeti, nős, egyelőre gyermektelen. Tamás a legkisebb gyermek a családban, bátyja kilenc és fél évvel idősebb volt nála, közepes skizofréniával született s 40 évesen, tavaly hunyt el. Édesapja nehéz gyermekkora, a szegénységtől való félelem miatt a következő magzatot szülei elvetették, viszont évekkel később mégis született egy lányuk, Tamás másfél évvel idősebb nővére. Tamást édesapja már



nem nagyon akarta, de utólag úgy látja, hogy jobb lett volna több gyermeket vállalni. Tamásnak bevallása szerint átlagos gyermekkorra volt, de a későbbi élettörténetét nézve fontosnak tartotta megemlíteni, hogy „írásviszamaradott voltam.” (I. 5,20) Gyermekkorában érte egy komolyabb baleset, egy autó gázolta el, fél arcáról lement a bőr, illetve eltört a bal keze. Jó tanulónak számított az általános iskolában, szülei ipari technikumba küldték, hogy szakmát tanuljon. Nővére révén eljutott egy szerzetesi közösségbe, később pedig a református gyülekezet ifjúságába kapcsolódott be. Az érettségi után egyszerre felvételizett teológiára és faipari mérnöknek. A teológiai felvételin szerinte igazságtalan módon két tárgyból is megbuktatták, de most úgy látja „hál Istennek nem kerültem oda” ( I. 14,08). A Soproni Egyetemre azonban felvették és fokozatosan távol került a gyülekezettől. Ebben az időben újabb súlyos baleset érte, térdét műtötték, de sajnos félrekezelték, négy hónapot töltött kórházban, s további hat hónapot kellett gyógytornára járnia. Az egyetem alatt és azóta is édesapja asztalosműhelyében dolgozik, közben elvégzett egy közgazdász kiegészítő szakot, s most már főnökként dolgozik az asztalosüzemben s három éve szakmunkásokat tanít be. Feleségével egy német tanfolyamon ismerkedett meg, akivel – mivel Tamás templomban szeretett volna esküdni, – meg kellett keresztelkednie, így került újra kapcsolatba az egyházal. Egyelőre gyermekük még nem született, viszont van egy magyar vizslájuk, aki sok törődést és odafigyelést igényel. A tragédiák, csalódások központi szerepet játszanak élettörténetének elmesélésében.

#### **5.2.4.1. Vallásos életszemlélet keresztyén közösség nélkül? Csalódás az egyházban**

Tamás nővérén keresztül jutott el általános iskolásként a cisztercita szerzetesek közé, különösen nagy hatással volt rá Vendel atya, aki imádkozó életű ember volt, hét nyelven beszélt és a gyerekekkel külön foglalkozott, nyelveket is tanított nekik. A vele való találkozás kapcsán írja: „Azt hiszem onnan indult el ez az egész pályafutás, ha lehet ezt így nevezni, a hívő pályafutásom.” (I.10,12) Tamás barátai révén a '90-es évek elején eljutott a református gyülekezet ifjúsági alkalmaira, ahova a kezdet kezdetén katolikusok is jártak. Tamás ott volt az ifjúsági csoport alakulásától kezdve és ez a csoport számára központi jelentőségűvé vált, innen volt a legtöbb barátja, illetve ő maga is fontos tagja volt a csoportnak. „Középiskolás koromban végig aktívan részt vettem mindenben.” (I.12,36) „Aztán jött a teológiai felvétel. Ott csalódtam az egész rendszerben. Fiatalon egész más kép élt bennem az egyházzal, mint amit most gondolok, most vélek.” (I.12,38) „Én másnak képzeltem. Hogy én voltam a hibás, vagy amik értek, nem tudom. Nem is igazán akarom tudni.” (I.13,11) Tamást a három napos

teológiai felvételin két tárgyból megbuktatták, de felvették a Soproni Egyetem Faipari Mérnöki Karára. Az ezt követő időszakról így vall: „Távol kerültem a gyülekezettől, nem nagyon jártam...eljártam néha templomba, de a főiskolán nehezen ment.” (I.14,40) A következő nagyobb csalódás az egyházban akkor érte, amikor térdével több műtéten esett át. Felépülésének időszakában két lány az ifjúsági közösségből ugyan meglátogatta, de mivel rendetlen volt a lakás, nem engedte be őket. Ezt követően soha senki nem nyitotta rá az ajtót a gyülekezetből: „akit barátnak hittem, mindenki eltűnt a környékemről. Annak ellenére, hogy a barátaim azok onnan voltak, a gyülekezetből. Ez nekem nagyon jó tanulság volt az emberekkel kapcsolatban.” (I.16,59) Részben a főiskolai évek alatt a baráti köre miatt, másrészt az egyházban való csalódás miatt hosszú évekig nem járt templomba, nem keresett keresztyén közösséget. „Volt egy 3-4 év, inkább 5-6 év amíg ez nagyon félreeső volt. Úgy bennem volt, de nem tulajdonítottam neki jelentőséget.” (I.22,53) Őt és fél évvel ezelőtt egy német nyelvtanfolyamon megismerkedett feleségével, s ehhez kapcsolódik a kapcsolatkeresése az egyházzal. „Az hozott változást, hogy a párom szeretne volna, hogy összeházasodjunk. Én nem. De ő csak családba akart gyereket...végül is megkértem a kezét, s én ragaszkodtam a templomi esküvőhöz. Mindenképpen templomban akarok esküdni. Ő nem, de hát nem volt ellene.” (I.24,00) „Ha elveszek valakit, akkor Isten előtt veszem el.” (I.39,46) Mivel Tamás menyasszonya nem volt megkeresztelkedve, ezért keresztelői előkészítőre kellett járnia, illetve együtt jártak jegyesoktatásra. Az esküvő és az esküvőre való felkészülés pozitív élmény volt számukra: „azóta hetente egyszer minden vasárnap este olvasunk Bibliát.” (I.24,39) Néha együtt lemennek a templomba, s évente egy-két alkalommal leülnek a helyi lelkipásztorral beszélgetni, illetve egy szerzetes barátjukat rendszeresen meglátogatják Pesten. Bár az egyháztól eltávolodott, értékrendszerében és életszemléletében keresztyénnek vallja magát. „Mai napig megélem a hitem.” (I.47,07)

Heti legalább háromszor Bibliát olvas, s bevallása szerint döntéseiben fontosak a vallási normák. „Életem erkölcsi oldala is ehhez fűződik.” (I.44,30) „A hite vezérli az embert...az ateista kicsit más normák szerint dönt.” (I.49, 25) Hitét és vallásosságát individuális reflexív módon látja: „Az embernek nincs más választása, meg kell békélni azzal, ami determinálva van. A végső elrendelésben nem hiszek.” (I.50,58) „Az embert maga az élet alázza meg. Ez olyan mintha Isten alázná meg.” (I.52,26) „Azt hiszem, kell valamilyen spirituális kapaszkodó, ami a szakadékból kiségti az embert. Ez a hit legnagyobb szerepe.” (I.52,50) A hit számára úgy jelenik meg, mint egy lehetséges magyarázat, mint egy hermeneutikai kulcs az élet dolgaihoz. Vannak olyan csalódások, krízisek az emberi életben, melyekből „nem lehet kimászni, csak feldolgozni lehet. Ezek azok a dolgok, melyek igazán meghatározzák az

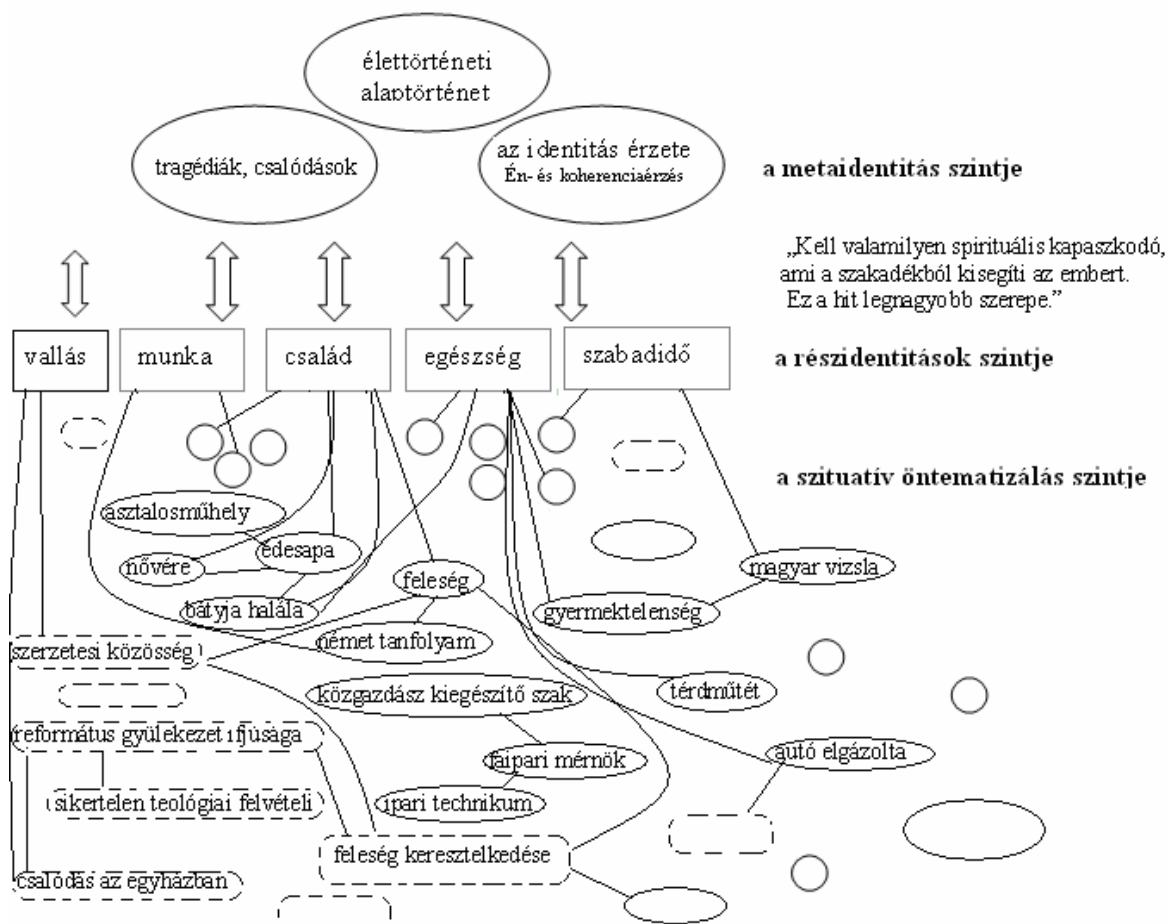
embert. Hogy ki hogy dolgozza föl.” (II.26,21) A szerencsétlenségről például azt mondja, hogy „akkor rosszul fogtam fel, Isten mindenben tanított...a szerencsétlenségben mindig van szerencse is.” (II.24,38) „Nem jött össze minden, de ez az élethez tartozik. Nemcsak örömeiből áll az élet.” (II.25,12)

#### **5.2.4.2. A hit mint hermeneutika**

Tamás csalódásai ellenére nem szakította meg a kapcsolatot a keresztyénséggel, bár formálisan évekig nem kereste az egyházzal a kapcsolatot, életszemléletében a keresztyén értékek meghatározóak maradtak: „Mi a legnagyobb öröm? Álnok lennék, ha azt mondanám, hogy a hitem megtalálása. Hazudnék, ha ezt mondanám, mert úgy gondolom, hogy az ember sokkal önzőbb annál, hogy ezt kimondhassa.” (II.21,01) „A hit az nagyon jó, nagyon nagy segítség, mert amikor az ember nagyon egyedül érzi magát, tud beszélgetni Valakivel, s ez egy nagyon nagy segítség. Amikor az ember nem hisz igazán, akkor is tud erőt adni, kapaszkodót.” (II.27,17) „Menjen az élet, tegyük meg, amit meg kell tennünk, s haljunk meg a végén. Ennyi. Szeretném hinni, hogy a mennybe kerülünk. Bár nem tudom magamat elképzelni, hogy egy tál gyümölcsöt zabálok ott a mennyei életben végig. Hát elég unalmas lenne. Nem is nevezném mennynek. Átkerülök egy másik dimenzióba, olyan célokat kapok, melyekért érdemes élni s ez jelenti a mennyet.” (II.37,48) „A hit az viszonyulás” (II.47,10) „Nagyon sok mindenre nem vagyok képes. Még az elején vagyok a dolgoknak. De nem is várom el magamtól, hogy nagy legyek. Azért mert nem nézem ki magamból. Mindamellet vágytam rá, őszintén bevallom... Ezt majd Isten megmondja.” (II.50,45)

### 5.2.4.3. Értékelés

#### Tamás identitáskonstruálása



Tamás identitáskonstruálása szempontjából a vallás fontos szerepet tölt be, de mint az ábra is mutatja, vannak olyan részidentitások, melyekhez kötődik a vallás, viszont nem minden részidentitás számára meghatározó. Tamásnak van a vallás szempontjából értelmezett élettörténete, de ezzel párhuzamosan, attól elkülönült módon is tudja értelmezni életét más részidentitásai mentén (család, munka). Bár a vallás fontos számára, annyira, hogy ez egy „szelete” identitásának, de a jelen szempontjából ez nem az egyetlen, a többi részidentitást is meghatározó aspektusa életének. Tamás élettörténetéből kiderül, hogy a metaidentitás szintjén volt olyan időszak életében, mikor a vallás központi jelentőségű volt, a jelenben viszont nem egyértelmű a vallás dominanciája, hanem úgy jelenik meg mint egy, a párhuzamosan jelenlevő életmagyarázatok között.

### 5.2.5. Vilmos története

Vilmos 30 éves, egy nagy városban dolgozik jogászként. Felnőttként keresztkedett meg a római katolikus egyházban. Mind társadalmi mind magánéletét tekintve sikeres, az interjú készítésének idején készült esküvőjére egy árván nevelkedett, hívő katolikus lánnyal.

Vilmos szülei „első generációs értelmiségiek,” akiknek két gyermekük született, Vilmos és pár évvel fiatalabb húga. Vilmos élete leginkább a szülői házhoz, illetve a nagyszülőkhöz kötődik. Az általános és a középiskolában is jó tanuló volt, otthon lakott a szülői házban. A pályaválasztásban a szülők segítettek, fizették a külön tanárokat a felvételre való felkészülésre, illetve még a felvételi előtt lakást vettek az egyik egyetemvárosban fiuk számára. Vilmos egyik nagybátyja a '90-es években miniszter volt, s az egyetem után segített unokaöccsének az elhelyezkedésben. Pár év munka után másoddiplomás képzéséhez kapcsolódóan Vilmos egy fél éves ösztöndíjat nyert Dániába, s azért, hogy kint tanulhasson, otthagyta munkahelyét. Az ösztöndíj után sikeresen elhelyezkedett s rövid idő múlva visszahívták első munkahelyére, már magasabb fizetésért, mint előtte. Felnőttként barátai révén kapcsolódott be egy keresztény ifjúsági körbe, melynek azóta is aktív tagja. Ebben a körben ismerkedett meg jövődöbeli feleségével. Élettörténetét úgy írja le, mint egy töretlen ívű sikertörténet, melyben azonban megjelenik az élet töredékessége, mely a betegséghez és veszteségekhez kapcsolódik, hiszen az utóbbi időben veszítette el nagyapját, édesapja súlyos beteg, menyasszonya pedig korán elvesztette mindkét szülőjét.

#### 5.2.5.1. „Így kerek a világ”, a vallás mint az értelemképzés helye

Három évvel ezelőtt Vilmos édesapjáról kiderült, hogy rákos beteg, de olyan ritka betegség ez, hogy Európában nincs is rá gyógyszer. Először nem is tudták diagnosztizálni, egyik orvos ezt mondta neki: „magának nem szabadna élni így ebben a formában.” (I.2.00,00) „Ki tudja, hogy holnap vagy holnapután mi fog történni. Azóta ő elment Cursillóra, háromszor is volt már. Ilyen a világ. Én el tudom ezt fogadni. Azért tudom elfogadni, mert hitem van. Nem tudok mindent megmagyarázni, valahogy úgy érzem helyére csusszant az idővel minden.” (I.2.06,46) „A születés, az élet, a szenvedés, a halál, összeáll a kép bennem. Nem tudok mindent megfogalmazni...Jól van ez így, jól van kitalálva mindennel együtt. Amikor az ember úgy érzi, hogy ez milyen igazságtalan, mindennek oka van. Végső soron mindenért

fizetni is kell, s majd jutalom is lesz. Mindennek meglesz a következménye. Legalábbis így látom.” (I.2.07,44)<sup>432</sup>

Vilmos a vallásos neveltetéséről mondja: „A családban ez nem volt téma. Mama apácákhoz is járt, de később nagyon baloldali lett, az fonyódi mama gyónni is járt. Nagybátyám volt gyermekkorában nagyon vallásos, de elhagyta. Ekkoriban kezdett neki is előjönni.” (I.21,55) Vilmos kapcsolatai révén került az egyházhoz közelebb, egyetemen barátaival járt el néha misékre: „bizonyos időközönként eljártam misékre, hogy ki vitt el és hogyan, arra már nem emlékszem.” (I.1.20,30) „A családban a vallással szemben az érzékenységen túl bizonyos ellenérzések is kialakultak, unokatesók nagyon elkezdtek járni, az egyik túl is lőtt a célon. Bele is betegedett a böjtbe.” (I.1.21,02) Vilmos édesapja és húga bekapcsolódott az úgynevezett „Cursillo” mozgalomba, Kőszegen jártak lelkigyakorlaton és „megrendülve jöttek haza”. (I.1.26,20) Az ő példájukat látva Vilmos is elment egy ilyen hétvégére és a körmenet alkalmával „puff, megkaptam a keresztet. Nem kell nagy elhivatottság, hogy az ember jelet találjon (ebben). Pláne olyan ember mint én. Piszok érdekes volt. Olyan emberek, teljesen mások mint én, meglett férfiak, emberek bőgneek... Odabeszélnek, s én nem látok oda... Ilyen szint van?” (I.1.28,06) „Nagy hatással volt ez rám, de nem mondanám, hogy megtértem. Tulajdonképpen az egész élet megtérés, de kaptam egy nagyon érdekes löketet.” (I.1.29,01) Ezután az élmény után kezdett el Vilmos legalább havonta egyszer misére járni, s intenzívebben Bibliát olvasni. „Engem Isten nem a szívemen, hanem az agyamon keresztül szólított el. Először értsem meg, s utána kezdjek el hinni. Tulajdonképpen így van ez.” (I.1.29,50) „Úgy képezem el, mint mikor egy csapot megnyitnak. Először csak egy pötty, aztán nagyon lassan mélyebb. Én Istenhez, valláshoz, egyházhoz való viszonyomat talán ehhez tudnám hasonlítani.” (I.1.23,22)

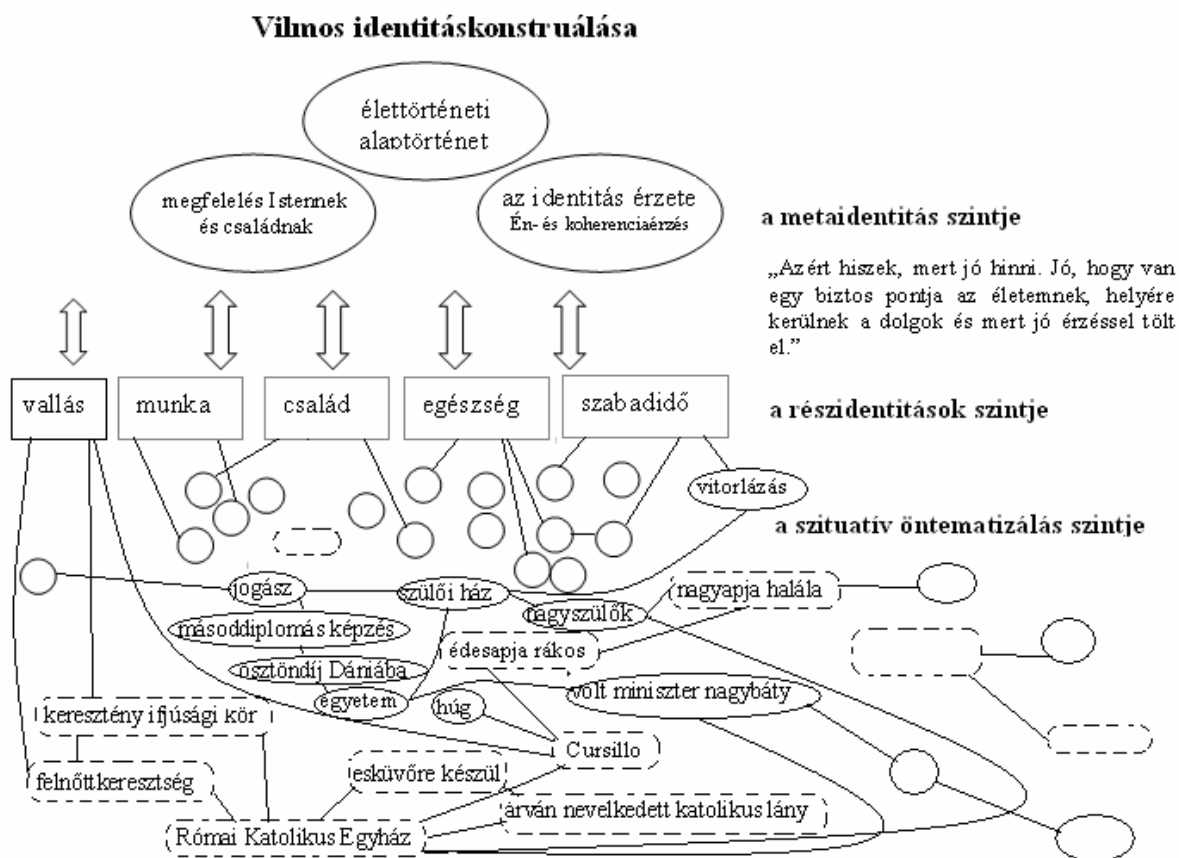
A lelki élményeken kívül Vilmos számára nagyon fontos az az egyetemistákból álló közösség, akikkel több mint négy éve hétről-hétre találkoznak. Közösen imádkoznak, Bibliát olvasnak és beszélgetnek az élet dolgairól. Dániából hazajöve újra bekapcsolódott ebbe a körbe, ott ismerte meg jövődöbéli feleségét, akit úgy jellemez, hogy „annak ellenére, hogy meghaltak szülei, életvidám ember, aki mélyen hisz.” (I.2.37,37) „Őt eredetileg reformátusnak keresztelték, de aztán ő is úgy szedte fel ezt a dolgot.” (I.2.38,05) Az évek során mivel Vilmos maga nem volt megkeresztelve, „egyre inkább éreztem, hogy készen vagyok valami

---

<sup>432</sup> Vilmos vallásos megfogalmazásai alátámasztják azt, amit Streib a hitszintek egyszerre jelenlétéről és használatáról ír. lásd: Streib, H., Faith Development Theory Revisited - The Religious Styles Respektive, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 144-158. 149.

nagyon fontosra. Hogy a keresztséget felvegyem és a szentséget megkaphassam.” (I.2.48,01)  
A keresztanya szerepére egy nálánál 10 évvel fiatalabb lányt kért fel ebből a közösségből.  
Összegzésül a következőket mondja: „Jó életem volt eddig. Régen azt mondtam, hogy szerencsés vagyok, most már, hogy Isten jó hozzám és szívből hálát adok neki, hogy mindezt megadta nekem.” (I.2.51,30) „Azért hiszek, mert jó hinni. Jó, hogy van egy biztos pontja az életemnek, helyére kerülnek a dolgok és mert jó érzéssel tölt el.” (I.2.55,11)

### 5.2.5.2. Értékelés



Vilmos identításkonstruálásában szemmel látható, hogy a vallás nagyon fontos szerepet tölt be, hiszen nemcsak egy úgynevezett vallásos részidentitáshoz kötődik, hanem számos ponton megjelenik más részidentitásokhoz kapcsolódva (munka, család, egészség stb.). Bár felnőttként vált számára fontossá a vallás, életének utóbbi éveire kötődik, mégis egész életének magyarázata szintjén, mintegy újraértelmezésként, megjelennek vallásos témák. Tehát esetében nemcsak arról beszélhetünk, hogy a vallás egy részidentitás lenne a többi között, hanem a metaidentitás szintjén magyarázatul szolgál a többi részidentitás értelmezésére, illetve egész életére nézve.

### **5.2.6. Katalin története**

Katalin 41 éves, mütösnő, elvált, két lánygyermek édesanyja. Egyik lánya volt férjével, másik lánya pedig vele él.

Katalin életének első 14 évét egy a városhoz közeli községben töltötte, ahol édesapja vasutasként dolgozott. Gyermekkorára úgy emlékszik, mint ami rendezett családi körülmények között zajlott, azonban 13 éves korában szülei elváltak, így az általános iskola nyolcadik osztályát édesanyjával továbbköltözve ő már a városban fejezte be. Tanulmányi eredményei leromlottak, az egészségügyi szakközépiskolában tanult tovább. A középiskolai tanulmányok után Budapestre került, ahol mint gyermek-szakápoló dolgozott. Rövidesen egy katonatiszthez ment feleségül, s Ceglédre költöztek. Két lányuk született, viszont idővel házasságuk megromlott, s Katalin egy nálánál 18 évvel idősebb férfinál keresett vigasztalást. Kapcsolatukat próbálták megmenteni, de második gyermekük születése után két évvel elváltak. Katalin és férje a válás után úgy döntöttek, hogy a 9 éves nagyobb lány az édesapával, a 2 éves kisebbik lány pedig az édesanyjával marad. Katalinék először az édesanyjához költöztek a fővárosba, majd később, mikor Katalin egy lakást örökölt a városban, tovább költöztek. Mint mütösnő kapott állást, munkájába temetkezett. Önvád következtében elkezdte kutatni, hogy hol rontotta el az életét, s pszichológusok könyveit olvasva jutott el vallási kérdésekhez. Bevallása szerint az önvád következménye volt az is, hogy a testedzésbe menekült, s egy alkalommal annyira megerőltette magát, hogy a gerincében keletkező porcsérv miatt bal keze egy időre le is bénult. Mivel édesapja harmadik házassága miatt igényt tartott a lakásra, ezért Katalin és lánya egymás után több albérletben laktak, majd egy idő után szolgálati lakást kaptak. Többször megpróbált új kapcsolatot kezdeni, de mindhárom próbálkozása kudarcot vallott, mivel partnerei elhagyták. Útkeresésében eljutott a református templomba, s a vallásosság, illetve a keresztyén hit központi jelentőségűvé vált életében. Élettörténetének fő gondolati szála a bűn és bűnhődés fogalompár köré épül.

#### **5.2.6.1. Az élet határhelyzetei és a vallás stabilizáló funkciója**

Katalint életében több olyan veszteség érte, amelynek kapcsán feltette magának az élet végső kérdéseit. „Eljutottam egy pontra, amikor, amikor (...) úgy éreztem, nem tudom mért jutottam ide, mert úgy éreztem, hogy mindent jól csinállok. Mint amikor megtérése elején érzi az ember, hogy mindent jól csinál. Elkezdtem keresni az okokat, hogy hogyan jutottam ebbe a testi-lelki mélységbe.” (I.10,51) Katalin édesanyja hívő asszony volt és szerette volna, hogy

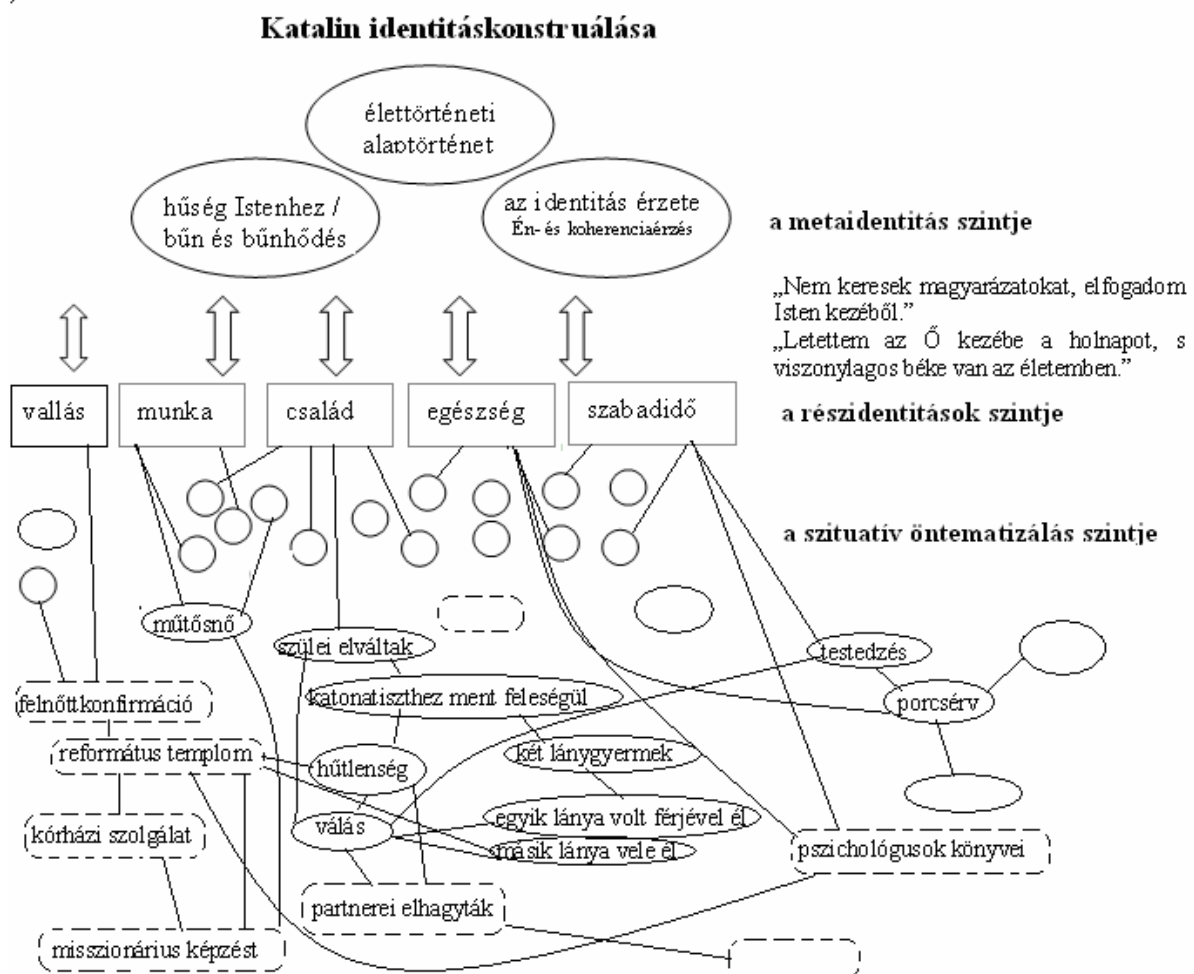


lánya is azzá váljon, s Katalin az ő kérésére felnőttként konfirmált. A konfirmálás 1994-ben, válása után történt, amikor Katalin kisebbik lányával édesanyjánál lakott. Többször együtt voltak templomban s Katalin ilyenkor az istentisztelet alatt mindig sírva fakadt, magának sem tudta megmagyarázni, hogy miért. Három évvel később, amikor súlyos betegen kórházba került, akkor magával vitte Bibliáját, pár hónappal később pedig elkezdett templomba járni. Eddigre már kezdett rendeződni az élete, hiszen a városba költözve biztos munkahelye volt, szociális bérlakásban lakott, s a fizikai összeroppanásból való felépülése utáni időszakról mondja „kicsit kezdett a lelkem is gyógyulni.” (I.22,10) „Átfordult az életem súlypontja, gyakorlatilag rendeződött az életem, nem szenvedek hiányt.” (I.25,38) Aktív tagja lett a református gyülekezetnek, s később a helyi kórházban felvállalja a betegek hívogatását az istentiszteleti alkalmak előtt. Egy évvel ezelőtt pedig a Baptista Teológián kezdte el a misszionárius képzést levelező tagozaton.

Az elválás és a hűség kérdése kulcsfontosságú Katalin énképe szempontjából. Tizenhárom évvel a válás után keresztyén hite segítette Katalinnak a nehézségek feldolgozásában. Ebben az időszakban többször megpróbált férjhez menni, de sikertelenül: „Mindig engem hagytak ott. Jogos, ezerrel.” (I.39,01) „Megtérésemkor reménykedtem, hogy Isten rendbe hozza házasságunkat. Úgy látszik, hogy nem ez az én utam. Ezt is elfogadom, már nem probléma. Nem keresek magyarázatokat, elfogadom Isten kezéből.” (I.26,17) „Ennek így kellett lenni. Elfogadom, nem 'ha, akkor', most van. Akkor az volt, most ez van.” (I.32,56) „Jó Jézus Krisztus társaként élni az életem... Él Márton, nekem ő a férjem és nincsen más... Gyötrelmem, de Jézus Krisztus mellett a helyem.” (I.40,09) Katalin gyötrelmeit nemcsak a saját, hanem a szüleinek válásáig vezeti vissza. „Mi az a harminc év az örök élethez képest.” (I.44,52) Az elmúlt évek alatt Katalin találkozott a Hetednapos Adventistákkal, akiknek gyülekezetében jobban érezte magát, mint a reformátusok között, de éppen a hűség az, ami miatt úgy dönt, marad gyülekezetében. „Senki ne hagyja el a maga gyülekezetét. Én elhagytam a férjem, de ide helyezett engem az én Uram. Én egyszer már vétettem a Törvény ellen, még egyszer nem követhetem el ugyanazt a hibát. Misszióba helyezett az Úr.” (I.47,34) „Egy ideje már nincsenek terveim. Vágyaim vannak.” (I.49,37) „Letettem az Ő kezébe a holnapot, s viszonylagos béke van az életemben.” (I.50,50) „Ő engedett bele bizonyos helyzetekbe, azért, hogy megmutassa milyen is az.” (I.51,40) „Benne vagyok egy teremtésbeli vérkeringésben. Része vagyok Isten elgondolásának, ahogy Ő számomra elrendelte. Nem Isten szerint mentem férjhez. Jó így, így kellett lennie. Azért vagyok, mert Isten akarta, hogy legyek. A szolgálatomért, azért, hogy két gyermeknek életet adtam, s azért, hogy élvezzem a lét pusztá gyönyörét.” (I.52,54)

Katalin számára a hitnek a mindennapokban való megküzdésben központi jelentősége van: „Attól különleges egy nap, hogyha van benne lelki beszélgetés, ahol érzem Krisztus jelenlétét. Hogyha jó eszköz vagyok Isten kezében a műtőasztal mellett.” (II.3,09) „Örömet lelem ebben a taposómalomban.” (II.5,17) „Amióta Krisztusban élem az életem olyan nagy öröm, vagy nagy bánat nem ért. Voltak nyomorúságaim, amikor sírtam a testvéreknek, de nem úgy élem meg a kilátástalan dolgot, ezt már Krisztussal élem. Tudtam, hogy kivezet belőle az Úr.” (II.15,47) Célom, hogy hirdessem az evangéliumot. Ebből nem engedek. Az Úr tudja, hogy legfőbb vágyam, hogy mint keresztyén tegyek-vegyek, s részt vegyek valamilyen formában az Ő országának építésében.” (II.19,28) Munkahelyéről mondja: „Innen szabadulni akartam, de az Úr itt pogányokat bízott rám. Vágytam rá (a szabadulásra) és még több prés. A teológiát is abba akartam hagyni, de megértettem, engem most itt akar használni az Úr.” (II.23,47)

### 5.2.6.2. Értékelés



Az interjúalanyok közül Katalin esetében a legerősebb a valláshoz való kötődés. A vallás nemcsak úgy jelenik meg esetében, mint részidentitás, hanem mint életmagyarázat, összekötő kapocs egész identitására nézve. A vallás az összes részidentáshoz kapcsolódóan jelen van, mint meghatározó, integráló erő. Az élet minden területén szerepelnek vallásos értelmezések (sport, család, egészség, munka, stb.). A vallásosság az élettörténeti alaptörténetnek annyira integráns része, hogy az identitás bármelyik részidentitás szempontjából értelmezett változata megkerülhetetlen módon tartalmaz vallásos elemeket.

### 5.3. Következtetések

#### 5.3.1. Az mitobiográfia sokszínűsége

Az interjúalanyok beszámolóiból kitűnt, hogy azok egyszerre szólnak a múltról és jelenről, illetve ez a két időszék nem független egymástól, hanem kölcsönösen meghatározzák egymást.<sup>433</sup>

Az élettörténet szerkesztésében vannak olyan történeti szálak és események, amelyekről az interjúkészítő nem látja, hogy hogyan kapcsolódnak az elbeszélés addigi menetébe, miért lesz fontos egy-egy esemény, viszont az élettörténet egészét tekintve egyes gondolati szálak újra és újra előbukkannak, előkészítve és magyarázva mindazt, amit a jelenben az elbeszélő fontosnak tart identitására nézve. Például Vilmos élettörténetében a gyász, emberek elvesztése visszatérő motívumként jelenik meg. Gyermekkorából két halálesetet is említ: az egyiket kisiskolás korából, amikor egyik barátja egy építkezési árokban játszott és ráomlott a föld. (Vilmos, I.17,37) Ezután egy másik megrázó eseményt idéz fel óvodás korából, amikor egyik óvodástársának apukája családi veszekedés kapcsán megölte feleségét. (Vilmos, I.19,37) Ennek a témának a felvetése mintegy előre vetíti, hogy a későbbiek szempontjából fontos lesz a gyász kérdése. „Hála a Jó Istennek, ezzel nem kellett sokáig szembenézni.” (Vilmos, I.21,10) Ez a példa is jól mutatja, hogy milyen kapcsolatban áll egymással múlt és jelen. Nem véletlenül válnak hangsúlyossá, vagy éppen kerülnek felszínre addig elfeledett történetek. Az

---

<sup>433</sup> Drechsel állítása szerint élettörténetünk minden egyes elbeszélésének van jelentése jelenünkre nézve. Hogy melyik történetet meséljük el, melyiket írjuk le részletesen az a jelenünktől függ. Ez egy rendezőelv a történet számára. Drechsel leír egy történetet egy idős férfiról, aki a kórházi ágyon fekvéssel beszélgetett vele. Egy gyomoroperáció várt rá. Ebben a helyzetben elvárhatnánk, hogy a beteg a műtétről, illetve féltelméről mesél, e helyett relatív érdelem mentesen beszélt a második világháborúról, frontról, sztálingrádi csatáról: „És akkor az orosz tiszt mellemnek szegezte pisztolyát és azt mondta: Ha most meghúzom a ravaszt, meghalsz! Erre azt feleltem: Ha meghúzod a ravaszt, akkor gyilkosom leszel!” Amikor a páciens a pisztoly szót kiejtette, közben ujjával a hasára mutatott, így kiderült, hogy tulajdonképpen ez az ember azért meséli ezt az epizódot életéből, mert most ugyanolyan szituációban érzi magát. lásd: Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 20.

élettörténetben több olyan téma is van, melyek párhuzamosan futnak végig az élettörténeti elbeszélésen. Több ok-okozati láncolattal van tehát dolgunk, amikor az élettörténeteket szerkesztjük, éppen ezért lehetséges az, hogy az ember különböző szempontok szerint magyarázza az életét. Egy ilyen összefüggés lehet maga a mitobiográfia, az élettörténetnek a vallás vagy ideológiák perspektívájából leírt változata.

A mitobiográfia-elemzés nem egyszerű feladat, hiszen mint már említettük, nem mindenki gondolta végig életét ebből a szempontból (viszont vallásos kérdésekkel mindenki találkozott, mondhatjuk úgy is, minden embernek van „története” Istennel<sup>434</sup>), másrészt látnunk kell, hogy ahány ember, annyi életfilozófia, illetve személyes teológia létezik, nagyon széles a skála a templompadokban ülők esetében is.<sup>435</sup> Köszönhető ez annak is, hogy a vallás egy komplex dimenziója az ember életének, egyrészt kötődik egy társadalmi milióhoz, tradícióhoz, ugyanakkor félelmeihez, vágyaihoz s értelemkereséséhez is.<sup>436</sup>

Az élettörténetekből kirajzolódik, hogy hogyan jutunk el az implicit vallásos jelenségektől – melyek minden emberi élettörténetben többé-kevésbé jelen vannak – az explicit vallásossághoz.

A vallás megjelenik az emberi élet különböző területein, mely jelenségek közül nem egy a generációk során már explicit vallásos jelentését veszítette. Ilyenek lehetnek például bizonyos családi rítusok, az ünneplés különböző formái: „Szenteste a gyerekeknek szólunk, amikor a Jézuska elment.” (Zoltán II. 12,04)

Sőt ebben a társadalmi milióban találunk a népi vallásosságra, babonaságra utaló megfogalmazásokat is. „Hát lekopogom, de hál Istennek nekünk egész jó tanáraink voltak” (Zoltán, I. 7,36), „az idő nem volt kegyes hozzánk” (Zoltán I. 57, 36), Szabolcs feleségével való megismerkedésről így vall: „Passzolunk egymáshoz. Hál’ Istennek pozitív boldogság ért bennünket.” (Szabolcs I. 2.53,39)

Ezeken az implicit formákon kívül megjelenik a vallás, mint az értelemképzés helye. Az egyébként vallásos biográfiákban is szigetszerűen jönnek elő vallásos megfogalmazások, leginkább absztraktabb, a hétköznapi megfogalmazásoknál elvontabb, egy felsőbb szinten egységet kereső témák kapcsán. „Ilyen a világ. Én el tudom ezt fogadni. Azért tudom elfogadni, mert hitem van. Nem tudok mindent megmagyarázni, valahogy úgy érzem, helyére

---

<sup>434</sup> Ezt igazolja a német EKD felmérés is. vö: Engelhardt, K., Loewenich H., Steinacker, P., *Fremde Heimat Kirche - Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Güterloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997. 58.

<sup>435</sup> Ibid. 58-64. vö: Daiber, K.-F., *Religion in Kirche und Gesellschaft - Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997.; Preul, R., *So wahr mir Gott helfe! - Religion in der modernen Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

<sup>436</sup> Vö: Oertel, H., *"Gesucht wird: Gott?" Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2004. 94.

csusszant az idővel minden.” (Vilmos I.2.06,46) Érdekes megfigyelnünk azonban, hogy ennek is van szekularizált megfelelője. „Nem nagyon hiszek Istenben, de néhány dolog elgondolkoztat. A sors, oda lehetne kötni Istent is a dologhoz, akár azt is lehetne hinni.” (Szabolcs II.46,54) „A Sors keze és az eleve elrendelés szerintem ugyanaz. Van aki így, van aki úgy hívja. Nem hiszek a Sorsban.” (Zoltán II.1.01,00) Ehhez kapcsolódik, hogy a vallás mint a megküzdés egyik formája jelenik meg: „A lelkét nyugtatgatja a Klára. Jó is, valami kell.” (Zoltán, I.1.08,20)

Láthatjuk, hogy az élettörténetekben mennyire sokrétű módon jelennek meg vallásos témák, viszonyulási módok. Az értelemképzéstől kezdve a családi rítusokon át a személyes élményeken és találkozásokon keresztül megannyi módon van jelen a vallás vagy vallásos gondolkodás még ebben a szekularizált társadalmi miliőben is.

### 5.3.2. A személyes mítosz

Az emberi életrajzokat vizsgálva megfigyelhetjük, hogy mindegyik mögött egy személyes mítosz (meta-story) áll.<sup>437</sup> Egy olyan idealizált énkép, mely egyrészt reális annyira, hogy híven tükrözi eddigi életeseményeinket, életutunkat, másrészt többnyire megtalálható benne az a pozitív szemlélet, hogy életünket lehetőségeinkhez képest jól csináljuk.<sup>438</sup> „Olyan életpályát lát, hogy azt mondja, hogy el is cserélném vele.” (Vilmos IV. 14, 42) Életünk kríziseivel, sőt mindennapjaival való megküzdéseinkben is szükségünk van arra, hogy alapvetően pozitívan lássuk saját helyünket, szerepünket a világban. Az interjúalanyok mindegyike többé-kevésbé elégedett volt eddigi életével, s amikor a kérdések arra vonatkoztak, hogy mikor érezték magukat leginkább szerencsétlennek, arra vagy olyan válasz született, hogy soha nem volt ilyen, vagy pedig egy olyan múltbeli krízisre utaltak, melyet többé-kevésbé már sikerült feldolgozniuk: „Mikor voltam szerencsétlen? Ezen nagyon el kéne gondolkodni. Most ilyesmi nem jut eszembe.” (Ildikó II. 15,35) „Életem legnehezebb pillanata szüleim elvesztése volt.” (Szabolcs II. 15, 16) „Amióta megtértem, nem történt velem se túl nagy öröm, de nem ért akkora szomorúság sem.” (Katalin II. 15,40) A személyes mítosz tehát egy olyan gondolati vázat képez, mely úgy rendez az eseményeket, hogy azoknak főszereplője, a történet elmesélője aránylag pozitívan jelenjen meg, meggyőzve

---

<sup>437</sup> Vö: Fraas, H.-J., *Die Religiosität des Menschen - Ein Grundriss der Religionspsychologie*, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1990.135kk; Schnell, T., *Implizite Religiosität - Zur Psychologie des Lebenssinns*, Trier: Universität Trier, 2004. 27.

<sup>438</sup> Oevermann, U., Ein Modell der Struktur von Religiosität - Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), *Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 27-102. 65.

hallgatóit saját életének értelmességéről, érveinek és cselekedeteinek elfogadhatóságáról. Semmiképpen nem jelenti azonban ez azt, hogy letagadhatná az ember hibáit, hanem sokkal inkább olyan szeretettel és kritikusan látja saját magát, mint ahogyan azt a transzperszonális Sznifikáns Másik is tenné.<sup>439</sup> Feltűnő, hogy a realitásérzék, vagy éppen az önkritika mennyire nem tűnik el az élettörténet elbeszéléséből. „Mit lát, aki felülről nézi életem? Egy tömegembert lát...” (Katalin II. 32, 10) stb. Az élettörténetekben a költészet és a valóság együttes megjelenésén túl a személyes mítosz tartalmazhat olyan motívumokat, mozzanatokot, amelyek lehetővé teszik, hogy az elbeszélő identitását metaforák által írja le. Vilmos élettörténetében például a víz és hajózás képei kerülnek felszínre a gyerekkortól egészen a jelenig. S a hajózás képe egy ponton saját életének metaforájává válik. „Olyan vagyok, mint egy hajó, mely most fordul be az íven...” (Vilmos II. 22, 54) Ilyen metaforikus megfogalmazásokkal a vallásos élettörténetekben gyakrabban találkozunk. A vallási gondolkodás ugyanis – az eddig leírtak alapján is láthatjuk – közelebb áll a metaforikus gondolkodáshoz „Krisztus jó társaként élem az életem” (Katalin I. 40, 09). Amíg a nem vallásos identitásban ebben a korosztályban a családalapítás, gyermeknevelés, házépítés áll az élet feladatainak és értelmének középpontjában, addig a vallásos biográfiákban emellett a tágabb környezetért, illetve Isten Országáért végzett feladatok is megjelennek. „Misszióba helyezett az Úr” (Katalin I. 47,40); „Meg kell tanítanom az embereket szeretni.” (Katalin II.27,15) A vallásos biográfiák ez által egyrészt egy tágabb kontextusban értelmeződnek, mintegy az Isten történetének részeként, ugyanakkor ez egyfajta metaforikus-szimbolikus értelemképzést is jelent.<sup>440</sup> „Az Úr tudja, hogy legfőbb vágyam, hogy mint keresztyén tegyek-vegyek s részt vegyek az Ő Országának építésében.” (Katalin, II. 19, 28) „Hiszek abban, hogy van elhivatottságom az életben, de nem szeretném tudni, hogy mi az. Jó lenne, ha Isten úgy terelgetne, hogy észre sem veszem, hogy megcsináltam. Vannak nagy egyéniségek, akik el tudják ezt hordozni, van aki megcsinálja, de nem tudja elhordozni, s van aki nem tudja mit alkotott. Szeretném azt hinni, hogy Isten tud irányítani, s fel tud használni arra, amire kell.” (Tamás II.35,27) „Miről szólt az eddigi harminc év? A családomnak való megfelelésről szólt. (A következő harminc?) Most szívem szerint azt mondanám, hogy az Istennek való megfelelésről szóljon, az egy nagyobb kategória...”(Vilmos I. 3,08,20)

---

<sup>439</sup> Az „Isten szeme” nézőpont elnevezés Putmantól származik. vö: Schnell, T., *Implizite Religiosität - Zur Psychologie des Lebenssinns*, Trier: Universität Trier, 2004. 3.

<sup>440</sup> Vö: Nestler, E., *PNEUMA - Außeralltägliche religiöse Erlebnisse und ihre biographischen Kontexte*, Konstanz: Univertitätsverlag Konstanz, 1998. 23.

Láthatjuk, hogy a metanarratívák segítenek abban, hogy világunkat értelmes egészként és benne magunkat koherens személyként lássuk.

### 5.3.3. Életünk és a keresztyénség kapcsolópontjai

Személyes mítoszunk szempontjából döntő jelentőségűek azok az életpéldák, akikkel életünk során találkozunk, azok a mentorok, akik segítenek a felnőtté válásban, azok a tanmesék, melyeket öröklünk, azok a parabolák, amelyek saját életünkre szolgálnak életmagyarázatul, illetve az a csoportidentitás, amely részének tekintjük saját magunkat.<sup>441</sup>

Az, hogy mi kapcsolja össze az egyéni élettörténetet a keresztyénség nagy elbeszélésével, melyek azok a pontok, ahol az egyén a keresztyén közösségi identitást magáénak vallja, nagyon sokfélék lehetnek, és szerteágazó szálon kötődhetnek. Az interjúk tanúsága szerint alapvetően kétféle integráló erő van, amelyek az egyént segítik abban, hogy életének kérdéseire a keresztyénségben találjon feleletet. Azok, akik nem „belenőttek” (Szabolcs II. 52,49) a keresztyénségbe, egy-egy határhelyzet kapcsán kezdik keresni a keresztyénség üzenetét életük számára. „Kerestem az okát, hogy hol rontottam el?” (Katalin I. 13,30) „Éva elkezdte mondogatni, hogy járjunk a templomba le, mert akkor biztos, hogy segíteni fog.” (Zoltán I. 56,00) Természetesen a határhelyzetek, krízisek önmagukban nem jelentik, hogy az ember rátalál a keresztyén közösségre, hanem egyfajta nyitottságot, válaszkeresési időszakot jelent számukra. Akik keresztyénné lettek, egyik esetben sem volt előtörténet nélküli integrálódásuk. Hiszen például Katalinnak a személyes útkeresésében volt már előismerete a keresztyénségről: kiskorában templomba járt, felnőtt fejjel konfirmált. Ehhez kapcsolódik a másik fontos tényező, ez pedig az emberi kapcsolatok szintje. Ebből a szempontból többek életében egy-egy személyes találkozás, életpélda döntő jelentőségű. Ilyen volt például Tamás számára gyermekkorában Vendel atyával és a református ifjúsági közösséggel való találkozás, vagy Vilmos számára, hogy felnőtt fejjel elment egy hétvégi Cursillora és aztán, hogy eljutott egy egyetemi bibliakörbe, Zoltán pedig felesége révén több mint egy évtized kihagyás után integrálódott újra a keresztyén közösségbe.

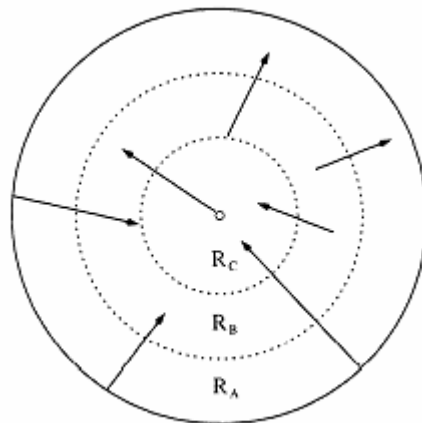
---

<sup>441</sup> Vö: Klein, S., *Theologie und empirische Biographieforschung - Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994. 30-34.

### 5.3.4. A mitobiográfia formái

Keresztyén szempontból az interjúk során a vallásos önértelmezés szempontjából háromféle mitobiográfiát különböztethetünk meg. Az egyikben a vallásos témák, értelmezések csak elvétve, szigetszerűen, a szituatív öntematizálás szintjén jelennek meg. A másodikféle mitobiográfiában a vallásos témák egy összefüggésrendszerben történeté szerveződnek, s mintegy részidentitás jelennek meg. Az embernek van közös története Istennel, viszont ennek a történetnek nem feltétlenül van kapcsolata más részidentitásokkal. A harmadikféle mitobiográfia esetében a vallás már a metaidentitás, önértelmezés szintjén is fontossá válik. A vallás már nemcsak úgy jelenik meg mint egy összefüggő történet, hanem úgy is mint integráló, értelmet adó magyarázat a többi részidentitás, a többi lehetséges élettörténeti elbeszélés számára. Itt a munka, a család stb. szempontjából elmesélt élettörténeti elbeszélésben rendezőelv a mitobiográfia többi részidentitás számára is.

A mitobiográfiák különböző típusai között van átjárás, hiszen a narratív identitás változó rendszer. Az élethelyzetek, aktuális élettémák befolyásolhatják, hogy melyik részidentitás kerül előtérbe.



X. ábra<sup>442</sup>

A vizsgált élettörténetek alátámasztják Oertel elméletét, miszerint a vallási kötődés – bár mélységét tekintve többféle vallásosságot különböztethetünk meg ( $R_A, R_B, R_C$  vallás) – az élettörténet során flexibilisen változik.<sup>443</sup>

<sup>442</sup> Vö: Oertel, H., "Gesucht wird: Gott?" *Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2004. 98.

<sup>443</sup> Oertel háromféle vallásos dimenziót különböztet meg az élettörténetekben. Az  $R_A$  típusú az önreflexió, a kérdésfeltevés vallásossága. Az  $R_B$  vallás már az élet határhelyzeteihez konkrét problémákkal való találkozásban jelenik meg a halál, a betegség kérdéseinek kapcsán. Az  $R_C$  típusú vallás pedig már a transzcendenssel való találkozás élményéhez kötődik. Ibid. 95-98.



Összességében azonban a szituatív öntematizálás szintjétől haladva a részidentitások és a metaidentitás felé, tulajdonképpen arról beszélhetünk, hogy a mitobiográfia hogyan válik hittörténetté. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy a vallás egyre absztraktabb szinten jelenik meg az ember identitásának képzésében, hanem a vallás konkrét hittartalmakkal is párosul. A kérdés az egyház számára nemcsak az, hogy mit tehetünk azért, hogy az embereket önreflexióra készítsük s így a szituatív vallásos értelmezések átfogó történeté, életmagyarázattá váljanak, hanem hogy az emberek vallásos önértelmezése egyben a keresztyén hit megvallásává, az Isten országa történetének személyesen önmagunkra vonatkoztatott és megélt valóságává is váljon.

## 6. Élettörténetgondozás – összefoglalás és kitekintés

„Egy olyan gyakorlati teológiát szeretnék, mely a teóriagyártásban kettős nyelvet beszél. Egyrészt tudományos modelleket készít, melyekkel megkísérli megnevezni az általános jelenségeket, és megpróbálja összekapcsolni a mai emberek belső konfliktusait az örökölt bölcsesség szimbólumaival. Másrésztől olyan gyakorlati teológiát szeretnék, amely a megértés egészen személyes aspektusát teszi lehetővé és segít önmagam mélyebb megértésében, azáltal hogy bevezet egy olyan más és új megközelítésbe, amelyben az ősi szövegek is beépülnek a megértés hermeneutikai körébe.” (Joachim Scharfenberg)<sup>444</sup>

### 6.1. Az élettörténetek felértékelődése korunkban

Ebben az utolsó, összegző fejezetben azt tekintjük végig, hogy mi kell ahhoz, hogy az ember saját történetét Isten Országának története részeként láthassa.

Korunkban az egyén nem kapja készen azt a Lyotard által említett nagy elbeszélést, mely magyarázatot ad az ember helyére a világban, hanem az embernek magának kell értelmeznie a világot. Ezzel megjelenik az élettörténet egy új funkciója, mégpedig hogy „világmagyarázattá” váljon. Egyre nehezebb megérteni s egységes egésznek látni világunkat. Ahogy Poláková fogalmaz: „a posztmodern ember felfedezte, hogy az emberi élet és a világ közti egyensúlyt belső forrásból tudja megújítani, amely a materiális világ és az egoisztikus emberi érdekek fölött való.”<sup>445</sup> A posztmodernben nem lehet – illetve egyre kevésbé lehet – a világot csak a racionalitás útján megragadni.<sup>446</sup> Az emberi tudat nem képes mindezt a megszokott módon, egységes és értelmes egészé formálni. Éppen ezért megjelenik egy új, úgynevezett posztkritikai hozzáállás a világ megértéséhez.

---

<sup>444</sup> Scharfenberg, J., Das „Allgemeine” und das „Persönliche” in der Praktischen Theologie – Gedanken über eine psychohistorische Betrachtungsweise „nach Auschwitz”, in Grözinger, A., Luther, H. (Hg.), *Religion und Biographie : Perspektiven zur gelebten Religion*, München: Kaiser, 1987. 186-198. 187.

<sup>445</sup> Poláková, J., *Perspektive der Hoffnung - Transzendenzsuche in der Postmoderne*, Paderborn Schöningh 2005. 102.

<sup>446</sup> Vö: Gerkin, C. V., *The Living Human Dokument - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984. 62.

Az ember érzi létének sokféleségét, a jelenségek többértelműségét és orientálódásra nemcsak élete fordulópontjain keletkező nagy átmenetknél van szüksége, hanem szinte nap mint nap döntéshelyzetbe kerül s választási szabadsága sokszor teherként nehezedik rá. Erre mondja Grözinger, hogy szinte naponta ki kell találnunk önmagunkat.<sup>447</sup>

Vannak olyan időszakok, amelyeket úgy élünk át, hogy sokféle választási lehetőség közül kell eldöntenünk, merre tovább. Ezekben az időszakokban éppen az a nehézség, hogy el kell döntenünk, melyik „ajtón” megyünk be és melyiket hagyjuk ki. Pluralizálódott világunkban ez mindennapos jelenség, amivel meg kell birkózni. A nagyobb és a kisebb komplexitás egymásutániségében pulzál életünk.



**XI. ábra**<sup>448</sup>

Az emberek folyamatosan összehasonlítják egymással életterveiket, életútjukat, manapság azonban egyre nehezebb meghatározni, mit is jelent a normális életút, milyen is a társadalmi környezetünk által megkívánt életmodell. Minden eddigi korhoz képest több lehetséges modell kínálkozik, s egyre szélesebb körben gyűjtjük a lehetséges életcélok, projektek változatait. A lehetőségek látszata azt az alapérzést növeli az emberben, hogy önmagának kell meghatároznia helyét a világban: „Úgy tűnik, hogy a mai korban egyre nagyobb problémává válik egy személyes életterv kidolgozása és következetes véghezvitele.”<sup>449</sup> Az ember a jelenben önmagát mindig a megélt múlt értelmezésének és az elképzelt jövő felé való orientálódásnak horizontján értheti meg. A „minden relatív” világában azonban mind a múlt, mind pedig a jövő kiszámíthatatlan. Az embereknek tehát akarva-akaratlanul, tudva, vagy kevésbé tudatos módon meg kell küzdeniük az öndefiníálás problémájával a mindennapokban. Az orientáció közvetett módon pedig összekapcsolódik az élet végső

<sup>447</sup> Vö: Grözinger, A., *Die Kirche - ist sie noch zu retten? - Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. 32.

<sup>448</sup> Vö: Klönginger, H., *Lebensmutig - Vergangenes erinnern, Gegenwärtiges entdecken, Künftiges entwerfen*, München: Don Bosco, 2003. 25.

<sup>449</sup> Lüking, M., Brüche und Diskontinuitätserfahrungen als Thema von Biografien, *MThZ* 55, ( 1), 2004. 56-66. 57.

értelmének kérdésével. Az értelemtalálás egyre nehezebb a mindent átfogó meta-elbeszélések és ideológiák híján, így nem véletlen, hogy mint biztos ponthoz, illetve saját biográfiánkhoz, életerveinkhez fordulunk: „Anélkül, hogy személyes mítoszunkat megalkotnánk, anélkül, hogy reflektálnánk életünk végső kérdéseire, nem tudjuk megragadni, kik is vagyunk a jelen helyzetben. A jelenben megvalósuló Én-t csak a múlt eseményeinek folyamatában és ok-okozati összefüggéseiben érthetjük meg.”<sup>450</sup>

## 6.2. A biográfiai munka fogalma és általános célkitűzései

A legtöbb ember az élettörténeti munkán általában a múltunkkal való törődést érti, pedig ez csupán az élettörténeti munka egyik aspektusa. Múltunk feltárásával ugyanis a jelen kríziseit, kérdéseit próbáljuk megoldani, úgy hogy közben megjelenik elképzelt jövőnk is.<sup>451</sup> Múltunk korántsem annyira lezárt, mint általában gondoljuk, új összefüggések találásával, rég elfeledett események felidézésével új önértelmezésre juthatunk. Másrésről pedig jövőnk sem annyira kiszámíthatatlan és rejtett, mint azt általában gondolnánk.<sup>452</sup> Vannak ugyanis olyan mintázatok, olyan forgatókönyvek életünkben, vagy éppen elvárásrendszerek, amelyek hatnak ránk és meghatározzák az utat, amerre tartunk, és azt az idealizált énképet, akivé válni szeretnénk.

Az élettörténeti munka tulajdonképpen életünk idejével és alkalmával való tudatos bánásról, az úgynevezett biográfiai kompetencia megszerzéséről szól.<sup>453</sup> Ez a kompetencia egyszerre vonatkozik az önismeretre, az identitásunkon való munkára, a közösségbe való bevonódásra, történeteink, érzéseink és véleményünk kommunikálásának fejlesztésére. Az élettörténeti munka nagyon sokrétű és kimeríthetetlen, ugyanis benne identitásunkkal, narratív identitásunknak különböző aspektusaival foglalkozunk. Ennek kapcsán Schultze különbséget tesz a tanmenethez kötött tanulás és az élettörténeti tanulás között is. Az első tanulási fajta a könyvekben leírt, szintekben meghatározott, mérhető tudás elsajátítását jelenti. Ezzel szemben

---

<sup>450</sup> Lucius-Hoene, G., Deppermann, A., *Rekonstruktion narrativer Identität - Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, Opladen Leske, 2002. 48.

<sup>451</sup> Vö: Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 18.

<sup>452</sup> Vö: Klingenberg, H., *Biographiearbeit mit älteren Menschen - Über die Bedeutung von Erinnern und Erzählen*, in Dahlemann, P., Münchmeier, A., Sauter, S. (Hg.), *Leben erinnern - Biographiearbeit mit Älteren*, München: Evangelisches Bildungswerk München, 1999. 24-33. 32.

<sup>453</sup> Vö: Nassehi, A., *Religion und Biographie - Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne*, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), *Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 103-127. 114. Schweitzer, F., *Lebensgeschichte - Bildung Religion: Rekonstruktionsfähigkeit als Bildungsziel*, in Drehsen, V., Henke, D., Schmidt-Rost, R., Steck, W. (Hg.), *Der „Ganze Mensch“ Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, Berlin, New York: de Gruyter, 1997. 431- 447. 439. Klingenberg, H., *Lebensmutig - Vergangenes erinnern, Gegenwärtiges entdecken, Künftiges entwerfen*, München: Don Bosco, 2003. 42kk

az élettörténeti tanulás alkalomszerűen történik, nem előre megírt könyvek alapján, függ az élettértől, az adott szituációtól. Az így megszereshető tudás az érzelmekhez kötődik s reflexív módon sajátítható el. E munka célja: „az identitás egyensúlyának létrehozása, melyben új, személyre szabott életperspektívák nyílnak meg.”<sup>454</sup>

Az élettörténeti munkában sokféle és sokszínű lehetőség rejlik, s ami leginkább összeköti a különböző metódusokat, az a közös szemlélet, miszerint életidőnk egyszeri és megismételhetetlen, van eleje és vége. Ebben a munkában tulajdonképpen önmagunkra reflektálunk különböző szempontok alapján.<sup>455</sup> Lehet ez a munka akár az élettörténet egészének elmesélése, vagy csak egyes fejezeteinek feldolgozása, vagy akár életünk során egy-egy fogalomhoz, személyhez fűződő viszonyunk változásainak végiggondolása.<sup>456</sup> Módszereit tekintve az élettörténeti munka az egyéni tanácsadástól, lelkipogozástól kezdve

---

<sup>454</sup> „Az élettörténeti tanulás célja nem bizonyos kvalifikáció, diplomák megszerzése vagy képzésen való részvétel, hanem olyan identitás kialakítása, mely értelmes, egyéni életperspektívákkal bír.” Bornhauser, T., *Gott für Erwachsene - ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmodernen Vielfalt*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000. 98. vö: Schulze, T., *Biographisch orientierte Pädagogik*, in Baake, D., Schulze, T. (Hg.), *Aus Geschichten lernen - zur Einübung pädagogischen Verstehens*, Weinheim & München: Juventa 1993. 13-40.

<sup>455</sup> Az élettörténeteknek nemcsak elbeszélts külső formája, hanem egyfajta belső vonulata is létezik, amely az emberben játszódik, melyet mások nem láthatnak, s talán még az elmesélő számára sem jelenik meg tudatos módon. A tudattalan minták személyes mítoszokként jelennek meg és aktivizálódnak egyes élethelyzetekben. Freud úgy látja, hogy amíg a tudatos események az idő síkján értelmezhetők, addig a tudattalanban időtlenség uralkodik: „A tudattalanban semmi sincs, amit véghez kéne vinni, semmi sem múlt el és semmi sincs elfelejtve.” Az „emlékezés problémák” ebben az összefüggésben arról szólnak, hogy az ember még nem tudja koherens eszközként látni életét. A pszichoanalízis is tulajdonképpen hermeneutika, mégpedig mint a múlt demitologizálása és „az elfelejtett élettörténet” rekonstruálása. A tudattalanra való emlékezés az életünkben jelenlévő erők néven nevezése által segíti a páciens egy új, személyes mítosz írásában. Egy olyan új éntörténetet segít megírni, mely által az ember félelmek nélkül élhet, mivel magyarázatot talált eddigi problémáira. Az álmok jelentése nem adott, jelentésük a megtalálás folyamatában rejlik, melyben a páciens összerakja vagy újra összerakja életét, a múlt és a jelen eseményeit rendszerbe foglalja és a zavaroknak nevet és jelenést ad. Ennyiben igaza van Ricoeurnek, aki a pszichoanalízist hermeneutikai módszernek látja, mely a tudattalan megismerésére irányul. vö: Schelling, W. A., *Lebensgeschichte und Dialog in der Psychotherapie - Tiefenpsychologie, Anthropologie und Hermeneutik im Gespräch*, Göttingen: Verlag für Medizinisch Psychologie im Verlag Vandenhoeck, Ruprecht, 1985. 78-81. vö: Scharfenberg, J., *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. 32.

<sup>456</sup> Az élettörténeti munkát elsősorban szociálpedagógusok kezdték el, s leginkább az idős korosztály számára dolgoztak ki módszereket. Mára az egyház keretein belül is elkezdték alkalmazni, s most már a fiatalabb generációk számára is készülnek különböző módszerek. vö: Dahlemann, P., Münchmeier, A., Sauter, S., *Leben erinnern - Biographiearbeit mit Älteren*, München: Evangelisches Bildungswerk München, 1999.; Hengartner, T., Lehmann, A., *Leben - Erzählen - Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung*, Berlin: Reimer, 2005.; Kreuzpaintner, G., *Erzähl mir deine Geschichte - Biographiearbeit und Beziehungspflege in Altenhilfeeinrichtungen*, Unterostendorf: Ibicura, 2004.; Lemmermöhle, D., *Passagen und Passantinnen - biographisches Lernen junger Frauen ; eine Längsschnittstudie*, Münster: Waxmann, 2006.; Marotzki, W., *Biographische Arbeit - Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung*, Opladen: Leske + Budrich, 2002.; Neuger, C. C., *Counseling Women - A Narrative, Pastoral Approach*, Minneapolis: Fortress Press, 2001.; Nittel, D., *Persönliche Erinnerung und kulturelles Gedächtnis - Einblicke in das lebensgeschichtliche Archiv der hessischen Erwachsenenbildung*, Opladen: Budrich, 2006.; Rosenthal, G., *Biographisch-narrative Gespräche mit Jugendlichen - Chancen für das Selbst- und Fremdverstehen*, Opladen: Budrich, 2006.; Osborn, C., Schweitzer, P., Trilling, A., *Erinnern - eine Anleitung zur Biographiearbeit mit alten Menschen*, Freiburg im Breisgau: Lambertus 1997.; Parry, A., Doan, R E., *Story Re-visions - Narrative Therapy in the Postmodern World*, New York: The Guilford Press, 1994.; Piroth, N., *Gemeindepädagogische Möglichkeitsräume biographischen Lernens*, Münster LIT Verlag, 2004. 98.

egészen a több generációs csoportokkal való foglalkozásig sok mindent magában foglal.<sup>457</sup> Ide tartozik például az élettörténet írás, a témacentrikus élettörténeti reflexió, az úgynevezett „életösvény” elkészítése, személyes családi fotók csoportos bemutatása, a bibliodrámák, személyes történeteink elmesélése, a meditatív módszerek, az élet helyszíneinek felkutatása, élettörténeti regényírás, versírás, a generációk közötti párbeszéd, a helyi történelem bemutatása szemtanúk által (oral history), vagy a „beszélgető klubok” (Erzählcafé).<sup>458</sup>

Az élettörténeti munka célja az is, hogy segítse a társas kapcsolatok megerősítését. Az ilyen csoportokban való részvétel időt és energiát igényel a résztvevőktől, de éppen ez az, amire korunk emberének leginkább szüksége van:<sup>459</sup> olyan beszélgetőterekre, amelyekben az emberek kölcsönösen hatással vannak egymásra, melyben az emberek életpéldákat, mintákat, esetenként személyes mentorokat találnak. A személyes identitás tehát nemcsak az éntudatosság által, hanem a közösségi reflexió segítségével erősödik meg. Többről van itt szó, mint önismeretről, ez egyfajta közösségbe bevonódást is jelent. A kérdés azonban az, hogy a

---

<sup>457</sup> Megkülönböztethetünk szociális biográfiát, melyben családi és társas kapcsolatainkat, családjunk történetét vizsgálhatjuk meg. Az ember identitásának megvan a társadalmi és a kultúrához kötődő aspektusa is, leírható az életünk a sporthoz, a természethez való viszonyunk szemszögéből vagy akár a betegség, az alkohol, vagy a szexualitáshoz való viszonyunk változásaként. De megragadhatjuk identitásunkat, annak egy-egy szeletét iskolai előbbre jutásunk, karrierünk szempontjából is. vö: Schwab, U., *Familienreligiosität - Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen*, Stuttgart: Kohlhammer, 1995.; Roberts, J., *Tales and Transformations - Stories in Families and Family Therapy*, New York: Norton, 1994.

<sup>458</sup> E témában született teológiai irodalom is igen sokszínű: Baudler, G., *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie - Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1982.; Baumgartner, I., *Pasztorálpszichológia*, Budapest: Szechenyi Eötvös Egyetem TF/ Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány / HÍD Alapítvány, 2003.; Biehl, P., *Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik*, in Grözinger, A., Luther, H. (Hg.), *Religion und Biographie - Perspektiven zur gelebten Religion*, München: Chr. Kaiser, 1987. 272-296.; Bierlein, K. H., *Lebensbilanz: Krisen des Alterwerdens meistern, kreativ auf das Leben zurückblicken, Zukunftspotentiale ausschöpfen*, München: Claudius Verlag, 1994.; Capps, D., Parabolic Events in Augustine's Autobiography, *Theology Today* 40, (3 - October), 1983. 260-273.; Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002.; Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999.; Fowler, J. W., *Becoming Adult, Becoming Christian - Adult Development and Christian Faith*, San Francisco: Jossey-Bass, 2000.; Frank, A. W., *The Wounded Storyteller - Body, Illness, and Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.; Gräb, W., *Rechtfertigung von Lebensgeschichte - Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen*, PTh 76, 1987.; Grözinger, A., *Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte*, *Wege zum Menschen* 38, 1986. 178-188.; Lück, W., Schweitzer, F., *Religiöse Bildung Erwachsener - Grundlagen und Impulse für die Praxis*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999.; Maaßen, M., *Biographie und Erfahrung von Frauen - ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung*, Münster: Morgana-Frauenbuchverlag, 1993.; Mandl-Schmidt, I., *Biographie - Identität - Glaubenskultur - Zur Entwicklung religiös-spiritueller Identität am Beispiel Thomas Mertons*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2003.; Ruffing, J., *Uncovering stories of faith*, New York: Paulist Press, 1989.; Strobel, S., *Eine Gemeinschaft von Individuen - personale und kollektive Identität im neunzehnten Jahrhundert am Beispiel protestantischer Intellektueller*, Erlangen-Nürnberg, Univ. Diss., 1996.

<sup>459</sup> Fodorné Nagy S., Igehirdetés a posztmodern korban - szószéken és katedrán, *Református Szemle, Az Erdélyi Református Egyházkerület a Királyhágómelléki Református Egyházkerület és az Evangélikus - Lutheránus Egyház hivatalos lapja* 99. évf., (4. sz.), 2006. 387-400. 387.

keresztyén egyházban hogyan tudjuk alkalmazni az élettörténeti munkát, illetve mennyiben tudunk ennek a munkának keresztyén jelleget adni.

### 6.3. Az élettörténeti reflexió vallásos dimenziója

Hans-Jürgen Fraas identitásunk kialakulásával kapcsolatban három alapvető szükségletéről ír.<sup>460</sup> Az első a materialitás szintje: szükségünk van bizonyos életkörülményekre, tárgyakra magunk körül. A második a szociális kapcsolatok szükséglete, mely magában foglalja az emberi kapcsolatokat, az elrejtettség igényét, az elismerésre való vágyat. De ezeken kívül van még egy harmadik szükséglet, ez pedig a kapcsolat az Egésszel, amit Fraas transzcendentális dimenzióknak nevez.<sup>461</sup> Erről a szükségletről írja Gerkin: „Saját egyéni meghatározottságaink közepette mindegyikünknek – már ha „egész-ségesen” akarunk élni – szükségünk van annak az érzetere, hogy önmagunk irányíthatjuk életünket. Ez az a pont, amikor az embernek már szüksége van az értelmezés képességére. Ahhoz, hogy teljes életet élhessünk, szükségünk van értelmes interpretációkat találni arra, hogy kik vagyunk és hogy milyen is a világ, illetve, hogy az adott szituációban mi a legértelmesebb cselekedet.”<sup>462</sup> Mivel belátni az egészet nem tudjuk, értelmes világhoz csak a hétköznapokon túlmutató transzcendentális szinten jutunk. Ezért az élettörténeti reflexió nemcsak tartalmi szempontból lehet vallásos (mitobiográfia), hanem „a reflexió már önmagában vallásos dimenziót hordoz.”<sup>463</sup> Tehát az élet végeessége felől való kérdezés transzcendens kérdésekhez vezet bennünket.<sup>464</sup> De a külső szempontú értelmezést kereső ember nem biztos, hogy explicit módon vallásos. A keresztyénség szerepe nem önmagában a kérdésfelvetésben van – hiszen ez önmagában még csak implicit vallásos jelenség – hanem azokban a kérdésekre adott válaszokban, amelyekben az ember életének végső értelmet talál. A keresztyénség az identitás formálásához tehát sajátos perspektívát és konkrét tartalmat rendel.<sup>465</sup> A vallásosság szempontjából nagyon fontos, hogy az emberek életében lévő kérdések először is tudatosuljanak, megfogalmazódjanak, tulajdonképpen

---

<sup>460</sup> Lásd: Fraas, H.-J., *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 207-228.

<sup>461</sup> Ennek az úgynevezett transzcendentális dimenzióknak – ellentétben az első kettővel – az a sajátossága, hogy az ember rövid, illetve középtávon meg tud lenni nélküle. Amíg azon nap mint nap dolgozunk, hogy életünk kapcsolati és anyagi szinten kiszámítható és biztonságos legyen, addig a hétköznapok rutinjában látszólag megvagyunk anélkül, hogy az egész életünk kimenete, célja felől kérdezzünk.

<sup>462</sup> Gerkin, C. V., *The Living Human Document - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984. 49.

<sup>463</sup> Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 121.

<sup>464</sup> Vö: Gräß, W., *Der hermeneutische Imperativ - Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung*, in Sparr, W. (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. 79-89. 87-88.

<sup>465</sup> Németh D., *Hit és nevelés - Valláslelektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*, Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 2002. 61.

megjelenjen az igény arra, amit a vallás kínál: egy élet-, és világmagyarázatra.<sup>466</sup> A keresztyén válasz a végső kérdésekre az, hogy az ember létezésének értelmét nem saját magán belül találja meg, saját erőből képtelen magát megigazítani. Istenre vagyunk utalva, aki mintegy felülről látja életünket, a kezdetétől a végéig, sőt még azon is túl. Ő az, akinél helyére kerülnek a dolgok, értelmet nyer az, amit most még nem értünk, de biztosak lehetünk benne, hogy a dolgok mélyebb értelme Nála rejtve van. Az élettörténetben személyre szabottan láthatjuk meg Isten keze munkáját, érthetünk meg olyan összefüggéseket, amelyeket Isten a saját életünkön keresztül akar megtanítani nekünk. Sajátos keresztyén üzenet az, hogy az ember nem élhet teljes életet a transzcendens dimenzió nélkül. Szükségünk van arra, hogy tudatosan, reflektálva, Istennel kapcsolatban éljük mindennapjainkat.<sup>467</sup>

A külső perspektívára segítség, melyben az ember láthatja önmagát és helyzetét, mintha Isten tekintene rá, tulajdonképpen az önreflexiónak egy sajátos formája.<sup>468</sup> Ez a fajta önreflexióra való készítés lehet diakóniai szolgálat az emberek felé,<sup>469</sup> de tekinthetjük úgy is, mint a keresztyén lelkigondozás egy formáját.<sup>470</sup> Friedrich Schweitzer szerint az élettörténettel való foglalkozás egyben a vallásos értelemképzés helye, ugyanis a saját életünkre való reflektálás a végső kérdésekkel szembesít bennünket.<sup>471</sup> Az élet mikéntje, hogyanja, miértje kerül felszínre.<sup>472</sup> Az önreflexió nemcsak egy lehetőség a keresztyén praxis számára, hanem lényegéhez tartozik: „az élettörténeti reflexió és az önreflexió elválaszthatatlanul hozzátartozik a keresztyénség programjához.”<sup>473</sup> Hiszen a keresztyénség és azon belül a teológia az emberi életet lényegében az emlékezés és a reménység dimenzióiba ágyazva értelmezi, az emberi életet a végesség horizontján helyezi el. Éppen ezért a vallás mindig egyben reflexióra készítés is az ember életében. „A vallás egyrésztől úgy jelenik meg, mint produktum, másrésztől pedig úgy, mint az igazságkeresés motorja az élettörténeti

---

<sup>466</sup> Vö: Ritschl, D., "Story" als Rohmaterial der Theologie, in Ritschl, D., Jones, H. O. (Hg.), *"Story" als Rohmaterial der Theologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1976. 7-41. 19.

<sup>467</sup> Vö: Fraas, H.-J., *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 219. vö: Pannenberg, W., Heilsgeschehen und Geschichte, *Kerygma und Dogma* 5. Jahrgang, 1959. 218-237, 250-288.

<sup>468</sup> Vö: Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 121.

<sup>469</sup> Vö: Bierlein, K. H., Arbeit an der religiösen Biographie, *WzM* 48, 1996. 400-410. 401.

<sup>470</sup> Vö: Streib, H., Heilsames Erzählen - Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge, *Wege zum Menschen* 48, 1996. 339-357. 341.

<sup>471</sup> Lásd: Schweitzer, F., *Lebensgeschichte und Religion - Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter* 4. Aufl. ed., Gütersloh Gütersloher Verlagshaus (1987), 1999.

<sup>472</sup> Vö: Hahn, A., Identität und Biographie, in *Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche* Wohlrab-Sahr, M. Frankfurt am Main: Campus, 1995. 127-155. 137kk.

<sup>473</sup> Mandl-Schmidt, I., *Biographie - Identität - Glaubenskultur - Zur Entwicklung religiös-spirituelle Identität am Beispiel Thomas Mertons*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2003. 33.



elbeszélésben.”<sup>474</sup> A vallás tehát megjelenhet úgy, mint mitobiográfia, önazonosságunk vallásos aspektusainak összessége, vagy mint egy értelmezési minta, mely összetartja identitásunk egészét, de megjelenhet úgy is, mint a végső dolgok felől való kérdezés, illetve mint eddigi életünk visszaigazolásának vágya.

### 6.3.1. Az élettörténetgondozás keresztyén jellege

Szó volt már arról, hogy életünk értelmezése egyre nagyobb kihívást jelent korunk embere számára s bár minden cselekedetünk mögött értelmezések, célok, implicit axiómák húzódnak meg, mégsem magától értetődő, hogy életünk eseményeit értelmezni tudjuk. Ahhoz, hogy kompetensek legyünk saját életünk döntéseiben, az orientációtalálásban, szükségünk van egyrészt nézőpontokra, melyekből önmagunkat láthatjuk, illetve szociális környezetre, ahol ezt a reflexív munkát elvégezhetjük.<sup>475</sup> Az önreflexió szempontrendszere, illetve azok, akik előtt, vagy akikkel együtt ez történik, egymástól elválaszthatatlan részei a folyamatnak.<sup>476</sup> Az identitás érzete és tudata egyszerre több dimenzióban formálódik. Térben és időben egyszerre változik. Az ember narratív identitása tulajdonképpen az elbeszélés közben születik. Az identitás ugyanis nem filozófiai konstrukció, hanem kommunikáció során jön létre.<sup>477</sup>

A kommunikáció az egyik legfontosabb eleme az élettörténeti reflexiónak: „az elbeszélés közben az egyén önmagával találkozik. Az elbeszélésben a megélt életre emlékeznek, mond ítéletet felette, rendet rak benne, értelmet talál neki, és öngazolást keres. Az elbeszélésben az én nemcsak megalkotja az Ént, hanem egyben reflektál is rá.”<sup>478</sup> Identitásunkat éppen a tudatos reflexió formálja. „Az egyén identitása nem egy olyan konkrét dolog, amire az egyén építeni tudna, hanem sokkal inkább olyasvalami, amit az egyénnek először fel kell építenie. Az élettörténeti munkának éppen az a feladata, hogy eddigi énképünket új szempontok alapján újra mozgásba hozza. A cél tehát az, hogy az életesemények halmazából egy keresztyén szempontból átgondolt élettörténet kerekedjen ki. Ahogy Biehl ezt pedagógiai

---

<sup>474</sup> Evers, R., *Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 56.

<sup>475</sup> Vö: Keupp, H., *Subjektsein heute - zwischen postmoderner Diffusion und der Suche nach neuen Fundamenten*, in *Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, Grözinger, A., Lott, J., Reinbach: CMZ Verlag, 1997. 99-130. 13.

<sup>476</sup> Vö: Kähler, R., *Was können wir dafür, dass Gottes gute Botschaft ankommt? Kommunikationstheoretische Einsichten*, in *Mission als Dialog - Zur Kommunikation des Evangeliums heute*, Böhme, M., Naumann, B., Ratzmann, W., Ziemer, J., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003. 207-233. 215.

<sup>477</sup> Vö: Veith, H., *Das Selbstverständnis des modernen Menschen - Theorien des vergesellschafteten Individuums in 20 Jahrhundert*, Fankfurt am Main: Campus, 2001. 253kk

<sup>478</sup> Schulze, T., *Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung - Anfänge, Fortschritte, Ausblicke*, in Krüger, H., H., Marotzki, W. (Hg.), *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, Opladen: Leske + Budrich, 1999. 33-55. 347.

célként írja le: „a valláspedagógia alapfeladata abban áll, hogy a mindennapi életből származó élménytöredékeket a vallásos és költői nyelv kreatív inspiráló és megváltoztató erejének segítségével rekonstruálja, megújítsa, s ezzel együtt a további élményfeldolgozást segítse.”<sup>479</sup>

Lott szerint a biográfiai munka keresztyén jellegét összesen öt összetevő biztosítja:

a, A tematikus összetevő

Az élettörténetnek ugyanis vannak központi témái, melyek egzisztenciánk szempontjából kulcsszerepet töltenek be. Egyéni értelemtalálásunk tengelyén helyezkednek el ezek a témák.

b, Az írásbeli elem

Lott különbséget tesz a leírt és az elbeszélte énreflexió között. Az írásbeliség „röghöz köti” az énreflexiót, a leírás ugyanis magasabb fokú absztrakciót és énel távolodást feltételez.

c, Egyéni reflexív elem

Lott itt egyfajta belső dialógusra utal, amely a megélt Én és az elmesélő Én között jön létre.

d, A szociál-kommunikatív elem

Arra utal, hogy a másik személlyel való beszélgetés által nemcsak egy történettel ismerkedünk meg, hanem a másik ember szemléletéből, hozzáállásából, illetve pszichikus erejéből is meríteni tudunk.

e, A metaforikus elem

Azt jelenti, hogy minden ember számon tart olyan központi gondolatokat, melyek más-más összefüggésben jelennek meg és újra meg újra segítenek az önértelmezés folyamatában.<sup>480</sup>

Amíg Lott öt aspektust ír le, addig Biehl három alapvető feladatot jelöl meg az élettörténeti munka számára:

a, interakciókon keresztül segíteni az embereket identitásuk felépítésében, formálásában,

b, tapasztalatszerzés által formálni ítélőképességüket, segíteni bevonódásukat a közösség életébe,

c, szimbólumok, metaforák és az elbeszélések segítségével Isten ígéreteinek szempontjából értelmet találni saját élethelyzetükben.

Megfigyelhető, hogy ezek a felsorolások tulajdonképpen olyan kommunikációs teret írnak le, mely alapvetően két egymással összefüggő identitásformáló tényezőről szól: a diakron és szinkron folyamatok együttesétől. A reflektáló egyén nemcsak az önismeretben növekszik,

---

<sup>479</sup> Biehl, P., *Erfahrung, Glaube und Bildung: Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik*, Gütersloh; Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1991. 23.

<sup>480</sup> Vö: Lott, J., *Erfahrung - Religion - Glaube. Probleme, Konzepte und Perspektiven religionspädagogischen Handelns in Schule und Gemeinde*, Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1991. 133-134.

hanem mindezt egy keresztyén közösségben teszi, s a közös énfeltárás által együtt növekednek egymás megismerésében és a szeretetben.<sup>481</sup>

Az élettörténeti munkát tulajdonképpen e két vonatkozás teszi keresztyénivé: egyrészt az a szempont, aminek alapján értelmezem/újraértelmezem életem, másrészt pedig az a kontextus, amiben ezt teszem. Az önmagam megértésében, identitásom formálásában tehát elválaszthatatlan egységet alkot az Istennel s az embertársammal való viszonyom.<sup>482</sup>

### 6.3.1.1. Kapcsolódás a másik emberhez

A metaforikus valóság tereinek modellje egyszerre két dolgot hangsúlyoz: az egyik az emberek közötti kapcsolatok fontossága, a másik pedig az ebben a kapcsolati térben megjelenő keresztyén narratívák, metaforák, szimbólumok használata.<sup>483</sup>

Mivel a posztmodernben a közösségbe való betagozódás igénye egyre nő, így az emberi kapcsolatok hálózatának kiépítésével az egyház utat találhat az emberek elérésére.<sup>484</sup> Az emberek leginkább az emberi kapcsolatokon keresztül érhetők el, életpéldákat, mentorokat keresnek, akik bizonyos értékeket hitelesen képviselnek, és akiket ezért követni érdemes.<sup>485</sup> A keresztyén reflexiónak is hidakat kell építenie a közösség és az egyén között: „alapvető jelentőségű, hogy az egyéni élettörténetben megtaláljuk a kapcsolópontokat, amelyek a közös történethez kötik azt, hiszen csak a közös történetbe ágyazottan válik történetünk igazából érthetővé.”<sup>486</sup> A biográfiai munka célja tehát nem az autonóm ember megküzdési

---

<sup>481</sup> Vö: Kähler, R., Was können wir dafür, dass Gottes gute Botschaft ankommt? Kommunikationstheoretische Einsichten, in Böhme, M., Naumann, B., Ratzmann, W., Ziemer, J. (Hg.), *Mission als Dialog - Zur Kommunikation des Evangeliums heute*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003. 207-233. 211.

<sup>482</sup> „Tehát először is Jézus történetéről van szó. Másodszor a Jézusról szóló történetekre kell irányítanunk figyelmünket, ahogyan azokat az evangéliumoktól kezdve az egyház történetén keresztül egészen a mai napig mesélik. Az egyház nevű „Elbeszélő közösségről” van szó, és arról, ahogyan az emberek történeti áthagyományozott Jézus-történetekkel összefonódva szóba kerülnek vele.” Baumgartner, I., *Pasztorálpszichológia*, Budapest: Semmelweis Egyetem TF/ Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány / HÍD Alapítvány, 2003. 558.

<sup>483</sup> Vö: Piroth, N., *Gemeindepädagogische Möglichkeitsräume biographischen Lernens*, Münster LIT Verlag, 2004. 295kk vö: Wagner-Rau, U., *Segensraum Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft* Stuttgart: Kohlhammer, 2000.

<sup>484</sup> Vö: Nassehi, A., Die Form der Biographie - theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht, *Bios* 7, (1), 1994. 46-64. 59. vö: Uphoff, B., *Kirchliche Erwachsenenbildung - Befreiung und Mündigkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991.126kk Schweitzer, F., Lebensgeschichte - Bildung Religion: Rekonstruktionsfähigkeit als Bildungsziel, in Drehsen, V., Henke, D., Schmidt-Rost, R., Steck, W. (Hg.), *Der „Ganze Mensch“ Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, Berlin, New York: de Gruyter, 1997. 431- 447. 437.

<sup>485</sup> „Nehéz Istenben hinni, ha nincs előttünk példakép.” Luther, M., *Operationes in Psalmos 1519-1521* Köln, Weimar: Böhlau Verlag, 2000. 515. „Egy példakép nem megtestesít bizonyos lehetőségeket, hanem új ötleteket és bátorítást jelent, formál bennünket azzal, hogy szemünk előtt él és cselekszik s minket is arra sarkall, hogy hasonlóképpen éljünk és cselekedjünk.” Kaufmann, H. B., Vorbild sein, in Nipkow, K. E., Elsenbast, V., Kast, W. (Hg.), *Verantwortung für Schule und Kirche in geschichtlichen Umbrüchen* Münster: Waxmann, 2004. 165.

<sup>486</sup> Pohl-Patalong, U., *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 1996. 258.

képességeinek fejlesztése, hanem a közösségbe integrálás.<sup>487</sup> Fontos az, hogy az egyház reflektáljon az emberi életre, ezzel tud igazán segíteni az emberen, hogy azután ő reflektáljon Isten munkáira az életében. Éppen ezért az egyházi gyakorlatban meg kell látszania annak, hogy az egyház odafigyel az emberek élethelyzetére, élettörténeteire. Kérdés, hogy ez a szemlélet mennyiben formálja imádságunk témáit, az „egyházi” normál biográfiát, meghatározza-e azokat a kapcsolatokat, melyeket a gyülekezet közössége ápol az emberekkel.<sup>488</sup> A keresztyén gyülekezet alkalmassá kell, hogy váljon arra, hogy a posztmodern ember energiáit, nárcizmusát pozitív energiává fordítsa át. Heiner Keupp szerint az emberi identitás egyik legfontosabb mozgatórugója az elismertség vágya.<sup>489</sup> A keresztyén közösség lehet az a hely, ahol ez a természetes igény a közösség javára teljesül. Egy olyan közösség, ahol az ember tapasztalja azt, hogy a jézusi elv – „aki első akar lenni közöttetek legyen a ti szolgátok” – hitelesen, többek életében teljesülhet. Egy olyan közösség, ahol elismert dolog a felelősségvállalás és az áldozathozatal másokért. Ahol fontos a másik ember munkája, ideje, szolgálata.<sup>490</sup>

### 6.3.1.2. A transzformációs tér metaforikus jellege

A közösségen kívül legalább ennyire fontos a kapcsolati térben megjelenő hittartalmak gondozása, hiszen ezek által bomlik ki Isten Országának a története, ugyanis a metaforák, szimbólumok összekötik a múltat és jövőt, a külső és belső világot.<sup>491</sup> A keresztyén metaforák használata összeköt bennünket elődeinkkel s az utánunk jövő generációkkal,<sup>492</sup> s olyan szimbolikus erejük van, melyek megmozgatnak tudattalan, kollektív tudattalan dimenziókat, mélyre hatnak az emberi lélekben, illetve elbeszélhetővé teszik életünk megmagyarázhatatlan jelenségeit, a kimondhatatlan érzéseket. Cselekedeteink motivációit és céljait, önmagunk és

---

<sup>487</sup> Vö: Josuttis, M., *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion - Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München 1974. 114. vö: Osmer, R. R., *Teaching for Faith - A Guide for Teachers of Adult Classes*, Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1992. 106kk.

<sup>488</sup> Vö: Piroth, N., *Gemeindepädagogische Möglichkeitsräume biographischen Lernens*, Münster LIT Verlag, 2004. 28. vö: Fowler, J., *Öffentliche Kirche und christliche Erziehung*, in Preul, R., Scheilke, Ch. Th., Scheitzer, F., Tremel, A. K. (Hg.), *Bildung - Glaube - Aufklärung - Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1989. 253-270. 255.

<sup>489</sup> Lásd: Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitzscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., *Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg: Rowohlt, 1999.

<sup>490</sup> Vö: Osmer, R. R., *Teaching for Faith - A Guide for Teachers of Adult Classes*, Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1992. 106kk.

<sup>491</sup> Vö: Ricoeur, P., *Die Interpretation - Ein Versuch über Freud*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969. 473.

<sup>492</sup> „Ábrahám történetének résztvevői vagyunk mind a mai napig.“ Ritschl, D., *Zur Logik der Theologie - Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1984. 20. vö: Ritschl, D., *Konzepte - Ökumene, Medizin, Ethik - Gesammelte Aufsätze*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1986. 209.

környezetünk megértését nehéz elképzelnünk a megmagyarázhatatlan titok fogalma nélkül.<sup>493</sup>

A szimbólumok, metaforák éppen a megmagyarázhatatlan jelenségeknek adnak nevet, úgy hogy túlmutatnak önmagukon.<sup>494</sup>

*A metafora* - mint tudjuk - újra és újra értelmezésre hív fel; jelentése nem rögzíthető. Olyan titkot tartalmaz, melyhez az analógiás kapcsolatok megtalálásával közel kerülhetünk ugyan, pontos megfeleltethetőségre azonban nincs módunk. A kifejezés jelentése eloldódik benne, hogy aztán újra meghatározódjék. Ez gyanakvásra kényszerít, s egyúttal hiányérzetet kelt; ráadásul éppen azon fogalmi rend iránt ébreszt hiányt, amit használata során szétvet. A metafora nem annyira a jelentése, mint inkább használata révén kezd működni.<sup>495</sup>

Az értelmezésben sohasem lehetünk meg metaforák nélkül. Az értelmezés a történetekben ölt formát, melyekben a tények és a metaforák együttesen vannak jelen. Az élettörténeti tényeknek és adatoknak csak egy szubjektív metaszinten találhatunk értelmet, s a metaforák abban segítenek, hogy olyan eseményeket is egységben tudjunk látni, amelyek között ok-okozati összefüggést nehezen találunk. „Egy olyan teológiából, amelyben a bibliai tradíció az emberi élettörténetek és a megszabadító Isten kapcsolatának szemszögéből jelenik meg, olyan gyakorlat következik, amely komolyan veszi az emberek történetekbe ágyazott életét és egész biográfiájukat a hétköznapiakban. Mindennek vallásos orientációt és értelmezést ad az életnek olyan pontjain is, amelyeket az emberek racionális úton nem képesek értelmezni.”<sup>496</sup>

### 6.3.2. Keresztyén perspektívából keresztyén világot

A hit úgy jelenik meg, mint hermeneutika, a hittartalmak pedig beépülnek viszonyulási módjainkba, melyeken keresztül értelmezzük önmagunkat, a másik emberrel és a világgal való viszonyunkat.<sup>497</sup> A metaforikus valóság terében megjelenő konkrét hittartalmak mint perspektívák, világotlasi lehetőségek befolyásolják átéléseinket. A keresztyén és nem keresztyén között nemcsak abban van különbség, hogy ugyanazokra a jelenségekre másfajta magyarázatokat adnak, hanem az átélésben magában is különbség jelenik meg. A keresztyén

---

<sup>493</sup> Vö: Frank, A. W., *The Wounded Storyteller - Body, Illness, and Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, 1995. 84.

<sup>494</sup> „A vallásnak meg kell értenie, hogy minden szimbóluma, rítusa, cselekménye és parancsa végtelenül távol áll attól a valóságtól, amelyre utal. Ha ezt nem fogja fel, akkor babonaságba és önhittségbe sülyed” Tillich, P., *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.133.

<sup>495</sup> Gulyás G., Kierkegaard teste in *Az esztétikai tapasztalat és interpretáció című konferencia előadásai* Debrecen: 1998. vö: Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984. 247.; Rorty R., A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika, in *Heidegerről és másokról*, Rorty, R. Pécs: Jelenkor, 1997. 24.

<sup>496</sup> Witt, I., Lebensgeschichte und Alltag - Zum Verständnis der Amtshandlungen in der Volkskirche, in Grözing, A., Luther, H. (Hg.), *Religion und Biographie - Perspektiven zur gelebten Religion*, München: Kaiser, 1987. 233-243. 241.

<sup>497</sup> Vö: Ratzinger, J., *Schriftauslegung im Widerstreit - Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in Ratzinger, J. (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg: Herder, 1989. 15-44. 43.

világolvasat ugyanis egy olyan szempontrendszer, mely befolyásolja a későbbi átéléseinket. Az az ember, akinek önmagához és a világhoz való viszonyának hermeneutikai körébe konkrét hittartalmak kerülnek, másként éli meg a világot, ami aztán befolyásolja az élménygyűjtés és feldolgozás körét. „Ahol Isten Lelke effektív módon van jelen, az életet olyan irányba fordítja, amely nem egy lehetőség a többi közül, hanem a végső felé fordít minket. Ez az irány nem helyettesíti a többi irányt, hanem bennük jelenik meg úgy, mint azok végső kimenete s, így a köztük való választás kritériumává válik.”<sup>498</sup> Gerkin szerint az egyházi szolgálat célja, hogy az emberek életüket a hétköznapiánál nagyobb kontextusba helyezték: „A szolgálatunk központi célja leginkább abban áll, hogy segítsük az egyéneket, családokat és közösségeket életük megváltoztatásában azáltal, hogy megváltoztatjuk, újra interpretáljuk életük történetét, úgy hogy ők maguk párbeszédbe kezdjenek a bibliai és keresztyén történet központi metaforáival és témáival.”<sup>499</sup>

Ebben a horizont-kiszélesítésben tulajdonképpen a horizontok összeolvadása is történik.<sup>500</sup> A bibliai szöveg jelenvalóvá válik az ember számára és értelező ereje által igazzá válik az, amit Ricoeur mond: „nem én olvasom a textust, hanem a textus olvas engem.”<sup>501</sup> Hogyha a bibliai horizont szerint értelmezem világomat és önmagam, akkor számomra eddig ismeretlen, új megközelítéseket kapok az élethez: „Minden elbeszélés belső módon való összefüggésképzés, melynek során a keresztyének hitük szemszögéből nézik életüket, illetve életük szemszögéből alakítják hitüket.”<sup>502</sup> Ezzel kapcsolatban Grözinger felhívja figyelmünket, hogy életünk végső értelmezése nem általában a keresztyén nagy elbeszélésbe való integrálás által, hanem az Isten Igéjének fényében történik.<sup>503</sup>

---

<sup>498</sup> Tillich, P., *Systematische Theologie*, Stuttgart, 1955. 270.

<sup>499</sup> Gerkin, C. V., *Prophetic Pastoral Practice - A Christian Vision of Life Together*, Nashville: Abingdon Press, 1991. 59.

<sup>500</sup> Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode - Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr 1975. 288. vö: Gerkin, C. V., *The Living Human Dokument - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984. 46.

<sup>501</sup> „Az átélés terei melyben a bibliai textusok jelen vannak, olyan összekötetés lehetőségét hordják magukban, melyekben az egyén története szempontjából az isteni Ige jelenvalóvá válik. *Accedit verbum ad textum et vitam.*“ Bergold, Ralph: *Unter – brechende Ethik, Ein neues religionspädagogisches Konzept für etische Bildungsarbeit mit Erwachsenen*, Frankfurt: Peter Lang, 2005. vö: Ricoeur, P., A szöveg világa és az olvasó világa, in *Narratívák 2. Történet és fikció*, Thomka, B. Budapest: Kijárat, 1998. 9–42. 22.

<sup>502</sup> Fuchs, O., Narrativität und Widerspenstigkeit - Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichte und christlichen Handeln, in Zerfass, R. (Hg.), *Erzählter Glaube - Erzählende Kirche*, Freiburg: Herder, 1988. 87-123. 109.

<sup>503</sup> Lásd: Grözinger, A., *Die Kirche - ist sie noch zu retten? - Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshau, 1998. 120.

### 6.3.2.1. Isten gyermekeként újra írt történet

Isten Igéje adhat új perspektívát életünk értelmezésében, ugyanis nemcsak az vagyok, amit mások rólam mondanak, vagy amit magamról vélek, hanem elsősorban Isten gyermeke vagyok, s így láthatom életem történetét. Az Isten Igéjének fényében és a transzcendentális szignifikáns Másikkal való viszonyom mentén definiálhatom magam. Ezt a jelenséget hívja Donald Capps „új szempontból megértésnek” (reframing).<sup>504</sup> Az élettörténeti reflexióban ez úgy jelenik meg, hogy az eddigi életemet nem a megszokott, eddig jól bevált (vagy éppen nem bevált) forgatókönyv szerint értelmezem, hanem Isten Országá történetének részeként rendezem újra életem dolgait. Így már nemcsak az az ember vagyok, aki különböző szenvedéseken ment át, küzdött élethelyzetekkel s ráébredt az élet töredékes voltára, hanem úgy tekinthetek önmagamra, eddigi s ezutáni utamra, mint Isten megtalált gyermeke. Az Isten gyermekeként értelmezett élettörténet „sikeressége”, az ember elismert volta független a társadalmi, sőt akár az egyházi elvárásrendszerektől is. Az ember párbeszédbe kerül Istennel, aki felülírhatja a Törvényt s kipótolhatja életünk töredékes voltát. Ennek kapcsán beszél Wagner-Rau a keresztyénség megjelenéséről az emberi kommunikációkban úgy, mint az áldás teréről (Segensraum).<sup>505</sup> Az emberi élet sajátosan keresztyén kommunikációs tereiben, mint például az istentiszteleten, vagy lelkigondozói beszélgetésben olyan úgynevezett „átmeneti tér” valósul meg, melyben a hétköznapi események önmagukon túlmutató metaforikus jelleggel bírnak. A lelkigondozói beszélgetésben például, nemcsak két ember beszélget, hanem Krisztusnak két követője; vagy a kazuáliák alkalmával, illetve az istentiszteleteken nemcsak egy emberi közösség elé, hanem Isten elé is visszük életünket. Az ilyen találkozások, kapcsolatok, események, mind-mind a keresztyénséghez fűzik az embereket. Hogy mit is jelent a metaforikus valóság jelenléte az ember életében, jól példázza Scharfenberg következő megfogalmazása: „ha az egyházi évben valóban egy életút struktúrája rajzolódik ki, akkor ez természetesen elsősorban Jézus útja és nem az enyém. Azonban az egész mégis azzal a céllal történik, hogy életemet átítassa a Jézus ügyéhez való kötődés, élettörténetemet az Ő történetén keresztül értsem meg, értelmezzem újra és találjak neki értelmet.”<sup>506</sup>

---

<sup>504</sup> Lásd: Capps, D., *Reframing - A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990.

<sup>505</sup> Lásd: Wagner-Rau, U., *Segensraum Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000. 9.

<sup>506</sup> Scharfenberg, J., *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. 79.

### 6.3.3. A transzformációs tér mint az Istennel való párbeszéd tere

Ahogy Henning Luther fogalmaz: „nem az ember megtörése a cél, hanem felszabadítása a megváltozásra.”<sup>507</sup> Istennél minden lehetséges, még az is, hogy az ember felszabadulva mássá váljon, mint addigi önmaga. Hitünknek központi metaforái átírják az önértelmezésünket, s megnyílik az Istennel való párbeszéd lehetősége. A „metaforikus valóság”, „transzformációs tér”, vagy „Segensraum” tulajdonképpen az a tér, amelyben keresztyén identitásom létrejön.<sup>508</sup> A transzformációs tér tehát nemcsak magam értelmezése, hanem egyben út a párbeszédre a másik emberrel, de magával Istennel is. Ha az ember hite így válik élővé, akkor független tud lenni a külső körülményektől, de még attól is, ami elkeseríthetné a keresztyénségben. A belső dialógus az egyén lelkében akkor is tovább folytatódik, amikor már nincs jelen a lelkigondozó, ha nem hall vasárnap a templomban megszólító üzenetet, vagy nem érzi a gyülekezet támogatását. S kiderül, hogy élettörténetében bizonyos események, cselekedetek, döntések elsősorban nem bizonyítékai a hitnek, hanem a hit az, ami összetartja az egész történetet, a hit, amely a hívő identitása alapját képezi.

### 6.4. Három történet egymásbafonódása

Az amerikai Dean szerint nem stratégiai megfontolások alapján létrehozott terekről, hanem tulajdonképpen az Isten erőterébe kerülés lehetőségének megteremtéséről van szó.<sup>509</sup> Önmagában tehát nemcsak arról beszélhetünk, hogy a társadalmi igényt kiszolgálánknak azzal, hogy teret biztosítunk az emberek számára a reflexióra, s nem is csak arról, hogy keresztyének és nem keresztyének kerüljenek párbeszédbe és hassanak egymásra, hanem ez a kommunikáció a keresztyén hit központi szimbólumai és metaforái mentén, tulajdonképpen az Isten országa történetébe ágyazva jöjjön létre. „Ahhoz, hogy gyógyító erőt fejthessenek ki, az Isten-történeteknek úgy kell megjelenniük, hogy össze lehessen kapcsolni őket az élet megtapasztalt bizonytalanságaival és sebeivel. Akkor történik meg, hogy a felszabadító-üdvözítő Örömhír, maga Jézus Krisztus felülmúlja a megélt, elszenvedett tapasztalatokat, akkor robban szét a betegség és válság börtöne, mivel Isten azonosult keresztünkkel.”<sup>510</sup> Drechsel a lelkigondozói beszélgetések kapcsán írja, hogy nem kettő, hanem tulajdonképpen

---

<sup>507</sup> Luther, H., *Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992. 231.

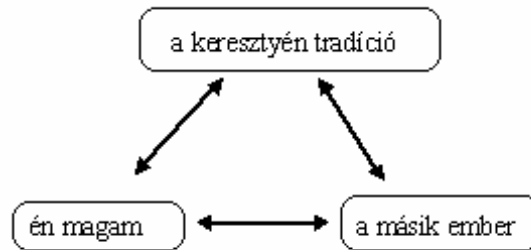
<sup>508</sup> Vö: Schmidt, H., *Religionsdidaktik - Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht*, Bd. 1: Grundlagen, Stuttgart: Kohlhammer, 1982.

<sup>509</sup> Lásd: Dean, K. C., *Practices and Youth Ministry, Cloud of witnesses - An Audio Journal on Youth, Church, and Culture, Princeton Theological Seminary, Institute for Youth Ministry* 11, 2007. 2.

<sup>510</sup> Baumgartner, I., *Pasztorálpszichológia*, Budapest: Semmelweis Egyetem TF/ Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány / HÍD Alapítvány, 2003. 578.



három élettörténettel van dolgunk. A beszélgetőpartnerek történetén túl szerepet játszik még Jézus/Isten élettörténete is.<sup>511</sup> Ez a lelkipozozási beszélgetésnek egyik specifikuma. Az Isten országának története jelenti egyrészt Isten szeretettörténetét az emberiséggel, jelenti Jézus Krisztus emberré léételét, de ugyanakkor magában foglalja a keresztyénség kollektív történetét is.<sup>512</sup>



**XII. ábra**<sup>513</sup>

Ahol emberek úgy vannak jelen, hogy dialógusuk bizonyos szempontból keresztyén értelmezést nyer, ott közösen egy kollektív történet megélőivé, továbbíróivá válnak.<sup>514</sup> A közös értelmezési rendszer, a világhoz való azonos viszonyulás nemcsak élményközösségbe von a metaforák és szimbólumok által, hanem dialógusba von Istennel.<sup>515</sup> Az önmagunkra, a másik emberre és Istenre való együttes figyelésben új perspektívák nyílhatnak életünk számára.

### 6.5. Élettörténetgondozás mint út a posztmodern emberhez

Az elmesélésnek nemcsak önismereti énmegtaláló aspektusa van, hanem egyben lehetőség is arra, hogy eltávolodjunk önmagunktól, kívülről lássuk saját magunkat. Teológiai megközelítésből a biográfiai munka tehát az új élet megtalálásának kulcsa lehet annyiban, amennyiben ráébreszt bennünket sáfár voltunkra, életünknek azon lehetőségeire, mellyel eddig nem éltünk, illetve olyan gondolatokra juttat el, melyekkel eddig még nem találkoztunk,

<sup>511</sup> Vö: Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002. 312kk

<sup>512</sup> Vö: Schmitt, K. H., *Christliche Gemeinschaften - Treffpunkte von Lebensgeschichten*, in Schmitt, K. H., Hoeren J. (Hg.), *Werden unsere Kinder noch Christen sein? - für eine menschnahe Weitergabe des Glaubens* Freiburg Herder, 1994. 95-115.

<sup>513</sup> Lásd: Gerkin, C. V., *The Living Human Dokument - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville: Abingdon Press, 1984. 60.

<sup>514</sup> Vö: Grözinger, A., *Erzählen und Handeln - Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München: Kaiser, 1989. 102kk

<sup>515</sup> Vö: Kähler, R., *Was können wir dafür, dass Gottes gute Botschaft ankommt? Kommunikationstheoretische Einsichten*, in Böhme, M., Naumann, B., Ratzmann, W., Ziemer, J. (Hg.), *Mission als Dialog - Zur Kommunikation des Evangeliums heute*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003. 207-233. 211.

de Isten tanítani akar bennünket, akár saját életünk példáján is.<sup>516</sup> „Életünkben nincsen mindenre lehetőségünk, de az élet keretei között vannak olyan lehetőségek, melyek nyitva állnak előttünk. Ahhoz, hogy ezeket meglássuk, fel kell tárnunk élettörténetünk eddig rejtett értelmi összefüggéseit, ami azt jelenti, hogy ráébredünk az élet eddig kihasználatlan potenciáira.”<sup>517</sup> Pohl-Patalong a következőket írja: „A lelkipozíció nemcsak abban szolgálhat eszközül, hogy bizonyos élettörténeti szálakat felfedjünk s ezek által esetleg sebek gyógyuljanak, hanem lehetőséget is jelent arra nézve, hogy eddigi önmegértésünket kritikai reflexió tárgyává tegyük, s ezáltal új utak nyíljanak meg számunkra.”<sup>518</sup>

Jövőkép nélküli világunkban egyre fontosabbá válhat hitünk eszkatológiai jellege. Van reményességünk és hisszük, hogy Istennél van jövőnk. Ahogy a kanadai Hall fogalmaz:

Próbáljátok meg a jövőt józanul, bátorsággal és reménységgel látni. Lehet, hogy keresztyén hitünk legérdekesebb és legizgalmasabb idejéhez érteztünk. Az emberek már nem válnak automatikusan keresztyénné, így lehetséges, hogy saját akaratukból legyenek azzá. A keresztyénség már nem olyan magától értetődő, nem a mindennapi rutin része, ezért fontos, hogy komoly és átgondolt hitünk legyen. Egy erőszakkal teli világban a keresztyénség többé nem szólhat a hatalom szavával, ezért lehetséges, hogy felelősséggel, teljes odaadással és féltő szeretettel forduljon a világ felé.<sup>519</sup>

A posztmodern ember, Ricoeur szavaival élve, hajlik a „második naivitásra,”<sup>520</sup> mely esetünkben azt jelenti, hogy bár az ember tudja, hogy hogyan vélekedik a tudomány az emberi lélekről, társadalomról vagy akár a vallásról, mégis mindezzel együtt – tehát nem annak ellenére – hisz. Hogy a posztmodern ember hitében növekedhessen, nem kell kidobni mindazt, ami modern. Ugyanis nemcsak hogy jól megfér a tudományos érvelés a hittel, hanem egymást erősítik.<sup>521</sup> A posztmodernben az marad meg egy hitrendszer mellett, aki meg tudja indokolni a hitét. Reflektált módon hisz, sejtése van arról, hogy mit és mért hisz és választ tud adni kortársai kérdéseire, korának kihívásaira. A posztmodern korban Krisztusban hinni tehát nem a középkori mágikus világ visszatérését jelenti, hanem posztkritikai hitet.<sup>522</sup> Ez a hit tudatában van az örök igazságoknak, de képes azokat a konkrét élethelyzetben megélni.

---

<sup>516</sup> Vö: Orth, G., *Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990. 215.

<sup>517</sup> Alheit, P., *Changing Basic Rules of Biographical Construction: Modern Biographies at the End of the 20th Century*, Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1996. 300.

<sup>518</sup> Pohl-Patalong, U., *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 1996. 259.

<sup>519</sup> Hall, D. J., *Finding our Way into the Future, Cloud of Witnesses - An Audio Journal on Youth, Church, and Culture, Princeton Theological Seminary, Institute for Youth Ministry* 10, 2007. track 3.

<sup>520</sup> Lásd: Ricoeur, P., *Zeit und Erzählung III. - Die erzählte Zeit*, München: Fink, 1991. 41. Ehhez kapcsolódik Fowler elmélete, mi szerint a posztmodernben a posztkritikai hit lesz terjedőben. Fowler, J. W., *Faithful Change - The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*, Nashville: Abingdon Press, 1996. 174.

<sup>521</sup> A fides quaerens intellectum-elv alapján Anselmus, Proslogion, in *Canterbury Szent Anzelm - Filozófiai és teológiai művek* Budapest: Osiris, 2001. 165-204.

<sup>522</sup> Vö: Eco, U., *Az új középkor*, Budapest: Európa, 1992. 194.

Hogy mi lehet a válaszuk a posztmodern kor kihívásaira? Ma a tradíciók krízisét éljük. De ez egyben lehetőséget is jelent arra nézve, hogy tradíciónk megújuljon. A posztmodernben ugyanis akkor tudunk hitelesek lenni, ha minden eddiginél komolyabban vesszük hitünk tanításait, illetve saját magunkat.<sup>523</sup> „A posztmodern ember a lelkészben nem a nagy kommunikátort keresi, hanem az interpretátort, aki az aktuális élethelyzetet a bibliai-keresztyén tradíció szemszögéből értelmezi.”<sup>524</sup> Komolyan kell tehát vennünk az embert és az ő szükségait, törekednünk kell megérteni az ő életvilágát, de legalább ennyire komolyan kell vennünk saját magunkat s azt a bizonyoságtételt, ami ránk bízott.

## **Utószó**

Olyan korban élünk, amikor egyre inkább nyilvánvalóvá válik, hogy a keresztyénség nagy elbeszélése nem egy olyan élet és világmagyarázat, amely felett elmúlt volna az idő, hanem éppen a kételkedés, a ráció, maga a modern került válságba. Amikor Jézus arról szól, hogy újat és őt egyszerre kell felfedeznünk (Mt 13,52), éppen erről beszél, hogy abban az élethelyzetben, társadalomban élve, az adott kor nyelvén, nekünk magunknak is fel kell fedeznünk az örökérvényű igazságot, azt, hogy Isten radikálisan szeret bennünket és élettörténetünket Ő bármilyen körülmények között képes megújítani, s történetünket, mint Isten gyermekei, közös történetként írhatjuk Ővele.

---

<sup>523</sup> Vö: Grözinger, A., *Es bröckelt an den Rändern - Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft*, München: Chr. Verlag, 1992. 15.

<sup>524</sup> Grözinger, A., *Die Kirche - ist sie noch zu retten? - Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshau, 1998. 139.

## Summary

In the postmodern age, approaching identity from a narrative prospective is not only a novel but a contemporary issue in scientific research. The main argument of my thesis is that in forming of our Christian identity this approach can be fruitful by helping our Christian practice to be more reflective and simultaneously closer to the real life of Christians.

In the first chapter I draw a picture of what it means to live in a postmodern Eastern Europe. That our world is rapidly changing is especially true in the former communist societies where not only the economical and political systems have changed, but we can witness a gradual change in the human mind as well. Contrary to the modern age, ours is one in which people feel that they are losing control of understanding the different tendencies in our world. The family roles, the economical situation and many other things can change so rapidly that we cannot understand life through rationality. We have to face final questions and make decisions, cross borders more than in any earlier age. Not only crisis situations but even our everyday life confronts us with the difficulty of defining ourselves in the world. And this need of orientation can be a link to the Christian message in the postmodern. People need to lead a self-reflective life and this is also an aim of Christianity--to raise questions and teach people how to understand themselves, find meaning for their lives. It can be taken on as a duty of Christianity to facilitate, provide space for self-reflection.

In the second chapter I examine the *raison d'être* of focusing on human life in practical theology. In doing so we have to see the need of a theology which does not leave out of view the reality in which people live. On the other hand theology cannot be satisfied by inspecting human life as social science does, but theology has to reflect on life from a higher perspective, in the light of the Christian message. Both focuses are important: knowing the people whom we want to reach with the Gospel and simultaneously we have to know the message itself as well. This means that practical theology should help the church to foster Christian identity in the context of the present challenges, the real-life world of the people. In doing so, dealing with life-stories can be a good device, because from a sociological aspect life-stories can help us to understand what kind of a role religion plays in people's life. From a pedagogical perspective these stories show how faith grows and from a theological perspective these stories witness God's work, *gubernatio*, in people's life.

The third chapter shows two different ways of understanding, modelling the world. The first approach is the so called paradigmatical modelling and the second is the narrative way of understanding the world. While the paradigmatical thinking makes categories and hierarchies,

the narrative form does not need to frame everything in a scientific system but to a story. A story that has a beginning and an ending, a story that has an orientation. And this orientation is one reason why narratives are so important in religious thinking. In science the paradigmatical analysis tries to give answers of understanding the world, the narrative does not analyse but shows an interpretation and a model how to live. The Christian faith is not only in origin based on grand narratives but the logic of the narrative is present in the religious thinking itself. That is a characteristic of religious thinking we should re-discover in an age when the narratives play a more and more important role in creating personal identity. In the fourth chapter we examine how our personal metanarrative is created and what the connection is between our personal myth and the grand story of Christianity. Behind these two terms lie two inexhaustible questions: “Who am I in the world?” and “Where is God in the world?” At the first glance it seems that these two have not much in common but in reality they are inseparable, because God’s presence in human life has a real effect on personal identity. The human quest for meaning and God’s quest for people in concrete life-stories meet. These two intertwine and effect each other. Personal life and faith experiences of the believers show us what it means that God is present in the world. Many highly detailed stories are combined and added to each other and together form a “never-ending-story.” In sharing our stories with each other in Christian setting, we share perspectives of interpretation of life as well. Christianity gives a bound of perspectives from generation to generation. From this point of view being a Christian means that someone takes on a system of perspectives, steps into a stream of stories with God. The story of God helps us to understand our own story, names our wishes, gives wordpower to our feelings.

Through the analysis of narrative interviews the fifth chapter shows three types of mythobiography. In the first type religious themes appear only in separated situations in different spheres of life. In the second type the different religious topics have clear connections to each other and the interviewee can tell a story of his/her religious self. On this level of mythobiography religion is a kind of a segment-identity which can be separated from other identity segments (work, family, spare-time activities). The third type shows another dimension of religion, because on this level religion appears not only in themes or a story of the self but a way at looking at oneself and one’s life. In this case religion is not only a segment of identity but a principle that holds together all the segments. The three different kinds of mythobiography show not only how someone’s religious story has developed but how religious interpretations are strongly attached to religious content. The religious self-

understanding becomes a personal witness of Christian faith, when someone sees his/herself as a part of God's story with humankind.

The sixth chapter, besides summarizing all the previous chapters, shows a model for how to shepherd, foster life-stories. When we talk about explicit religiosity it is crucial that people should reflect on their lives, raise questions. In other words it is necessary to have a need for what religion can fulfil: life- and world-explanation. The special role of Christianity is not (only) raising questions but furthermore giving answers to these questions. In identity formation Christianity offers special perspectives and concrete content. But what makes self-reflection, Christian self-reflection? First of all the context where this caring for life-stories takes place, because from a hermeneutical point of view the frame always effects the content. On the other hand in Christian setting reflection always happens in a communication sphere. Self-reflection is a communicative action, either we talk to God or to others in the Christian community. Besides the Christian setting, the Christian message is also an identity forming factor. The use of the grand metaphors, symbols, images of our Christian faith is crucial, because they have a symbolic power to involve us into the story of God, making connection between previous and coming generations, and linking our conscious to the collective subconscious dimensions of human life. From a theological approach life-coaching can be a chance to see our lives from a new perspective and understand what God wants to teach us through the story of our own life.

## **Bibliográfia**

- Adam, G., Religiöse Bildung und Lebensgeschichte - Beiträge zur Religionspädagogik II., Würzburg: Stehans - Buchhandlung Matthias Mittelstädt, 1994.
- Alheit, P., Changing Basic Rules of Biographical Construction - Modern Biographies at the End of the 20th Century, Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1996.
- Anderegg, J., Sprache und Verwandlung - Zur literarischen Ästhetik, Göttingen: Vandenhoeck/ Ruprecht, 1985.
- Anderson, W. T., The Future of the Self - Inventing the Postmodern Person, New York: Jeremy P. Tarcher, 1997.
- Anselmus, Proslogion, in Canterbury Szent Anzelm - Filozófiai és teológiai művek, Budapest: Osiris, 2001. 165-204.
- Arens, E., Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen? - Erzählstruktur christlichen Glauben in systematischer Perspektive, in Zerfaß, R. (Hg.), Erzählter Glaube - Erzählende Kirche, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1988. 13-27.
- Assmann, J., A kulturális emlékezet - Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban, Budapest: Atlantisz, 1999.
- Augustinus, Vallomások, Budapest: Gondolat, 1987.
- Balla P., The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Baltes, P. B., Reese, H. W., Nesselroade, J. R., Life-Span Developmental Psychology - Introduction to Research Methods, Monterey: Brooks/Cole Publishing Company, 1977.
- Barth, K., Kirchliche Dogmatik IV/4, Zürich Zollikon, 1957.
- Barth, K., Kirchliche Dogmatik, IV/3 Zürich: Zollikon, 1957.
- Barthes, R., The Pleasure of the Text, Harper Collins, Canada Ltd, 1975.
- Baudler, G., Einführung in symbolisch-erzählende Theologie - Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1982.
- Bauman, Z., Flaneure, Spieler und Touristen - Essays zu postmodernen Lebensformen, Hamburg: Hamburger Edition, 1997.
- Bauman, Z., LiquidLife, Cambridge: Polity Press, 2005.
- Baumgartner, I., Pasztorálpszichológia, Budapest: Semmelweis Egyetem TF/ Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány / HÍD Alapítvány, 2003.
- Bayer, O.: Gott als Autor : zu einer poietologischen Theologie, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Beck, U., Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S. , Reflexive Modernisierung - eine Kontroverse, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Benjamin, W., Der Erzähler - Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in Gesammelte Schriften, Bd. II, 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. 438-465.

- Benkő A., Bevezetés a valláslélektanba, Róma: Teológiai Kiskönyvtár, 1979.
- Berger, P., Auf den Spuren der Engel- Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg: Herder, 1991.
- Bergold, R., Unter-brechende Ethik - Ein neues religionspädagogisches Konzept für ethische Bildungsarbeit mit Erwachsenen, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.
- Berryman, J., Godly Play - An Imaginative Approach to Religious Education, San Francisco: Harper, 1991.
- Bibó I., Mit jelentett a reformáció az emberiség számára?, Egyházi Híradó november 10., 1928.
- Biehl, P., Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik, in Grözinger, A., Luther, H. (Hg.), Religion und Biographie - Perspektiven zur gelebten Religion, München: Chr. Kaiser, 1987. 272-296.
- Biehl, P., Erfahrung, Glaube und Bildung: Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1991.
- Biehl, P., Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung zur Bedeutung ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre, in Grözinger, A., Lott, J. (Hg.), Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Festschrift für Gert Otto zum 70. Geburtstag, Rheinbach: CMZ Verlag, 1997. 380-413.
- Bierlein, K. H., Lebensbilanz: Krisen des Älterwerdens meistern, kreativ auf das Leben zurückblicken, Zukunftspotentiale ausschöpfen, München: Claudius Verlag, 1994.
- Bierlein, K. H., Arbeit an der religiösen Biographie, WzM 48, 1996. 400-410
- Bíró B., Preposztmodern, Korunk 6, 1999. 75-83.
- Bobert, S., Selbsttransformation als Tor zum Heiligen - Zur Praktischen Theologie des multiplen Selbst und seiner Transformation in religiös und medial konstituierten Spielräumen, in Hauschild, E., Schwab U. (Hg.), Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, Stuttgart: Kohlhammer 2002.
- Bohnsack, R., Rekonstruktive Sozialforschung - Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung, Opladen: Leske + Budrich, 1993.
- Bohrmann, T., Lebensalter als Thema der christlichen Sozialethik, Münchener Theologische Zeitschrift, 2004. 3-15.
- Bonhoeffer, D., Widerstand und Ergebung, München: Kaiser, 1952.
- Bonhoeffer, D., Ethics, London: SCM, 1993.
- Bornhauser, T., Gott für Erwachsene - ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmodernen Vielfalt, Stuttgart: Kohlhammer, 2000.
- Boothe, B., von Wyl, A., Wepfer, R., Erzähldynamik und Psychodynamik, in Erzählte Identitäten, Neumann, M. München: Fink, 2000. 59-76.
- Bourdieu, P., Die biographische Illusion, BIOS 3, 1990. 75-81.
- Bögre Zs., Élettörténeti módszer elméletben és gyakorlatban - Feldolgozási javaslat és illusztráció, Szociológiai Szemle (1), 2003. 155-168.
- Bögre Zs., Vallásosság és identitás - Élettörténetek a diktatúrában (1948-1964), Budapest, Pécs: Dialóg Campus, 2004.



- Bögre Zs., Élettörténet a társadalomtudományokban, in Pázmány Társadalomtudomány 6, Budapest, Piliscsaba: LOISIR, 2007.
- Browning, D., Practical Theology and Political Theology, *Theology Today* 41, (No. 1 - April), 1985. 15-33.
- Browning, D., Auf dem Wege zu einer Fundamentalen und Stategischen Praktischen Theologie, in Nipkow, K. E., Rössler, D., Schweitzer, F. (Hg.), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Ein internationaler Dialog*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 21-43.
- Browning, D. S., *Generative Man - Pschoanalytic Perspectives*, Philadelphia: Westminster Press, 1972.
- Browning, D. S., *Religious Ethics and Pastoral Care*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Browning, D. S., *A Fundamental Practical Theology - Descriptive and Strategic Proposals* 2 ed., Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Browning, D. S., Cooper, T. D., *Religious Thought and the Modern Psychologies* 2. ed., Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Bruner, J., Life as Narrative, *Social Research* 54, 1987. 11-32.
- Bruner, J., *Acts of Meaning*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Bruner, J., Feldman, C. F., Group Narratives as a Cultural Context of Autobiography, in Kónya A. (szerk.), *Az elbeszélés és az önéletrajzi visszaemlékezés*, Budapest: ELTE Általános Pszichológiai Tanszék, 1994.
- Bruner, J., *Sinn, Kultur und Ich-Identität*, Heidelberg: Carl Auer, 1997.
- Bruner, J., *Valóságos elmék, lehetséges világok*, Budapest: Új Mandátum, 2005.
- Bruner, J. S., Luciarelli, J., *Monologue as Narrative Recreation of the World.*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Buber, M., *A próféták hite*, Budapest: Atlantisz, 1998.
- Bucher, A. A., *Psychobiographien religiöser Entwicklung - Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004.
- Buetow, H. A., *Religion in Personal Development - An Analysis and a Prescription*, New York, San Francisco, Bern, Frankfurt am Main, Paris, London: Peter Lang, 1991.
- Bühler, C., *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, Leipzig: Hirzel, 1933.
- Capps, D., Parabolic Events in Augustine's Autobiography, *Theology Today* 40, (3 - October), 1983. 260-273.
- Capps, D., *Pastoral Care and Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Capps, D., *Reframing - A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990.
- Capps, D., *Giving Counsel - A Minister's Guidebook*, St. Luis: CHALICE Press, 2001.
- Carr, D., *Time, Narrative, and History*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Carr, D., A történelem realitása, in *Narratívák 3. A kultúra narratívái*, Thomka, B. Budapest: Kijárat Kiadó, 1999. 69-83.

- Castells, M., *The Power of Identity - The Information Age: Economy, Society and Culture* Vol. 3, Oxford: Blackwell, 1997.
- Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *A természet és a szabályok*, Budapest: Osiris, 2000.
- Cohen, S., Taylor, L., *Ausbruchversuche: Identität und Widerstand in der modernen Lebenswelt*, Frankfurt am Main: Campus, 1977.
- Cole, M., Cole, S. R., *Fejlődéslélektan*, Budapest: Osiris, 1997.
- Copp, C., *Empirical Theology and Pastoral Theology*, in *Empirical Theology - A Handbook* Birmingham: Miller, 1992.
- Cox, H., *Religion in the Secular City - Toward a Postmodern Theology*, New York: Simon and Schuster, 1984.
- Crain, W., *Theories of Development - Concepts and Applications*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1999.
- Dahlema, P., Münchmeier, A., Sauter, S., *Leben erinnern - Biographiearbeit mit Älteren*, München: Evangelisches Bildungswerk München, 1999.
- Daiber, K.-F., *Religion in Kirche und Gesellschaft - Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Day, J. M., *From Structuralism to Eternity? Re-Imagining the Psychology of Religious Development After the Cognitive-Developmental Paradigm*, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 173-183.
- Dean, K. C., *Practices and Youth Ministry, Cloud of Witnesses - An Audio Journal on Youth, Church, and Culture*, Princeton Theological Seminary, Institute for Youth Ministry 11, 2007.
- Dennet, D., *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, New York: Basic Books, 1997.
- Dirscherl, E., *Grundriss Theologischer Anthropologie - Die Entscheidenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2006.
- Dollase, R., *Entwicklung und Erziehung*, Stuttgart: Klett, 1985.
- Donald, M., *Origins of the Modern Mind - Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Dörger, H. J., *Heilige und andere Menschen - Gedanken zu vier Fernseh-Meditationen*, in Grözinger, A., Luther, H. (Hg.), *Religion und Biographie: Perspektiven zur gelebten Religion*, München: Kaiser, 1987. 261-272.
- Drechsel, W., *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher/Chr. Kaiser, 2002.
- Dreher, E., [http://www.ju-quest.at/jure\\_downloads/handout\\_dreher\\_crossover\\_270105.pdf](http://www.ju-quest.at/jure_downloads/handout_dreher_crossover_270105.pdf), 2005.
- Dykstra, C., *Growing in the Life of Faith - Education and Christian Practices*, Louisville, Kentucky: Geneva Press, 1999.
- Dykstra, C. R., *Transformation in Faith and Morals*, *Theology Today* 39, (April), 1982. 56-64.
- Ebeling, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen: Mohr, 1979.

- Eberts, N. M., Die Erosion der konfessionellen Biographie, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 155-179.
- Eco, U., Az új középkor, Budapest: Európa, 1992.
- EKD, Quellen Religiöser Selbst & Weltdeutung - Die themenorientierten Erzählinterviews der dritten EKD- Erhebung der Kirchenmitgliedschaft, Hannover: Studien- und Planungsgruppe der EKD, 1998.
- Eliade, M., Misztikus születések - Tanulmány néhány beavatástípusról, Budapest: Európa Kiadó, 1999.
- Engelhardt, K., Loewenich H., Steinacker, P., Fremde Heimat Kirche - Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Güterloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- Engelhardt, M. v., Biographie und Identität - Die Rekonstruktion und Präsentation von Identität im mündlichen autobiographischen Erzählen, in Sparr, W. (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie und Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. 197-247.
- Englert, R., Glaubensgeschichte und Bildungsprozess - Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München: Kösel, 1985.
- Erikson, E. H., Identität und Lebenszyklus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Erikson, E. H., Life History and the Historical Moment, New York: Norton & Company Inc., 1975.
- Erikson, E. H., The Problem of Ego Identity, in Steinberg, L. D. (Ed.), The Life Cycle: Readings in Human Development, Michigan: Grand Rapids, 1996.
- Erikson, E. H., A jelenkor kérdései: az ifjúság, in Bernáth, L., Solymosi, K. (szerk.), Fejlődéslélektani Olvasókönyv, Budapest: Tertia, 1997. 109-121.
- Erikson, E. H., Az emberi életciklus, in Bernáth, L., Solymosi, K. (szerk.), Fejlődéslélektani olvasókönyv, Budapest: Tertia Kiadó, 1997. 27-58.
- Evers, R., Alter, Bildung, Religion - Eine subjekt- und bildungstheoretische Untersuchung, Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- Fechtner, K., Mikrologischer Blick und Empathische Praxis - Hinweise zu Henning Luthers Praktischer Theologie des Subjekts, Theologia Practica 27. Jg. (Heft 3), 1987. 184-193.
- Fechtner, K., Praktische Theologie als Erkundung - Religiöse Praxis im spätmodernen Christentum, in Hauschild, E., Schwab, U. (Hg.), Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, Stuttgart: Kohlhammer, 2002. 55-67.
- Fetz, R. L., Reich, K. H., Valentin, P., Weltbildentwicklung und Gottesvorstellung, in Bucher, A., Reich K. H. (Hg.), Entwicklung von Religiosität - Grundlagen, Theorieprobleme, Praktische Anwendung, Fribourg: Universitätsverlag, 1989. 101-130.
- Flick, U., Kardorff, E., Steinke, I., Qualitative Forschung - Ein Handbuch, Reinbek: Rowohlt, 2000.
- Fodorné Nagy S., A katechézis kommunikációs problémái, Budapest: Kálvin Kiadó, 1996.
- Fodorné Nagy S., Igehirdetés a posztmodern korban - szószerűen és katedrán, Református Szemle, Az Erdélyi Református Egyházkerület a Királyhágómelléki Református

- Egyházkerület és az Evangélikus - Lutheránus Egyház hivatalos lapja, 99. évf., (4. sz.), 2006. 387-400.
- Fowler, J., Öffentliche Kirche und christliche Erziehung, in Preul, R., Scheilke, Ch. Th., Scheitzer, F., Treml, A. K. (Hg.), Bildung - Glaube - Aufklärung - Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1989. 253-270.
- Fowler, J., Glaubensentwicklung - Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München: Chr. Kaiser, 1989.
- Fowler, J. W., Stages of Faith - The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, San Francisco: Harper, 1981.
- Fowler, J. W., Die Berufung der Theorie der Glaubensentwicklung: Richtungen und Modifikationen seit 1981, in: Nipkow, K. E., Schweitzer, F., Fowler, J. W. (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 29-47.
- Fowler, J. W., Praktische Theologie und Sozialwissenschaften in der USA - Chancen und Grenzen der Zusammenarbeit, in Nipkow, K. E., Rössler, D., Schweitzer, F. (Hg.), Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Ein internationaler Dialog, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 155-167.
- Fowler, J. W., Faithful Change- The Personal and Public Challenges of Postmodern Life, Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Fowler, J. W., Becoming Adult, Becoming Christian - Adult Development and Christian Faith, San Francisco: Jossey-Bass, 2000.
- Fowler, J. W., Faith Development Theory and the Postmodern Challenges, The International Journal for the Psychology of Religion 2001/3, 2001. 159-172.
- Fraas, H.-J., Glaube und Identität - Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 1983.
- Fraas, H.-J., Die Religiosität des Menschen - Ein Grundriss der Religionspsychologie, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1990.
- Fraas, H.-J., Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Fraas, H.-J., Anthropologie als Basis des Diskurses zwischen Theologie und Psychologie, in Henning, Ch. - Nestler, E. (Hg.), Religionspsychologie heute, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. 105-122.
- Frank, A. W., The Wounded Storyteller - Body, Illness, and Ethics, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Frank, M., Mit jelent egy "szöveget megérteni"?, in Az esztétika vége - vagy se vége, se hossza?, Bacsó B. Budapest: Ikon, 1995.
- Frey, C., Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1989.
- Fromm, E., Menekülés a szabadság elől, Budapest: Akadémia Kiadó, 1993.
- Frye, N., Anatomy of Criticism - Four Essays Princeton: Princeton University Press, 1957.

- Fuchs, O., Narrativität und Widerspenstigkeit - Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichte und christlichen Handeln, in Zerfass, R. (Hg.), Erzählter Glaube - Erzählende Kirche, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1988. 87- 123.
- Fuchs-Heinritz, W., Biographische Forschung - Eine Einführung in Praxis und Methoden, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.
- Fukuyama, F., The End of History and the Last Man, New York: Free Press, 1992.
- Fulda, D., Auf der Suche nach der verlorenen Geschichte - Zeitbewusstsein in Autobiographien des ausgehenden 20. Jahrhunderts, in Simonis, A., Simoins, L. (Hg.), Zeitwahrnehmung und Zeitbewusstsein der Moderne, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2000. 197-226.
- Gabriel, K., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg: Herder, 2000.
- Gadamer, H.-G., Wahrheit und Methode - Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr 1975.
- Gardner, H., Rendkívüliek - kivételes egyéniségek: Mozart, Freud, Virginia Woolf, Gandhi portréi és „hétköznapi rendkívüliségünk”, Budapest: Kulturtrade Kiadó, 1998.
- Gardner, H., Intelligence Reframed - Multiple Intelligences for the 21st Century, New York: Basicbooks, 1999.
- Gebauer, G., Wulf, Ch., Mimesis - Kultur, Kunst, Gesellschaft, Reinbek: Rowohlt, 1992.
- Gemünden, P. v., Einsicht, Affekt und Verhalten - Überlegungen zur Anthropologie des Jakobusbriefes, in Herms, E. (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 2001. 365-379.
- Gereben F., Vallásosság és Egyházkép - Interjúk tükrében (Vallomások a vallásról), Budapest: Kerkai Jenő Egyházzociológiai Intézet, 2003.
- Gergen, K. J., Gergen, M. M., Narrative Form and the Construction of Psychological Science, in Sarbin, T. R. (Ed.), Narrative Psychology - The storied Nature of Human Conduct, New York, London: Praeger, 1986. 22-45.
- Gergen, K. J., Gergen, M. M., Narrative and the Self as Relationship, in Berkowitz, L. (Ed.), Advances in Experimental Social Psychology, New York Academic Press, 1988. 17-56.
- Gerkin, C. V., The Living Human Dokument - Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode, Nashville: Abingdon Press, 1984.
- Gerkin, C. V., Prophetic Pastoral Practice - A Christian Vision of Life Together, Nashville: Abingdon Press, 1991.
- Gerphart, W., Zur Bedeutung der Religion für die Identitätsbildung, in Gerphart, W., Waldenfels, H. (Hg.), Religion und Identität: Im Horizont der Pluralismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. 233-267.
- Giddens, A., The Consequences of Modernity, Cambridge: Polity Press, 1990.
- Giddens, A., Modernity and Self-identity - Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge: Polity Press, 1991.
- Gilligan, C., In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Goffman, E., Stigma - Notes on the Management of Spoiled Identity New York: Simon and Schuster, 1963.

- Goffman, E., Az én bemutatása a mindennapi életben, Budapest: Thalassa Alapítvány - Pólya Kiadó, 2000.
- Gräb, W., Korsch, D., Selbsttätiger Glaube - Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985.
- Gräb, W., Rechtfertigung von Lebensgeschichte - Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen, PTh 76, 1987.
- Gräb, W., Der hermeneutische Imperativ - Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung, in Sparr, W. (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte?, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. 79-89.
- Gräb, W., Die Praktische Theologie auf der Suche nach ihrer Einheit und der Bestimmung ihres Gegenstandes, in Nipkow, K. E., Rössler, D., Schweitzer, F. (Hg.), Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Ein internationaler Dialog, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 77-91.
- Gräb, W., Religion in der Alltagskultur, in Grözinger, A., Lott, J. (Hg.), Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Reinbach: CMZ Verlag, 1997.
- Gräb, W., Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen - Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- Gräb, W., Sinn fürs Unendliche - Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Gräb, W., Praktische Theologie als Kulturhermeneutik kirchlicher Religionspraxis, in Nauer, D., Bucher, R., Weber, F. (Hg.), Praktische Theologie - Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven - Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart: Kohlhammer, 2005. 81-91.
- Green, A., Der Mythos: Ein kollektives Übergangsobjekt - Kritischer Ansatz und psychoanalytische Perspektiven, in Lévi-Strauss, C., Vernant, J.-P. (Hg.), Mythos ohne Illusion, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. 84 -116.
- Groeschel, J., Spiritual Passages - The Psychology of Spiritual Development, New York: Crossroad Books, 2003.
- Grom, B., Multivariate Enough? Remarks on Schaefer and Gorsuch's Multivariate Belief-Motivation Theory of Religiousness, Journal for the Scientific Study of Religion 32, (3), 1993. 291-294.
- Grom, B., Religionspädagogische Psychologie - des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf, Göttingen: Patmos Verlag, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Groome, H. T., Christian Religious Education - Sharing Our Story and Vision, San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Grözinger, A., Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, Wege zum Menschen 38, 1986. 178-188.
- Grözinger, A., Erzählen und Handeln - Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie, München: Kaiser, 1989.
- Grözinger, A., Praktische Theologie und Ästhetik - Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie 2 ed., München: Kaiser, 1991.
- Grözinger, A., Es bröckelt an den Rändern - Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft, München: Chr. Verlag, 1992.

- Grözinger, A., Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, in Grözinger, A., Lott, J. (Hg.), Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Reinbach: CMZ Verlag, 1997. 311-329.
- Grözinger, A., Die Kirche - ist sie noch zu retten? - Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshau, 1998.
- Grözinger, A., Gibt es eine theologische Ästhetik, in Müller, W., Heumann, J. (Hg.), Kunst-Positionen- Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie, Stuttgart: Kohlhammer, 1998. 35-43.
- Grözinger, A., Gelebte Religion als Thema der Systematischen und Praktischen Theologie, in Grözinger, A., Pfeleiderer, G. (Hg.), „Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002. 13-20.
- Grözinger, A., Praktische Theologie - wie ein Roman? Warum nicht!, in Nauer, D., Bucher, R., Weber, F. (Hg.), Praktische Theologie - Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven - Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart: Kohlhammer, 2005. 91-97.
- Gulyás, G., Kierkegaard teste in Az esztétikai tapasztalat és interpretáció című konferencia előadásai, Debrecen: 1998.
- Habermas, J., Theory and Practice - Sozial-Philosophische Studien, London: Heinemann Educational Books, 1972.
- Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns - Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Hahn, A., Biographie und Lebenslauf, in Brose, H.-G., Bruno, H. (Hg.), Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen: Leske + Budrich, 1988. 91-105.
- Hahn, A., Identität und Biographie, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche Frankfurt am Main: Campus, 1995. 127-155.
- Hall, D. J., Finding our Way into the Future, Cloud of Witnesses - An Audio Journal on Youth, Church, and Culture, Princeton Theological Seminary, Institute for Youth Ministry 10, 2007. track 3.
- Hanisch, H., Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzogenen im Alter von 7-16 Jahren, Stuttgart / Leipzig: Calwer Verlag / Evangelische Verlagsanstalt, 1996.
- Hardy, B., Towards a Poetics of Fiction - An Approach through Narrative NOVEL 2, 1968. 5-14.
- Härle, W., Der Mensch Gottes - Die öffentliche Orientierungsleitung des christlichen Menschenverständnisses, in Herms, E. (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 2001. 529-543.
- Harré, H. R., Social Being - A Theory for a Social Psychology II, Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- Hauerwas, S., Truthfulness and Tragedy - Further Investigations into Christian Ethics, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1977.
- Hauerwas, S., Vision and Virtue - Essays in Christian Ethical Reflection, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

- Hauerwas, S., *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1983.
- Hauerwas, S., *Seelig sind die Friedfertigen - Ein Entwurf Christlicher Ethik*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1995.
- Hauerwas, S., *Pharaoh's Hardened Heart - Some Christian Readings in The Journal of Scriptural Reasoning*, 2002.
- Haußer, K., *Identitätspsychologie*, Berlin: Springer Verlag, 1995.
- Heiko, E., *Psychotrends - das Ich im 21. Jahrhundert*, München: Piper, 1996.
- Heimbrock, H.-G., *Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit? Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft*, in Failing, W.-E., Heimbrock, H.-G. (Hg.), *Gelebte Religion wahrnehmen*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998.
- Hengartner, T., Lehmann, A., *Leben - Erzählen - Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung*, Berlin: Reimer, 2005.
- Hermanns, H., *Das narrative Interview in berufsbiographisch orientierten Untersuchungen*, Kassel: Wissenschaftliches Zentrum für Berufs- und Hochschulforschung, Gesamthochschule Kassel, 1981.
- Herms, E., *Gesellschaft - christliches Leben - Theologie eine Besinnung auf das Wesen der praktischen Theologie aus systematischer Perspektive*, in Grözinger, A., Lott, J. (Hg.), *Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, Rheinbach: CMZ Verlag, 1997. 352-380.
- Herzog, R., *Zum Verständnis von Norm und Narrativität in den applikativen Hermeneutiken*, in Fuhrmann, M., Jauss, H. R., Pannenberg, W. (Hg.), *Text und Application*, München: Fink, 1981. 435-455.
- Hitzler, R., Honer, A., *Bastelexistenz - Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung*, in Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (Hg.), *Risikante Freiheiten Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Horváth-Szabó K., *Lélekvilág - Pszichológiai tanulmányok a vallásról, az erkölcsről és az énről*, Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 1998.
- Huber, W., *Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft*, in Weth, R. (Hg.), *Was hat die Kirche heute zu sagen?*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988. 11-30.
- Husserl, E., *Phänomenologie der Lebenswelt - Ausgewählte Texte*, Stuttgart: Reclam, 1986.
- Hutsebaut, D., *Some Perspectives on Religious Maturity*, in Lombaerts, H., Pollefeyt, D. (Ed.), *Hermeneutics and Religious Education*, Leuven: Uitgeverij Peeters, 2000. 337-355.
- Huxley, A., *Szép új világ*, Budapest: FIKSZ Könyvkiadó, 1996.
- Jetter, W., *Die Theologie und die Lebensgeschichte.*, in Drehsen, V., Henke, D., Schmidt-Rost, R., Steck, W. (Hg.), *Der „Ganze Mensch“ Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, Berlin, New York: de Gruyter, 1997. 191- 217.
- Jindra, I. W., *Konversion und Stufentransformation - Ein kompliziertes Verhältnis*, Münster, New York, München, Berlin: Waxmann Verlag, 2005.
- Josuttis, M., *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion - Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München 1974.
- Jung, C. G., *Erinnerung, Träume, Gedanken*, Zürich: Rascher, 1979.



- Jünger, E., Gott als Geheimnis der Welt - Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus 5 ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.
- Kähler, R., Was können wir dafür, dass Gottes gute Botschaft ankommt? Kommunikationstheoretische Einsichten, in Mission als Dialog - Zur Kommunikation des Evangeliums heute, Böhme, M., Naumann, B., Ratzmann, W., Ziemer, J., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003. 207-233.
- Kálvin J., A keresztyén vallás rendszere I. Kötet, Budapest: Kálvin Kiadó, 1995.
- Karle, I., Seelsorge als Thematisierung von Lebensgeschichte - Gesellschaftstrukturelle Veränderungen als Herausforderung der evangelischen Seelsorgetheorie, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 198-221.
- Kaufmann, H. B., Vorbild sein, in Nipkow, K. E., Elsenbast, V., Kast, W. (Hg.), Verantwortung für Schule und Kirche in geschichtlichen Umbrüchen Münster: Waxmann, 2004.
- Kessler, H., Sucht den Lebenden nicht bei den Toten - Die Auferstehung Jesu in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf: Patmos, 1985.
- Keupp, H., Ambivalenzen postmoderner Identität, in Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (Hg.), Riskante Freiheiten - Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. 336-350.
- Keupp, H., Subjektsein heute - zwischen postmoderner Diffusion und der Suche nach neuen Fundamenten, in Grözinger, A., Lott, J. (Hg.), Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Reinbach: CMZ Verlag, 1997. 99-130.
- Keupp, H., Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung, in Keupp, H., Höfer, R. (Hg.), Identitätsarbeit heute - Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. 11 - 39.
- Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer R., Mitscherlich, B., Kraus, W., Straus, F. (Hg.), Identitätskonstruktionen - Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Hamburg: Rowohlt, 1999.
- Keupp, H., Eine Gesellschaft der Ichlinge? - Zum bürgerschaftlichen Engagement von Heranwechsenden, München: Sozialpädagogisches Institut im SOS-Kinderdorf e.V., 2000.
- Keupp, H., Riskante Chancen - Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation, Communication Research 28, (3), 2001. 251 - 274.
- Klappenecker, G., Glaubensentwicklung und Lebensgeschichte - Eine Auseinandersetzung mit der Ethik James W. Fowlers, zugleich ein Beitrag zur Rezeption H. Richard Niebuhr, Lawrence Kohlberg und Erik H. Erikson, Stuttgart: Kohlhammer, 1998.
- Klein, S., Theologie und empirische Biographieforschung - Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart Berlin Köln: Kohlhammer, 1994.
- Klein, S., Erfahrung - (auch) eine kritische Kategorie der Praktischen Theologie, in Nauer, D., Bucher, R. Weber, F. (Hg.), Praktische Theologie – Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, Stuttgart: Kohlhammer, 2005. 128-135.
- Klingenberger, H., Biographiearbeit mit älteren Menschen - Über die Bedeutung von Erinnern und erzählen, in Dahlemaun, P., Münchmeier, A., Sauter, S. (Hg.), Leben erinnern - Biographiearbeit mit Älteren, München: Evangelisches Bildungswerk München, 1999. 24-33.

- Klingenberg, H., Lebensmutig - Vergangenes erinnern, Gegenwärtiges entdecken, Künftiges entwerfen, München: Don Bosco, 2003.
- Koffka, K., Principles of Gestalt Psychology, New York: Harcourt, Brace & World 1963.
- Kohlberg, L., Moral Development, Religious Thinking, and the Question of a Seventh Stage, in Power, C., Kohlberg, L. (Ed.), Essays on Moral Development, San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Kohlberg, L., Moral Stages - A Current Formation and a Response to Critics, in Oser, F., Fatke, R., Höffe, O. (Hg.), Transformation und Entwicklung - Grundlagen der Moralerziehung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Kohlberg, L., Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Kohli, M., Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie, in Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (Hg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. 219-244.
- Kohut, H., Narzismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Komoróczy G., A babilóni fogság - Egyéni és közösségi stratégiák az identitás megőrzésére kisebbségi helyzetben, in Bezárkózás a nemzeti hagyományba - Az értelmiség felelősége az ókori keleten, Budapest: Osiris, 1995. 210-278.
- Korherr, E. J., A valláspedagógia fejlődéslélektani alapjai, Budapest: Jel Kiadó, 2000.
- Korsch, D., Glaubensgewissheit und Selbstbewusstsein - Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen: Mohr, 1989.
- Korsch, D., Religion mit Stil - Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen: Mohr, 1997.
- Korsch, D., Dogmatik im Grundriß - eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen: Mohr, 2000.
- Korsch, D., „Leben“ als Thema gelebter Religion, in „Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Gröninger, A., Pfeleiderer, G., Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002.
- Koselleck, R., Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Körösi Z., Molnár, A., Titokkal a lelkemben éltem, Budapest: 1956-os Intézet, 2000.
- Kraus, W., Das Erzählte Selbst - Das narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne, Herbolzheim: Centaurus Verlag, 2000.
- Kreuzpaintner, G., Erzähl mir deine Geschichte - Biographiearbeit und Beziehungspflege in Altenhilfeeinrichtungen, Unterostendorf: Ibicura, 2004.
- Kuld, L., Glaube in Lebensgeschichten - ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung, Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Kuld, L., Das Entscheidende ist unsichtbar - Wie Kinder und Jugendliche Religion verstehen, München: Kösel, 2001.
- Lämmermann, G., Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? - Zur theologischen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse, München: Chr. Verlag, 1981.
- Lasch, C., The Culture of Narcissism - American Life in an Age of Diminishing Expectations, London: Norton/Abacus, 1979.

- László J., Társas tudás, elbeszélés, identitás, Budapest: Scientia Humana-Kairosz, 1999.
- Lehmann, K., Interjú a kereszténység helyzetéről, in Világóra, 2007.05.06 ed. Kossuth Rádió, 2007.
- Leitner, H., Lebenslauf und Identität - Die kulturelle Konstruktion von Zeit in der Biographie, Frankfurt am Main, New York Campus Verlag GmbH, 1982.
- Lejeune, P., Der autobiographische Pakt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Lemmermöhle, D., Passagen und Passantinnen - biographisches Lernen junger Frauen; eine Längsschnittstudie, Münster: Waxmann, 2006.
- Lévinas, E., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. 4. Aufl. ed., Freiburg, München: Weimer, 1982.
- Lévinas, E., Humanismus des anderen Menschen, Hamburg: Meiner, 1989.
- Lévinas, E., Totalität und Unendlichkeit - Versuch über die Exteriorität, Freiburg, München: 1993.
- Levinson, D. J., The Seasons of a Man's Life, New York: Ballantine, 1978.
- Levinson, D. J., The Seasons of a Woman's Life, New York: Knopf, 1996.
- Lévi-Strauss, C., Structural Anthropology, New York: Basic Books, 1958.
- Loder, J. W., The Logic of the Spirit - Human Development in Theological Perspective, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1998.
- Lott, J., Erfahrung - Religion - Glaube. Probleme, Konzepte und Perspektiven religionspädagogischen Handelns in Schule und Gemeinde, Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1991.
- Lott, J., „Religion und Alltag“ Henning Luthers „Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts“, Theologia Practica 27. Jg, (Heft 3), 1992.
- Lott, J., „Religion und Lebensgeschichte“ in praktischen-theologischen Handlungsfeldern zur Thematisierung von Erfahrungen mit Religion in Gelebte Religion - Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Grözinger, A., Lott, J., Rheinbach: CMZ Verlag, 1997. 157-175.
- Lucius-Hoene, G., Deppermann, A., ,Rekonstruktion narrativer Identität - Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews, Opladen + Leske, 2002.
- Luckmann, T., Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Luhmann, N., Funktion der Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Luther, H., Religion, Subjekt, Erziehung - Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München: Chr. Kaiser, 1984.
- Luther, H., Der fiktive Andere - Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie, in Grözinger, A., Luther, H. (Hg.), Religion und Biographie, München: Chr. Kaiser, 1987. 67-79.
- Luther, H., Leben als Fragment - Der Mythos von der Ganzheit, Wege zum Menschen 43. Jahrgang, 1991. 262-273.
- Luther, H., Religion und Alltag - Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992.
- Luther, M., Operationes in Psalmos 1519-1521 Köln, Weimar: Böhlau Verlag, 2000.

- Lübbe, H., Identitätsphilosophie, in RGG, Galling, K., Tübingen: Mohr, 1986. 565-566.
- Lück, W., F., Schweitzer, Religiöse Bildung Erwachsener - Grundlagen und Impulse für die Praxis, Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- Lüking, M., Brüche und Diskontinuitätserfahrungen als Thema von. Biografien, MThZ 55, (1), 2004. 56-66.
- Lyotard, J.-F., Das postmoderne Wissen, Graz: Edition Passagen, 1986.
- Maaßen, M., Biographie und Erfahrung von Frauen - ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung, Münster: Morgana-Frauenbuchverlag, 1993.
- MacIntyre, A., Der Verlust der Tugend - Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Mandl-Schmidt, I., Biographie - Identität - Glaubenskultur - Zur Entwicklung religiös-spirituelle Identität am Beispiel Thomas Mertons, Mainz: Matthias-Grünwald- Verlag, 2003.
- Marcia, J., Development and Validation of Ego-Identity Status, Journal of Personality and Social Psychology 3, (5), 1966. 551-558.
- Marotzki, W., Forschungsmethoden und methodologie, in Heinz-Hermann, K., Marotzki, W. (Hg.), Handbuck erziehungswissenschaftliche Biographieforschung, Opladen: Leske + Budrich, 1999. 110-133.
- Marotzki, W., Biographische Arbeit - Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung, Opladen: Leske + Budrich, 2002.
- Marquard, O., Identität - Schwundtelos und Mini-Essenz-Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in Marquard, O., Stierle, K. (Hg.), Identität, München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- Maurer, F., Lebensgeschichte und Identität, in Maurer, F. (Hg.), Lebensgeschichte und Identität Beiträge zu einer biographischen Anthropologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Mautner, J., Das zerbrechliche Leben erzählen ... : erzählende Literatur und Theologie des Erzählens, Frankfurt am Main: Lang, 1994.
- McAdams, D., The Stories We Live By - Personal Myths and the Making of the Self, New York: Morrow, 1993.
- McAdams, D. P., Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries into Identity., New York: Guilford Press, 1985.
- McAdams, D. P., Das bin ich - Wie persönliche Mythen unser Selbstbild formen Oxford, New York: Oxford University Press, 1993.
- McDargh, J., Faith Development Theory and the Postmodern Problem of Foundations, The International Journal for the Psychology of Religion 2001/3, 2001. 185-199.
- McFague, S., Speaking in Paraboles - A Study in Metaphor and Theology, Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- McGrath, A., The Journey - A Pilgrim in the Lands of the Spirit, New York: Doubleday, 2000.

- McLuhan, M., A Gutenberg-galaxis - A tipográfiai ember létrejötte, Budapest: Trezor Kiadó, 2001.
- Mead, G. H., Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- Mead, M., Anthropology - A human Science, Princeton, New Jersey: D. Van Nostrand Company, 1964.
- Mell, U., "Neue Schöpfung" als theologische Grundfigur paulinischer Anthropologie, in Herms, E. (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2001. 345-365.
- Mokrosch, R., Glaubensentwicklung - Antwort auf Gottes Offenbarung?, in Krüger, F. (Hg.), Gottes Offenbarung in der Welt - Hans Georg Pöhlmann zum 65. Geburtstag, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998. 321-329.
- Moltmann, J., Theology of Play, San Francisco: Harper, 1972.
- Moltmann, J., In der Geschichte des dreieinigen Gottes - Beiträge zur trinitarischen Theologie, München: Chr. Kaiser Verlag, 1991.
- Moltmann, J., Mensch - Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag, 2005.
- Moore, T., Care of the Soul - A Guide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday, New York: Harper, 1992.
- Moran, G., Religious Education Development: Images for the Future, Minneapolis: Winston Press, 1983.
- Moran, G., Alternative Bilder der Entwicklung zur religiösen Lebensgeschichte des Individuums, in Nipkow, K. E., Schweitzer, F., Fowler, J. W. (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 165-181.
- Morton, A. R., A határon élni, in „Hálával áldozál...” - A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara tiszteletbeli doktorainak tanulmányai a 150. évforduló ünnepén Budapest: KRE, 2005. 377-389.
- Moseley, R., Education and Human Development in the Likeness of Christ, in Seymour, J. L., Donald, E. M. (Hg.), Theological Approaches to Christian Education, Nashville: Abingdon Press, 1990.
- Moseley, R. M., Becoming a Self Before God - Critical Transformations, Nashville: Abingdon Press, 1992.
- Müller, P., In der Mitte der Gemeinde - Kinder im Neuen Testament, Neukirchen- Vluyn: Neukirchener, 1992.
- Nassehi, A., Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993.
- Nassehi, A., Die Form der Biographie - theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht, Bios 7, (1), 1994. 46-64.
- Nassehi, A., Religion und Biographie - Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.) Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 103-127.

- Németh D., Hit és nevelés - Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában, Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 2002.
- Németh D., A lelkipozíció feladatai a posztmodern világban, Embertárs II/2, 2004. 120-127.
- Németh D., A posztmodern jelenség teológus szemmel, Református Egyház 18, (7-8), 2006. 154-159.
- Nestler, E., PNEUMA - Außeralltägliche religiöse Erlebnisse und ihre biographischen Kontexte, Konstanz: Univertitätsverlag Konstanz, 1998.
- Nestler, E., Denkfähigkeiten und Denkweisen. Ein bereichs- und biographietheoretischer Rahmen zur Rekonstruktion der Entwicklung religiöser Kognition, in Henning, Ch., Nestler, E. (Hg.), Religionspsychologie heute, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. 123-160.
- Neuger, C. C., Counseling Women - A Narrative, Pastoral Approach, Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Neumer, K., Gondolkodás, beszéd, írás, Budapest: Kávé Kiadó, 1998.
- Niebuhr, R., The Nature and Destiny of Man, New Jersey: Prentice Hall, 1964.
- Nipkow, K. E., Grundfragen der Religionspädagogik, Gütersloh: Gerd Mohn, 1982.
- Nipkow, K. E., Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990.
- Nipkow, K. E., Praktische Theologie und gegenwärtige Kultur - Auf der Suche nach einem neuen Paradigma, in Nipkow, K. E., Rössler, D., Schweitzer, F. (Hg.), Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Ein internationaler Dialog, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 132-151.
- Nipkow, K. E., Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung - Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft 2. ed., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1992.
- Nipkow, K. E., Erwachsenwerden ohne Gott? - Gotteserfahrung im Lebenslauf 5 ed., Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus (1987), 1997.
- Nittel, D., Das Erwachsenenleben aus der Sicht der Biographieforschung, in Heinz-Hermann, K., Marotzki, W. (Hg.), Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung, Opladen: Leske + Budrich, 1999. 302-323.
- Nittel, D., Persönliche Erinnerung und kulturelles Gedächtnis - Einblicke in das lebensgeschichtliche Archiv der hessischen Erwachsenenbildung, Opladen: Budrich, 2006.
- Noam, G. G., Beyond Freud and Piaget - Biographical Worlds-Interpersonal Self, in Wren, T. (Ed.), The Moral Domain, Cambridge, MA: MIT Press, 1990. 360-399.
- Nunner-Winkler, G., Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus, in Edelstein, W., Nunner-Winkler, G. (Hg.), Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 126-144.
- Nunner-Winkler, G., Die Sebsmodell-Theorie der Subjektivität, in Greve, W. (Hg.), Psychologie des Selbst, Weinheim: Beltz, Psychologie Verlags Union, 2000. 302-317.
- Nyíri T., A keresztény ember küldetése a világban, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1996.
- Oertel, H., "Gesucht wird: Gott?" Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2004.

- Oerter, R., Montada, L., Entwicklungspsychologie - Ein Lehrbuch, München: Urban & Schwarzenberg, 1982.
- Oevermann, U., Allert, T., Konau, E., Krambeck, J., Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“, in Zedler, H. (Hg.), Aspekte qualitativer Sozialforschung - Studien zu Aktionsforschung, empirischer Hermeneutik und reflexiver Sozialtechnologie, Opladen: Leske, 1983. 95-123.
- Oevermann, U., Ein Modell der Struktur von Religiosität - Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit, in Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), Biographie und Religion - Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt am Main: Campus, 1995. 27-102.
- Orth, G., Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990.
- Osborn, C., Schweitzer, P., Trilling, A., Erinnern - eine Anleitung zur Biographiearbeit mit alten Menschen, Freiburg im Breisgau: Lambertus, 1997.
- Oser, F., Moralisches Urteil in Gruppen Soziales Handeln Verteilungsgerechtigkeit - Stufen der interaktiven Entwicklung und ihre erzieherische Stimulation, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Oser, F., Fatke, R., Höffe, O., Transformation und Entwicklung - Grundlagen der Moralerziehung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Oser, F., Bucher, A., Die Entwicklung des religiösen Urteils - Ein Forschungsprogramm, Unterrichtswissenschaft 15. Jg. (Nr. 2), 1987. 132-156.
- Oser, F., Genese und Logik der Entwicklung des religiösen Bewusstseins - Eine Entgegnung auf Kritiken, in Nipkow, K. E., Schweitzer, F., Fowler, J. W. (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 29-47.
- Oser, F., Gmünder, P., Der Mensch- Stufen seiner religiösen Entwicklung, in Nipkow, K. E., Fowler J. W., Schweitzer, F. (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 48-90.
- Oser, F., Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988.
- Oser, F., Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter, in Böhnke, M., Reich, K.H., Ridez, L. (Hg.), Erwachsen im Glauben, Stuttgart: Kohlhammer, 1991.
- Oser, F., Bucher, A., Religion - Entwicklung - Jugend, in Oerter, R., Montada, L. (Hg.), Entwicklungspsychologie, Weinheim: Beltz, 1995. 1045-1055.
- Osmer, R. R., Teaching for Faith - A Guide for Teachers of Adult Classes, Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1992.
- Osterland, M., Die Mythologisierung des Lebenslaufs - Zur Problematik des Erinnerns, in Baethge, M., Eßbach, W. (Hg.), Soziologie - Entdeckungen im Alltäglichen, Frankfurt Am Main, New York: Campus, 1983. 279-290.
- Pannenberg, W., Heilsgeschehen und Geschichte, Kerygma und Dogma 5. Jahrgang, 1959. 218-237, 250-288.
- Pannenberg, W., Über historische und theologische Hermeneutik, in Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen, 1971.
- Pannenberg, W., Grundfragen systematischer Theologie - Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

- Pannenberg, W., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Pannenberg, W., Christliche Spiritualität - Theologische Aspekte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Pannenberg, W., Systematische Theologie - Bd. 1., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Pannenberg, W., Verbindliche Normen ohne Gott?, Berliner Theologische Zeitschrift 13. Jahrgang, (Heft 2), 1996. 87-105.
- Pannenberg, W., Mi az ember? - Korunk antropológiája a teológia fényében, Budapest: Egyházfórum, 1998.
- Parks, S., James Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung in der nordamerikanischen Diskussion - Eine Zusammenfassung der Hauptkritikpunkte, in Nipkow, K. E., Schweitzer, F., Fowler, J. W. (Hg.), Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988. 91-107.
- Parry, A., Doan, R E., Story Re-visions - Narrative Therapy in the Postmodern World, New York: The Guilford Press, 1994.
- Pataki F., Élettörténet és identitás, Budapest: Osiris, 2001.
- Perry-Trauthig, Story und Ethik - Eine Untersuchung aus christlich-theologischer Perspektive, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993.
- Pethő B., A posztmodern, Budapest: Gondolat, 1992.
- Pethő B., Poszt-posztmodern, A kilencvenes évek - Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében, Budapest: Platon Kiadó, 1997.
- Piaget, J., Biology and Knowledge, Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Piaget, J., Az értelem pszichológiája, Budapest: Kairosz, 1997.
- Piroth, N., Gemeindepädagogische Möglichkeitsräume biographischen Lernens, Münster: LIT Verlag, 2004.
- Pléh Cs., A lélektan története, Budapest: Osiris Kiadó, 2000.
- Pléh Cs., A mai lélektan, Magyar Tudomány, 2004/11, 2004. 1225.
- Pohl-Patalong, U., Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft, Stuttgart: Kohlhammer, 1996.
- Pohl-Patalong, U., Wer - Was - Mit welchem Ziel - für Wen? - Beobachtungen und Perspektiven der Praktischen Theologie, in Nauer, D., Bucher, R., Weber, F. (Hg.), Praktische Theologie - Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, Stuttgart: Kohlhammer, 2005. 190-198.
- Poláková, J., Perspektive der Hoffnung - Transzendenzsuche in der Postmoderne, Paderborn: Schöningh, 2005.
- Polanyi, M., Personal Knowledge, Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Polanyi, M., The Tacit Dimension, Garden City, New York: Doubleday & Co., 1966.
- Popper, P., Felnőttnek lenni... : a "létező" és a "készülő" ember, Budapest: Saxum, 1999.
- P. Tóth B., A személyiség átalakulása - életutak lélektani vizsgálata az "élet-érteleme" kérdés összefüggésében, Budapest: MRE Zsinatának Tanulányi Osztálya, 1988.



- Preul, R., So wahr mir Gott helfe! - Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Rahner, K., Experiment Mensch, in Die Frage nach dem Menschen, Rombach, H. Freiburg, München: Verlag Karl AIDer, 1966.
- Rahner, K., Der Mensch - die unbeantwortbare Frage, in Wer ist das eigentlich - der Mensch?, Stammler, E., München: Kösel, 1973. 116-127.
- Ramminger, M., Fundamentalismus - Religion und Moderne, Wege zum Menschen 54, 2002. 317-330.
- Ranschburg, J., Szeretet, erkölcs, autonómia, Budapest: Integra-project Kft, 1994.
- Ratzinger, J., Schriftauslegung im Widerstreit - Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in Ratzinger, J. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg: Herder, 1989. 15-44.
- Révay E., Tomka M., Eastern European Religion, in Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest, Piliscsaba: LOISIR, 2006.
- Ricoeur, P., The Symbolism of Evil, New York: Harper and Row, 1967.
- Ricoeur, P., Die Interpretation - Ein Versuch über Freud, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Ricoeur, P., Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in Ricoeur, P., Jüngel, E. (Hg.), Metapher - Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München: Kaiser, 1974. 45-70.
- Ricoeur, P., Mimesis and Representation Annals of Scholarship 2, 1981. 15-32.
- Ricoeur, P., Zeit und Erzählung I. - Zeit und historische Erzählung, München: Fink, 1983.
- Ricoeur, P., Zeit und Erzählung III. - Die erzählte Zeit, München: Fink, 1991.
- Ricoeur, P., A szöveg világa és az olvasó világa, in Thomka, B. (szerk.), Narratívák 2. Történet és fikció, Budapest: Kijarat, 1998. 9-42.
- Ricoeur, P., Emlékezet - felejtés - történelem, in Thomka, B. (szerk.), Narratívák 3. A kultúra narratívái Budapest: Kijarat Kiadó, 1999. 51- 67.
- Riessman, C. K., Narrative Analysis, Newbury Park, London, New Delhi: SAGE Publications, 1993.
- Ritschl, D., Memory and Hope - An Inquiry Concerning the Presence of Christ, New York: Macmillan, 1967.
- Ritschl, D., "Story" als Rohmaterial der Theologie, in Ritschl, D., Jones, H. O. (Hg.), "Story" als Rohmaterial der Theologie, München: Chr. Kaiser Verlag, 1976. 7-41.
- Ritschl, D., Zur Logik der Theologie - Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München: Chr. Kaiser Verlag, 1984.
- Ritschl, D., Die Erfahrung der Wahrheit - Die Steuerung des Denkens und Handelns durch implizite Axiome, in Ritschl, D. (Hg.), Konzepte - Ökumene, Medizin, Ethik - Gesammelte Aufsätze, München: Chr. Kaiser Verlag, 1986. 147-166.
- Rizzuto, A.-M., The Birth of the Living God - A Psychoanalytic Study, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

- Rizzuto, A.-M., Religious Development beyond the Modern Paradigm Discussion - The Psychoanalytic Point of View, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 201-214.
- Roberts, J., *Tales and Transformations - Stories in Families and Family Therapy*, New York: Norton, 1994.
- Ropolyi L., A tudás reformációja, in *Korunk*, 2001. 38-45.
- Ropolyi L., A virtuális valóság természetéről, in Pléh Cs., Kampis Gy., Csányi V. (szerk.), *Az észleléstől a nyelvig*, Budapest: Gondolat, 2004. 30-55.
- Rorty, R., A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika, in Rorty, R. (szerk.), *Heideggeről és másokról.*, Pécs: Jelenkor, 1997.
- Rosenthal, G., *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte - Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt am Main: Campus, 1995.
- Rosenthal, G., *Biographisch-narrative Gespräche mit Jugendlichen - Chancen für das Selbst- und Fremdverstehen*, Opladen: Budrich, 2006.
- Rössler, D., *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin: de Gruyter, 1986.
- Rössler, D., Die Religion und der „Sinn“ des Lebens, in Preul, R., Scheilke, T. C., Schweitzer, F., Treml, A. K. (Hg.), *Bildung, Glaube, Aufklärung - Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1989. 275-284.
- Rössler, D., Die Einheit der Praktischen Theologie, in Nipkow, K. E., Rössler, D., Schweitzer, F. (Hg.), *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Ein internationaler Dialog*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 43-55.
- Ruffing, J., *Uncovering Stories of Faith* New York: Paulist Press, 1989.
- Sarbin, T. R., The Narrative as a Root Metaphor for Psychology, in Sarbin, T. R. (Hg.), *Narrative Psychology - The Storied Nature of Human Conduct*, London: Praeger, 1986. 3-22.
- Sárkány P., Az egzisztenciális pszichoanalízis emberképe, *Pro Philosophia* 46., 2006. 47-54.
- Schank, R. C., The Structure of Episodes in Memory, in Bobrow, D. G., Collins, A. N. (Hg.), *Representation and Understanding*, New York: Academic Press, 1975.
- Schapp, W., *In Geschichten verstrickt - Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- Scharfenberg, J., Das „Allgemeine“ und das „Persönliche“ in der Praktische Theologie – Gedanken über eine psychohistorische Betrachtungsweise „nach Auschwitz“, in Grözinger, A., Luther, H. (Hg.), *Religion und Biographie : Perspektiven zur gelebten Religion*, München: Kaiser, 1987. 186-198.
- Scharfenberg, J., *Seelsorge als Gespräch - Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Scharfenberg, J., *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Schelling, W. A., *Lebensgeschichte und Dialog in der Psychotherapie - Tiefenpsychologie, Anthropologie und Hermeneutik im Gespräch*, Göttingen: Verlag für Medizinisch Psychologie im Verlag Vanderhoeck, Ruprecht, 1985.

- Schibilisky, M., Leben erinnern - Biographische Methoden in der Gruppenarbeit mit Älteren, in Dahlemann, P., Münchmeier, A., Sauter, S. (Hg.), Leben erinnern - Biographiearbeit mit Älteren, München: Evangelisches Bildungswerk München, 1999. 11-24.
- Schleiermacher, F., Der christlicher Glaube 2 ed., Berlin, 1831.
- Schleiermacher, F., Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin, 1850.
- Schmid, W., Elemente der Narratologie, Berlin, New York: de Gruyter, 2005.
- Schmitt, K. H., Christliche Gemeinschaften - Treffpunkte von Lebensgeschichten, in Schmitt, K. H., Hoeren, J. (Hg.), Werden unsere Kinder noch Christen sein? - für eine menschennahe Weitergabe des Glaubens Freiburg: Herder, 1994. 95-115.
- Schneider, M., Krisis - Zur Bedeutung von Glaubens- und Lebenskrisen - Ein Beitrag der theologischer Anthropologie, Frankfurt am Main: Knecht, 1993.
- Schneider-Flume, G., Die Identität des Sünders - Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik H. Eriksons, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Schnell, T., Implizite Religiosität - Zur Psychologie des Lebenssinns, Trier: Universität Trier, 2004.
- Schmidt, H., Religionsdidaktik - Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht, Bd. 1: Grundlagen, Stuttgart: Kohlhammer, 1982.
- Schoberth, I., Erinnerung als Praxis des Glaubens, München: Kaisers, 1992.
- Schöll, A., D., Fischer, Deutungsmuster und Sinnbildung - Ein sequenzanalytischer Zugang nach der "objektiven Hermeneutik", in Adam, G., Gossman, K. (Hg.), Religion in der Lebensgeschichte - Interpretative Zugänge am Beispiel der Margaret E., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993. 19-49.
- Schöll, A., Streib, H., Wege der Entzauberung - Jugendliche Sinnsuche und Okkultfaszination - Kontexte und Analysen, Münster: LIT, 2000.
- Schulze, G., Die Erlebnisgesellschaft - Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt am Main: Campus, 1992.
- Schulze, T., Pädagogische Dimensionen der Biographieforschung, in Hoerning, E. (Hg.), Biographieforschung und Erwachsenenbildung, Bad Heilbronn, 1991. 135-181.
- Schulze, T., Biographisch orientierte Pädagogik, in Baake, D., Schulze, T. (Hg.), Aus Geschichten lernen - zur Einübung pädagogischen Verstehens, Weinheim & München: Juventa 1993. 13-40.
- Schulze, T., Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung - Anfänge, Fortschritte, Ausblicke, in Krüger, H., H., Marotzki, W. (Hg.), Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung, Opladen: Leske + Budrich, 1999. 33-55.
- Schupp, F., Schöpfung und Sünde - Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1990.
- Schütz, A., Gesammelte Aufsätze - Band 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Den Haag: Nijhoff, 1971.

- Schütze, A., Die Technik des Narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien - dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen, Bielefeld: Universität Bielefeld, 1977.
- Schütze, A., Luckmann, T., Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Schütze, F., Biographieforschung und narratives Interview, Neue Praxis 3, 1983. 283-293.
- Schwab, U., Familienreligiosität - Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen, Stuttgart: Kohlhammer, 1995.
- Schwab, U., Wahrnehmen und Handeln - Praktische Theologie als subjektorientierte Theorie, in Hauschild, E., Schwab, U. (Hg.), Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, Stuttgart: Kohlhammer, 2002. 161-175.
- Schwarte, J., Der werdene Mensch - Persönlichkeitsentwicklung und Gesellschaft, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002.
- Schweitzer, F., Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart - Bericht über ein internationales Symposium, Theologia Practica 26. Jg, (Heft 1), 1983. 48-57.
- Schweitzer, F., Identität und Erziehung. Was kann der Identitätsbegriff für die Pädagogik leisten?, Weinheim; Basel: Beltz, 1985.
- Schweitzer, F., Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München: Kaiser, 1987.
- Schweitzer, F., Lebensgeschichte als Thema von Religionspädagogik und Praktischer Theologie, PTh 83, 1994.
- Schweitzer, F., Lebensgeschichte - Bildung Religion: Rekonstruktionsfähigkeit als Bildungsziel, in Drehsen, V., Henke, D., Schmidt-Rost, R., Steck, W. (Hg.), Der „Ganze Mensch“ Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität, Berlin, New York: de Gruyter, 1997. 431- 447.
- Schweitzer, F., Die Suche nach eigenem Glauben - Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- Schweitzer, F., Lebensgeschichte und Religion - Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter 4. Aufl. ed., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Schweitzer, F., Lück, W., Religiöse Bildung Erwachsener - Grundlagen und Impulse für die Praxis, Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- Schweitzer, F., Vallás és életút, Budapest: Kálvin Kiadó, 1999.
- Schweitzer, F., Church, Individual Religion, Public Responsibility - Images of Faith between Modern and Postmodern Adulthood, The Princeton Seminary Bulletin 21 (3), 2000. 289-300.
- Schweitzer, F., Postmodern Lebenszyklus und Religion - Eine Herausforderung für Kirche und Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- Schweitzer, F., The Hermeneutic Condition of Religious Education, in Hermeneutics and Religious Education, Lombaerts, H., Pollefeyt, D., Leuven: Uitgeverij Peeters, 2004. 73-89.
- Shakespeare, W., Vízkereszt, vagy amit akartok, Budapest: Európa, 1984.
- Siller, H. P., Das Evangelium in eigener Erfahrung sagen und in der Erfahrung anderer hören - Zum biographischen Erzählen des Zeugen, in Zerfaß, R. (Hg.), Erzählter Glaube - erzählende Kirche, Freiburg: Herder Verlag, 1988.
- Siller, H. P., Handbuch der Religionsdidaktik, Freiburg: Herder, 1991.

- Sparr, W., Autobiographische Kompetenz, Welchen christlichen Sinn hat lebensgeschichtliches Erzählen heute? MJTh III., 1990.
- Sparr, W., Dichtung und Wahrheit - Einführende Bemerkungen zum Thema: Religion und Biographie, in Sparr, W. (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? - Biographie, Autobiographie und Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. 9-29.
- Starbuck, E. D., The Psychology of Religion, New York: The Walter Scott Publishing Co., 1911.
- Steck, W., Praktische Theologie - Horizonte der Religion, Konturen des neuzeitlichen Christentums, Strukturen der religiösen Lebenswelt, Stuttgart: Kohlhammer, 2000.
- Steck, W., Alltagsdogmatik - Ein unvollendetes Projekt, Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 2005.
- Stephens, L., Gyermeked hite, Budapest: Harmat, 1999.
- Stern, D. N., The Interpersonal World of the Infant, New York: Basic Books, 1985.
- Straub, J., Identität als psychologisches Deutungskonzept, in Psychologie des Selbst, Greve, W. Weinheim: Beltz, Psychologie Verlags Union, 2000. 279-302.
- Straub, J.-S., Ralph, Metaphorische Sprechweisen als Modi der interpretativen Repräsentation biographischer Erfahrungen, in Biographisches Wissen - Beiträge zu einer Theorie lebensgeschichtlicher Erfahrung Alheit, P., Hoerning, E., Frankfurt am Main: Campus, 1989. 221-237.
- Strauss, A., Corbin, J., Grounded Theory Methodology - An Overview, in Handbook of Qualitative Research, Denzin, N., Lincoln, Y., Thousand Oaks: SAGE Publications, 1994. 273-285.
- Streib, H., Hermeneutics of Metaphor - Symbol and Narrativ in Faith Development Theory, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991.
- Streib, H., Heilsames Erzählen - Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge, Wege zum Menschen 48, 1996. 339-357.
- Streib, H., Faith Development Theory Revisited - The Religious Styles Respektive, The International Journal for the Psychology of Religion 2001/3, 2001. 144-158.
- Streib, H., Faith Development Research at Twenty Years, in Faith Development Research at Twenty Years, Osmer, R., Schweitzer, F., St. Louis: Chalice Press, 2003. 15-42.
- Strobel, S., Eine Gemeinschaft von Individuen - personale, soziale und kollektive Identität im neunzehnten Jahrhundert am Beispiel protestantischer Intellektueller, Erlangen-Nürnberg: Univ. Diss., 1996.
- Szczepanski, J., Die biographische Methode, Stuttgart: Enke, 1974.
- Tengelyi L., Élettörténet és sorseseemény, Budapest: Atlantisz, 1998.
- Tillich, P., Systematische Theologie, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1955.
- Tillich, P., Dynamics of Faith, New York: Harper & Row, Publishers, 1957.
- Tillich, P., Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.
- Tillich, P., Rendszeres teológia, Budapest: Osiris, 2002

- Tomka M., Vallás és Társadalom Magyarországon, Budapest, Piliscsaba: LOISIR, 2006.
- Toulmin, S., Cosmopolis - The Hidden Agenda of Modernity New York: Free Press, 1990.
- Uphoff, B., Kirchliche Erwachsenenbildung - Befreiung und Mündigkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt, Stuttgart: Kohlhammer, 1991.
- Utsch, M., Religionspsychologie - Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick, Stuttgart: Kohlhammer, 1998.
- Vanhoozer, K. J., The World Well Staged? Theology, Culture, and Hermeneutics, in Carson, D. A., Woodbridge, J. D. (Ed.), God & Culture, Wheaton: Crossway, 1993. 1-31.
- Veith, H., Das Selbstverständnis des modernen Menschen - Theorien des vergesellschafteten Individuums in 20 Jahrhundert, Frankfurt am Main: Campus, 2001.
- Vigotszkij, L. S., Gondolkodás és beszéd, Budapest: TREZOR, 2000.
- Von Rad, G., Theologie des Alten Testaments - Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München: Kaiser Taschenbücher, 1976.
- Waddington, C. H., Principles of Development and Differentiation, New York: Macmillan Company, 1966.
- Wagner, H., Der Geist neuzeitlicher Subjektivität - Realisator oder Konkurrent der christlichen Freiheit?, ZThK 82, ( 71-87), 1985.
- Wagner-Rau, U., Segensraum Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart: Kohlhammer, 2000.
- Waldenfels, B., Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Welsch, W., Unsere postmoderne Moderne, Weinheim, 1991.
- Wenzel, K., Sakramentales Selbst - Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg: Herder, 2003.
- Westermann, C., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.
- Westermann, C., Der Mensch im Alten Testament - Mit einer Einführung von Hans-Peter Müller, Münster: LIT, 2000.
- Wikström, O., A kifürkészhetetlen ember, Budapest: Animula, 2000.
- Winnicott, D. W., Játékozás és valóság, Budapest: Animula, 1999.
- Wintels, A., Individualismus und Narzißmus - Analysen zur Zerstörung der Innenwelt, Mainz: Grünewald, 1999.
- Witt, I., Lebensgeschichte und Alltag - Zum Verständnis der Amtshandlungen in der Volkskirche, in Grözinger, A., Luther, H. (Hg.), Religion und Biographie - Perspektiven zur gelebten Religion, München: Kaiser, 1987. 233-243.
- Wittgenstein, L., Filozófiai vizsgálódások, Budapest: Atlantisz, 1992.
- Wolf, H. W., Az Ószövetség antropológiája, Budapest: Harmat, 2003.
- Wulff, D., Psychology of Religion - Classic and Contemporary, New York: John Wiley & Sons, 1997.

