

Jung hatása a pasztorálpszichológiára

XX. századi körkép

Érdekes megfigyelnünk, hogy míg az önmagát ateistának valló és a vallással szemben egész életében kritikus *Sigmund Freudnak* (1856–1939) és követőinek lélektani felismerései folyamatosan foglalkoztatják a pasztorálpszichológiát, a református lelkészcsaládban felnőtt és a valláshoz hangsúlyozottan pozitívan viszonyuló *Carl Gustav Jung* (1875–1961) lélektana és a jungiánus elméletek csak bizonyos kutatói körre szorítkozva vagy itt-ott felbukkanva jelennek meg a pasztorálpszichológia történetében. Külön feladat lenne felkutatni ennek mélyebb okait. Tény, hogy Freud előbb vonta magára a figyelmet, megfogalmazásai provokatívak voltak, és írásait a széles olvasóközönségnek szánta, s talán mire Jung nézetei a vallásról ismertté váltak, már a legtöbb teológusnak megvolt a – feltehetően negatív – véleménye a pszichoanalízisről. E gyakorlati magyarázaton túl nem elhanyagolható szempont az sem, hogy a kritikai hangvétel ellenére is jobban megfelelt az akkori általános vallásfelfogásnak, hogy Freud a vallás szociális, illetve morális vonatkozásait próbálja megérteni. Jung inkább a psziché rejtett zugai-
ban keresi a vallásosság gyökereit, és a vallásban megjelenő misztikum érdeklí. Szemére is veti Freudnak, hogy valami miatt „képtelen” a vallás lényegét jelentő „vallásos élmény” megértésére.¹ A teológiai fogadtatás szempontjából a Freud és Jung koncepciója között fennálló lényeges strukturális különbség sem elhanyagolható. Freud elmélete folyamatosan formálódott, és alapvetően mindig nyitott volt a változtatásra. Részleteiben is vitathatók meglátásai, Jung gondolatrendszere azonban zárt. Ezért az ő nézeteit vagy elfogadják az ember mindentől, vagy pedig egészen elutasítják. A teljes el-

fogadást akadályozza, hogy némely megállapítása közvetlenül és szinte kényszerítő erővel von maga után olyan teológiai következtetéseket, amelyek keresztyén szempontból nehezen vállalhatók.

Meghatározó szerepe volt továbbá annak a teológiatörténeti körülménynek is, hogy az 1920-as évek végére a dialektikus teológia által megfogalmazott igazságok egyre több teológust lelkesítettek fel, akik könnyebben boldogultak Freud kíméletlen valláskritikájával, s azzal alapjában véve egyet is értettek, viszont idegenkedve fogadták Jung megfogalmazásait az ember természeténél fogva vallásos voltáról. Így Jung pszichológiájára azok figyeltek fel, akik hitgyakorlatukban hajlottak a misztikus spiritualításra, és akik teológiailag nem értettek egyet *Karl Barth* kijelentéspozitívizmusával. Vagyis azzal, hogy az Isten és az ember kapcsolatának megértéséhez elegendő csupán az isteni kijelentésre figyelni, s nem kell tekintettel lenniük semmire, ami az ember adottságaihoz tartozik. Azonban a jelentős teológusok között ilyen személyek meglehetősen kevesen voltak. Pontosabban egy jól körülhatárolható, pietista beállítottságú lelkészekből álló körről van szó, amely az egyház ifjúsági munkájának megélénkítését, valamint az istentisztelet liturgikus megújítását tűzte ki célul. Mind a személyes kegyességben, mind a gyülekezeti életben a szociális nyitottság mellett szorgalmazták a belső lelki folyamatokra épülő cselekmények és viselkedésmódok megerősítését, így az imádságot és a meditációt. Első találkozásuk helye után Berneucheni körnek nevezték magukat az egymással szövetségre lépő lelkipásztorok és a hozzájuk csatlakozó laikusok. 1926-ban tették közzé állásfoglalá-

¹ Jung, Carl Gustav: *Seelenprobleme der Gegenwart*. Olten–Freiburg, 1973, Walter-Verlag, 59.

sukat. Később ugyanez a kör bővült tovább a Michaelsbruderschaftnak nevezett testvéri közösséggel, amely a mai napig működik. Azok a gyakorlati teológusok, akik fogékonyságot mutattak a jungi pszichológia iránt, s így az európai pasztorálpszichológia előfutárai lettek, kivétel nélkül ehhez a körhöz tartoztak. Két legkiválóbb képviselőjük *Walter Uhsadel* és *Otto Haendler*. Az alábbiakban először az ő gondolataikat kell megismernünk. Ezzel az európai pasztorálpszichológia egyik főgyökere válik láthatóvá. Gyökössy Endre felfogása is nagyrészt ebből táplálkozott. Egyike ez annak a három gyökérnek, amelyek néha külön-külön, máskor egymással összefonódva határozták meg e tudomány közel egy évszázados történetét. A további két gyökér: az *Oskar Pfister* által a XX. század második évtizedétől képviselt pszichoanalitikus szemléletű pasztorálpszichológiai irány, valamint az Amerikából a hatvanas években Európába érkezett humanista pszichológiai alapokon álló pasztorálpszichológia. Ezekről most nem lesz módunk szólni.

A gyökerek feltárása után egybevetjük Haendler nézeteit Gyökössy Endre pasztorálpszichológiai gondolataival. Ezt követően pedig Jung pszichológiájának nyomait keressük a XX. század második felének szerzőinél: *Wybe Zijlstra*, *Helmut Hark*, *Hubertus Halbfas* és *Eugen Drewermann* műveiben.

UHSADEL ÉS HAENDLER NYITOTTSÁGA JUNG PSZICHOLOGIÁJÁRA

Walter Uhsadel (1900–1985) már a harmincas években felvette a kapcsolatot Junggal.² Felhívta a neves pszichológus figyelmét arra, hogy abban a kegyességi körben, amelyhez ő maga is tartozik, milyen jelentős szerepe van a meditációnak, amely a tudattalan képi világát mozgósítja és veszi igénybe a tudati tájékozódás számára. Egyik cikkét is elküldte Jungnak, amelyben a pszichoterápia és a lelkigondozás kapcsolatát tárgyalja. Későbbi írásában különösen

Jung archetípustanát méltatta, és párhuzamokat fedezett fel benne a Biblia egészes emberszemléletével. „Jungnál olyan emberszemlélettel találkozunk – írja lelkigondozásában –, amely az embert, kezdve vallási vonatkozásokat is magában foglaló szellemi önértelmezésével, szociális felelősségén át egészen testi életéig át-fogja.”³ Minden ember hordozza a lelkében azokat az őstapasztalatokat, amelyeket eredeti formájukban még a teremtő, útbaigazító és megőrző Isten jelenléte határozott meg. Ha meghalljuk e tapasztalatok „hangját”, egyszerre Isten szavára válunk kíváncsivá. Minden ember számára nyitva áll a lehetőség a hit útjának megtalálására. Ha feltárjuk a lélek mélységeit, rálelünk az ember tipikus képzeiteinek és szemléletmódjainak lenyomataira. Ezek valójában formák, amelyek különféle tartalmakkal telítődhetnek meg. A legnemesebb tartalmakat, amelyek az ember számára a valóban segítő istenit jelenítik meg, a vallások kínálják. Az archetípusok őseredeti tartalmai a vallások képi szimbólumaiban, szimbolikus megfogalmazásaiban és rituális cselekményeiben lelhetők fel az egyén lelkivilágán kívül, és tehetők ismét bensővé, kitöltve azokat a formákat, amelyek minden ember lelkében megtalálhatók, és amelyek igazi tartalmak után vágyanak. A lelkigondozásnak azért nincs szüksége arra, hogy az álomban felszínre került szimbolikus képeket elemezgesse, mert a Szentírás erőteljes képanyaga Isten és ember, valamint ember és ember kapcsolatáról „soha el nem apadó forrásként”⁴ áll rendelkezésére. Csupán vigyáznunk kell, hogy ne ültessük át az eleven képeket absztrakt fogalmakba – amint azt a teológia sajnos gyakorta teszi (lásd: mitológiátlanítási törekvés) –, mert a Biblia szövegét tárgyszerűen csak „belső szemléléssel” értelmezhetjük és érthetjük meg.

Uhsadel három archetípust emel ki, melyek szerinte a jungi antropológia egészességét szemléltetik, és korrelációba állíthatók a bibliai emberkép alapvonásaival. Az „öreg bölcs”, az „anima-animus” és az „árnyék” archetípusai összhangba hozhatók „a bibliai emberszemlélet

2 Vö. Jochheim, Martin: *Seelsorge und Psychotherapie*. Bochum, 1998, Walter, 195 k. ■ 3 Uhsadel, Walter: *Evangelische Seelsorge*. Heidelberg, 1966, Quelle & Meyer, 78 k. ■ 4 Uo. 105 k.

hármasságával, amely az ember Istennel, felebarátjával és önmagával való kapcsolatát jelzi. Hangsúlyozom – mondja Uhsadel –, hogy nem azonosságról van szó, de korrelációról igen. Ha nem állna fenn korreláció, akkor a bibliai üzenetek továbbadása teljesen hiábavaló lenne, mert olyan lényeknek szólnának, akik adottságaik alapján egyáltalán nem tudnák felfogni az értelmüket. A korrelációt azonban nem úgy kell értenünk, mintha az »öreg bölcs« Isten megszemélyesítése lenne. (...) Ugyanígy az anima és az árnyék sem a felebarátot vagy az egyént magát jelenti, de utal az embernek embertársával, illetve önmagával való kapcsolatára.”⁵ Tehát az archetípusokban Uhsadel kapcsolódási pontokat fedez fel a Szentírás üzenetei és az emberi lélek között. Csak akkor értjük helyesen Isten beszédét, ha világosan látjuk, hogy az embernek melyik őstapasztalatához szól hozzá, értelmezve azt.

Ezek az elméleti megállapítások sajnos alig-alig jelennek meg a lelkigondozás gyakorlatáról szóló fejezetekben. Uhsadel lelkigondozástana – feltehetően az amerikai lelkigondozási mozgalom európai megjelenése miatt – visszhang nélkül maradt, aránylag rövid professzori tevékenysége pedig nem tette lehetővé, hogy tanítványai révén legyen jelentősebb hatással a pasztorálpszichológia történetére.

Sokkalta nagyobb volt Otto Haendler (1890–1981)⁶ munkásságának hatása a pasztorálpszichológiai gondolkodásra. Már csak azért is, mert több közvetlen vagy közvetett tanítványa vált jelentős művelőjévé e diszciplinának. Közéjük tartozott *Klaus Winkler*, *Ernst-Rüdiger Kiesow*, akik doktoranduszai is voltak, de tágabb értelemben a tanítványok köréhez tartozott *Joachim Scharfenberg* és *Hans-Joachim Thilo* is. Valamennyien meghatározó elméletalkotók a pasztorálpszichológia területén, bár egyikük sem a jungi, hanem különös módon mindnyájan a freudi pszichoterápiát tartották első számú beszélgetőpartnerüknek.

Haendler teológiai munkássága jól szemlélteti azt a pasztorálpszichológiai felfogást, amely szerint e tudomány nem csupán a lelkigondozás elméletét és gyakorlatát alapozza meg, hanem az egyház valamennyi életmegnyilvánulásával kapcsolatos elméleti reflexiók egyik dimenzióját képezi.⁷ Első nagyobb pasztorálpszichológiai művében, a *Die Predigt*ben⁸ Haendler az igehirdetés lélektani összetevőit vizsgálta. Ekkor már a dialektikus teológia elkezdte dialmenetét, ezért szinte hittagadó lépésnek számított a prédikációt a mélylélektan fényébe állítani. Igyekszik tehát elkerülni a pszichologizmus veszélyét, amely valóban fennáll, ha valaki lélektani összefüggésekkel akarja magyarázni a teológiai igazságokat – akár a megkérdőjelezésük, akár az igazolásuk szándékával teszi ezt. Amennyiben azonban Isten valósága és igazsága hat az emberre, annyiban a vele történő találkozás és a benne való hit lelki történet is, így a lélektan eszközeivel is megragadható. Jung gondolkozásmódját tükrözi az a tételszerű megfogalmazás, hogy „a prédikáció Isten valóságának hirdetése”.⁹ Szerinte ugyanis nincs valóságtapasztalás szubjektív átélés nélkül. Azt tapasztaljuk valóságnak (*Wirklichkeit*), ami hat ránk (*wirkt*). Ennek alapján véli Haendler, hogy mivel Istennek minden valósághoz köze van, ezért a valósággal való találkozásnak és a valóság megismerésének mindig van teológiai vonatkozása is; és mivel a valósággal való mindenféle tudatos átélés találkozás a psziché „közvetítésével” történik, ezért a valóság az ember számára mindig pszichológiailag is értelmezhető.

Ha egy szószekről elhangzó prédikáció közben a hallgatók nem tapasztalják Isten valóságát, akkor ott nem történt igehirdetés. Ehhez először az igehirdetőnek kell megragadottnak lennie, neki kell teljes szubjektumát kitennie az Ige hatásainak. Készülés közben az objektív isteni igazságnak szubjektívvé kell válnia. Haendler még a szinergizmus fogalmától sem riad

5 Uo. 88. ■ 6 Vö. Meyer-Blanck, Michael: Tiefenpsychologie und Strukturtheologie: Otto Haendler. In Grethlein, Christian – Meyer-Blanck, Michael (Hrsg.): *Geschichte der Praktischen Theologie – Dargestellt anhand ihrer Klassiker*. Leipzig, 1999, Evangelische Verlagsanstalt, 389 kk. ■ 7 Wahl, Heribert: Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie. In Baumgartner, Isidor (Hg.): *Handbuch der Pastoralpsychologie*. Regensburg, 1990, Pustet, 41 kk. ■ 8 Első kiadása 1941-ben jelent meg, majd az átdolgozott, bővített második kiadás: Haendler, Otto: *Die Predigt – Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen*. Berlin, 1949, Alfred Töpelmann. ■ 9 Uo. 15., vö. 25.

vissza, mert szerinte van biblikus szinergizmus is, „amikor a teremtmény minden erejét a Teremtő rendelkezésére bocsátja – tőle kapta és az ő szolgálatában hasznosítja”.¹⁰ Az erők mozgósításához fel kell tární a lelki folyamatokat, meg kell ismerni dinamikájukat és kölcsönhatásait, hogy Isten szolgálatába állításuk tudatos lehessen. A prédikátor személye rányomja bélyegét a prédikációra, befolyásolja az üzenettalálást, a hangsúlyok elhelyezését, és körülrajzolja a „vakfoltokat”. „Arra vagyok ítélve, hogy úgy prédikáljak, amint vagyok. (...) Ugyanakkor: úgy prédikálhatok, amint vagyok” – mondja Haendler.¹¹ Mindenki csak úgy tudja hitelesen hirdetni az evangélium üzenetét, ha az összhangban áll lelki mintázataival. Az összhangtalálás a készsülés feladata. Ez a megállapítás szentesítene az igehirdető egyoldalúságait, ha nem számolna azzal, hogy a személyiség az individuáció folyamatának megfelelően állandóan változik, egyre teljesebbé és sokszínűbbé válik, így az egyén életének különböző szakaszaiban más-más hit-tartalmakra érzékeny, és ezek köre folyamatosan teljesebb lesz.

Nem helytálló tehát az a feltételezés, mely szerint annál hitelesebben képviseli egy prédikáció Isten igazságát, minél határozottabban háttérbe vonul az igehirdető személye. Nemcsak nem tanácsos ez, de lehetetlen is. „A legjobb prédikáció nem leginkább az evangéliumból és legkevésbé a szubjektumból táplálkozik, hanem leginkább az evangéliumból és leginkább a szubjektumból; nem az ideális, hanem a valóságos szubjektumból. (...) Az objektív ellentéte nem a szubjektív, hanem az önkényes és a kapcsolat nélküli.”¹² Miközben a hittartalom átszűrődik az igehirdető személyiségén, emberközelivé válik, dinamikus nyert, megszólítóvá lesz.

Haendler a készsülés, illetve általában az igemegértés különösen hangsúlyos eszközeként tartja a meditációt.¹³ Pusztán a ráció segítségével nem kapcsolhatók össze a lélek mélyének tartalmai az igei tartalmakkal. Meditáció által

nyílik meg a psziché tudattalan régiója. Isten igazságai egészlegesekek, a teljességet tükrözik, ezért fejeződnek ki a leghitelesebben hasonlatok, metaforák és szimbólumok formájában, és ezért kívánják az egész embert megszólítani. A meditációban az egész találkozik az egészszel. A keresztyén meditáció abban különbözik a keleti vallásokétól, hogy mi nem Istent keressük és találjuk meg a lelkünk mélyén, hanem Istentől kapott erőkre bukkanunk, amelyeket ő akar megszentelni és igénybe venni.

GYÖKÖSSY ÉS HAENDLER PASZTORÁLPSZICHOLÓGIÁJÁNAK PÁRHUZAMAI

Haendler lelkigondozással kapcsolatos alapvető gondolatait érdemes mindjárt egybevetni Gyökössy Endre (1913–1997) nézeteivel, és meglepő hasonlóságokat fedezhetünk fel. Gyökössy szerepe a magyar lelkigondozás történetében szinte megegyezik Haendlerével német nyelvterületen. Mindketten úttörők voltak abban, hogy úgy próbálták párbeszédbe hozni egymással a teológiát és a pszichológiát, hogy egyiket sem erőltették a másikra, és ezt olyan időkben tették, amikor az idegenkedés a két tudomány között éppen a csúcson járt. A nyitást a pszichológia irányába mindketten a jungi pszichológia integrálásával képelték el. A két életmű között „csupán” az a húsztendő eltolódás tapasztalható, amelyet Gyökössynek ’56-os szereplése miatt szilenciumban kellett töltenie. Nézzük meg közelebbről, melyek a közös jellemzők:

1. Amikor teológiát művelnek, pszichológusok, amikor pedig pszichológiát művelnek, teológusok.

Nagyon jó teológusnak és nagyon éles látású pszichológusnak kell lenni, hogy valaki képes legyen e kötéláncos teljesítményre. E két éré-

¹⁰ Uo. 23. ■ ¹¹ Uo. 274. ■ ¹² Uo. 50 kk. ■ ¹³ Uo. 155 kk. Vö. uó: *Grundriss der Praktischen Theologie*. Berlin, 1957, Alfred Töpelmann, 119 kk. Uó: *Meditation als Lebenspraxis*. Göttingen, 1977, Vandenoock & Ruprecht. Gyökössy Haendlerre hivatkozva szól a meditációról *Magunkról magunknak* című könyve első kiadásának 17. fejezetében (Budapest, 1976, Református Sajtóosztály, 125 kk.), de ezt a részt a református lelkészek egy részének tiltakozása miatt a későbbi kiadásokból ki kellett hagynia.

nyen kívül szükségeltetik hozzá egy harmadik tulajdonság is: olyan felelősségtudat a segítség-re szoruló ember iránt, melynek alapja az a meggyőződés, hogy a végső segítség minden ember számára Istentől érkezik, s tőle fogadható el. Akiből hiányzik ez a meggyőződés, az sohasem tudja együtt látni és együtt értelmezni a pszichoterápiás lehetőségeket és Isten Lelkének munkáját. Gyökössy tiszttában volt azzal, hogy munkájában a teológusok „sokallják majd a pszichológiát”, a pszichológusok pedig „határsértéssel, teologizálással, misztikával fogják vádolni”.¹⁴ Hasonló tapasztalatokat szerzett Haendler is. A teológusok és az egyház részéről újra meg újra a pszichologizálás vétkét vetették a szemére. Amint láttuk, maga is komolyan számolt ezzel a veszéllyel, és igyekezett elkerülni. Pusztán a veszély tudata azonban nem menthet fel bennünket a párbeszéd kötelezettsége alól, mert erre nemcsak a teológiának, hanem a pszichológiának is szüksége van. A pszichológiának azért, hogy terápiás gyakorlata ne váljon a totális szekularizmus áldozatává, hanem tartsa tiszteletben az egész embert, a teológiának pedig azért, mert különben az ortodoxizmus foglyává válik, és keménységével, kérlelhetetlenségével neurotizálja az egyház tagjait.¹⁵

A két tudomány mezsgyéjén járó szakembernek ellen kell állnia a kisértésnek, hogy a lélektant „mindenhatónak” tartsa és a lelkigondozást egyházi kontextusban végzett pszichoterápiás munkaként gyakorolja, meg annak is, hogy a pszichikus folyamatokra teológiai magyarázatokat erőltessen rá, és abban, ami tisztán emberi, mindjárt szellemi hatalmak tevékenységét vélje felismerni.

A lelkigondozónak alapos lélektani tájékozottságra van szüksége, és a lélektani felismeréseket éppen olyan komolyan kell vennie, mint amilyen komolyan veszi az embert, de céljait nem kell a pszichoterápia céljaihoz igazítani, mert ő nemcsak az ember által adható vagy el-

érhető legjobbat, hanem az Isten által kínált legjobb életlehetőséget szeretné hozzáférhetővé tenni a segítséget kérő számára. Tehát „a bűnben, bajban botladozó ember mellett haladó, bátorítva Jézushoz támogató lelkigondozónak kell lennie” – fogalmaz Gyökössy.¹⁶

Haendler a lelkigondozásra, de a pasztorális gyakorlat minden ágára nézve is kétirányú radikális realizmust követel. Egyfelől „totális szekuláris realizmust”, amely az emberi élet teljes (tudatos és tudattalan) valóságának a kendőzetlen feltárását jelenti – első renden a pszichológia eszközeivel; másfelől „totális teológiai realizmust, ami az Isten valóságának megragadása hit által”.¹⁷ A lelkigondozás a két valóság régiót egymásra vonatkoztatja. Célja, hogy az emberi lélek „odaforduljon Istenhez”.¹⁸ Így hajthat végre életformálást hitben nyújtott segítség révén.¹⁹ Veszélyesen összekeveredne a valóság e két dimenziója, ha az ember lelkivilágához kizárólag a hit megismerési módján közelednénk, vagy ha az Isten valóságához a pszichológia tudományának az eszközeivel és módszereivel keresnénk utat. Akkor járunk el helyesen, ha nem cseréljük fel a megismerés módzatait. Viszont ha megfelelő mélységig tekintünk bele a két valóság régióba, megnő az esélye annak, hogy együtt lássuk a kettőt, és világossá váljon egymásra vonatkozásuk: az ember eredendő nyitottsága Istenre (konkrét lelki folyamatokban is felfedezhető módon) és az Isten mindenkire kiterjedő emberszeretete.²⁰

2. Mindketten vallják, hogy a lelkigondozás egyik tartópillére az emberismeret.

Gyökössy *Anton Boisenre* utalva egyenesen „emberexegézisről” beszél. Ez a kifejezés azért nagyon találó, mert érzékelteti, hogy a lelkigondozáshoz szükséges emberismeret nem pusztán a pszichológia eszközeivel feltárt pszichikus összefüggések, törvényszerűségek, köl-

14 Gyökössy Endre: *Magunkról magunknak*. Budapest, 1992, Kálvin Kiadó, 5. ■ 15 Haendler, Otto: *Die Predigt*, i. m. X. (Lásd a 8. lábjegyzetet.) ■ 16 Gyökössy Endre: *Magunkról magunknak*, i. m. 214. (Lásd a 14. lábjegyzetet.) ■ 17 Haendler, Otto: *Grundriss der Praktischen Theologie*, i. m. 158. (Lásd a 13. lábjegyzetet.) ■ 18 Uo. 311. ■ 19 Haendler, Otto: *Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge*. Göttingen, 1971, Vandenhoeck & Ruprecht, 254 kk. ■ 20 Haendler, Otto: *Die Predigt*, i. m. 28. (Lásd a 8. lábjegyzetet.)

csönhatások és mintázatok összessége, hanem magában foglalja azok értelmezési lehetőségeit is. Mindent értelmezve értünk meg. Az értelmezés a dolgok mibenlétén túl a jelentőségük megtalálására és megfogalmazására irányul. Ha Az adja az értelmet, az értelmezést a dolgokhoz, Aki valóban tudja és érti, hogy „mire van szükségünk, még mielőtt kérnénk tőle” (Mt 6,8), akkor addig érthetetlennek hitt vagy éppen egészen hétköznapi és bagatell események örökkévaló tartalmat nyerhetnek. Ezek a felismerések vezették el Gyökössy Endrét Viktor E. Frankl pszichológiájához, aki az értelmét veszített életű emberek gyógyításának szentelte az életét.

Gyakran panaszkolta Gyökössy, hogy lelkipásztori szolgálatunk nagy nyomorúsága, hogy csupán a „legelőt” ismerjük, a „bárányokat” viszont nem. Szakszerűen tárjuk fel az Igét és tartalmait, nagy hozzáértéssel elemezzük a lelki eledel minden összetevőjét, de azt nem tudjuk, hogy milyen helyzetben van az Igére éhes ember, vagy éppen miért áltáplálékokkal csillapítja éhségét, miért fél az igazságtól, miért ferdíti el a lelkében, s mi lenne számára a valóban tápláló eledel. Az ember lelki működésének ismerete része a kötelező emberismeretnek. Haendler „pszichológiai tárgyszerűségnek”²¹ nevezi ezt a követelményt. A legszükségesebb és legfenségebb tartalmak közvetítésénél is figyelembe kell venni a fogadóképességet és a helyzetből adódó szükségleteket. Nem is csak a tudatosság, hanem a tudattalan mozzanatok szintjén is. Sőt ennél is többre van szükség. Az emberismeretnek csak egyik része a „hozott” ismeretanyag. Ki kell még egészülnie a lelkigondozói kapcsolatban szereshető felismerésekkel, az addig soha nem látott egyedivel. További követelményeként sorolja ezért Haendler a „pszichológiai türelmet” (az alkalmas pillanatok kivárására), a „pszichológiai gondosságot” (a háttértényezőket, valamint a múltbeli és jövőbe mutató összefüggések feltárásában) és a „pszichológiai lelkiismeretességet” (a felszíni, ügyintéző segítség helyett a lélek mélyének figyelembevételét).²² Ezeknek az előírásoknak a betartásával ismerhetjük meg

az egyén adott élethelyzetekhez kötött átéléseinek természetét és jelentőségét, valamint viselkedésének mélyebb okait és valódi céljait. Ha a lelkigondozó nincs tisztában ezekkel a részfolyamatokkal, akkor nagy valószínűséggel nem tehet mást, mint hogy megpróbálja rábeszélni a tanácskérőt, hogy forduljon Istenhez, de azt már nem tudja megmondani, hogy a bajára nézve mit találhat Nála. Kioktat, tanokat ad tovább, s nem lesz képes arra, hogy átélhetővé tegye az Isten-jelenlétet. Márpedig a lelkigondozás feladata az, hogy a tanácskérő problémás helyzetére nézve megtapasztalhatóvá tegye Isten valóságát.

Az emberismeret alapját a lelkigondozásban természetesen a teológiai antropológiai igazságok képezik, mindaz, amit Isten mond az emberről. Két alapüzenetben foglalható ez össze: Isten megjelent és jelen van az ember számára, valamint az ember igazi létét csak Istenre irányulva valósíthatja meg.²³ Mivel az emberhez méltó lét Isten jelenlétét feltételezi, nem elegendő, hogy valaki csak magából kiindulva vagy a világot figyelve próbálja megérteni önmagát.

Gyökössy is az Istenre irányultságot teszi az első helyre, amikor az emberlét lényegét a jó kapcsolatban élésben határozza meg, mégpedig három vonatkozásban: egyszerre és egyformán jó kapcsolatban lenni Istennel, a teremtett világgal (a természettel és embertársainkkal) és önmagunkkal.²⁴ Hozzáteszi, hogy a jó kapcsolat Istennel azzal vált lehetségessé, hogy Ő keresett meg minket Jézus Krisztusban.

3. Mindkettőjük szerint

csak szubjektív átélések útján válnak életté Isten objektív igazságai.

Mint láttuk, Haendler különös hangsúlyt helyez erre az igazságra. Ugyanazt az isteni kijelentést annyiféle módon értelmezhetjük, ahányan vagyunk, amint egy kikötőbe sem érkezik két hajó pontosan ugyanazon az útvonalon, bár mindahányan ugyanahhoz a világítótoronyhoz igazodnak. A szubjektivitás az Istenrel való találkozásban a valódi elevenség szí-

²¹ Haendler, Otto: *Grundriss der Praktischen Theologie*, i. m. 331 k. (Lásd a 13. lábjegyzetet.) ■ ²² Uo. 332 kk. ■ ²³ Uo. 317 k. ■ ²⁴ Gyökössy Endre: *Magunkról magunknak*, i. m. 218. (Lásd a 14. lábjegyzetet.)

nonimája. A lelkiponozásra nézve ez azt jelenti, hogy a tanácskérő minél inkább a saját problematikus élethelyzetére vonatkoztatva érti meg Isten beszédét vagy a keresztyén hittartalmak valamelyikét, annál bizonyosabb lesz afelől, hogy az életében valóban Isten Lelke munkálkodott. Haendler legnevesebb tanítványa, Klaus Winkler azt tartja a lelkiponozás legnagyobb sikerének, ha a tanácskérő személyiség-specifikus hitvallást fogalmaz meg. Vagyis sajátos élethelyzetére nézve, egyedülálló élettörténetének háttéréből, karakterének megfelelően vallja meg bizalmát Isten iránt. Ez a hitvallás lehet, hogy némileg eltér közös hitvallásainktól – ahogy mindenkié eltér –, azonban az illető sajátja. Csak az ilyen nagyon szubjektív és igazán személyes hitvallásnak van személyiségépítő, illetve személyiségstabilizáló hatása.

Egészen hasonló felfogást képvisel Gyökössy is. Szerinte akkor történik lelkiponozás, ha valamely bibliai ige megértése vagy Isten szeretetének közvetlen megtapasztalása nyomán valakinek nemcsak a felszínen, hanem a lélek legmélyebb rétegeit is megérintő és megmozgató módon formálódik át az élete. Ez azt jelenti, hogy az ember két irányba is átlép „kis énjének” határain: fölfelé, Isten irányába, és lefelé, a lélek mélyének irányába (ami persze Jung felfogása szerint ugyanaz az irány). Gyökössy írásaiban lépten-nyomon felfedezhető ez a kétfelé figyélés és kétirányú transzcendálás. Ez teszi minden mondanóját mélységesen szubjektívvé, azaz a lélek rejtekeit feltáróvá, és elragadóan misztikussá, azaz Istent felragyogtatóvá.

TOVÁBBI NYOMKERESÉS

A XX. század utolsó harmadában már nem mutatható ki a pasztorálpszichológiában a jungi pszichológiára alapuló önálló vonulat. Az ezt képviselő személyiségek, Uhsadel és Haendler nyugalomba vonulása után tanítványaik nem viték tovább a jungiánus szemléletmódot, így a humanista pszichológia (személyközpontú, alaklélektani, tranzakcióanalitikus, rendszerelméleti felfogásban) és a pszichoanalízis (énpszicholó-

giai, szelfpszichológiai, tárgykapcsolat-elméleti felfogásban) alapján álló két fő irány maradt a meghatározó. Csak egy-egy meglehetősen izoláltan működő képviselője akadt az analitikus vagy komplex pszichológiának, de ők a gyakorlati teológia több területét is képviselik. Így a lelkiponozói munka segítésére Helmut Hark és Wybe Zijlstra fogalmazott meg jungi ihletésű gondolatokat. A valláspedagógia céljaira Hubertus Halbfas katolikus teológus, az írásmagyarázat területén pedig a szintén katolikus gyakorlati teológus, Eugen Drewermann hasznosította az analitikus pszichológiát.

1. Jungi hatások a lelkiponozás területén

Helmut Hark (1936) jungiánusként ma szinte egyedül áll a pasztorálpszichológusok között. Minden művében határozottan és egyoldalúan kitart választott és meggyőződéssel képviselt irányzata mellett. Legjelentősebb művében a vallási neurózis problémáját dolgozta fel.²⁵ A vallási vagy ekkleziogén neurózis gondolata közelebb állna a pszichoanalízis szemléletéhez, mert azt a tényt teszi szóvá, hogy a túlbuzgó vallásosság betegítő hatású lehet, ha gátlásossá tesz vagy szorongásokat idéz elő. Ezzel szemben Jung azon a véleményen van, hogy a vallás hozzásegít a lelki egészséghez. Hark is megállapítja, hogy „statisztikai adatok bizonyítják, hogy minél határozottabb a pszichikus probléma, annál kisebb mértékű a vallási tájékozódás és kegyesség. Ellenkező esetben viszont kimutatható, hogy a kiegyensúlyozott vallási orientáció csökkenti a pszichés nehézségeket. Vizsgálatunk megerősíti azt a konkrét esetekkel kapcsolatban szerzett lelkiponozói és terápiás tapasztalatot, hogy a neurózis akadályozza és zavarja a hitéletet, míg a pozitív kegyesség a zavarok gyógyulásához járul hozzá.”²⁶

Zavartünetekhez vezethet például az ember pszichikus működésének természetes kétpólussága, amennyiben a vallási fanatizmus a pólusok eltávolodását eredményezi, s belső ellentmondást hoz létre a tudat és a tudattalan, a gondolkodás és az érzelmek, a szellem és a test,

25 Hark, Helmut: *Religiöse Neurosen – Ursachen und Heilung*. Stuttgart, 1984, Kreuz Verlag. ■ 26 Uo. 13.

a férfiúi és a női sajátosságok között. Miközben Jung pszichológiája hangsúlyozza az ellentéteséget, az átfogó egység megvalósulását tartja egészségesnek és elérendő célnak. A keresztyénység nem dualista vallás, ezért a természetétől idegen ezeknek a pólusoknak a szembeállítására egymással, vagy kijátszásuk egymás ellen. Isten emberként történt megjelenése Krisztusban, a megigazítás, a bűnbocsánat az ellentmondások feloldását teszik lehetővé az emberi életben, s egészséges életfelfogást és életvitelt alapoznak meg. A titkok napvilágra jöhetnek, a bűnös elfogadást nyerhet, a test a Szentlélek templomává válhat, a férfi és a nő egyenlő megbecsülésben részesülhet. Hark az árnyékszemélyiség („bűnös” önmagunk) elismerését látja az egyik legfőbb feladatnak, amit Isten kegyelme és emberszeretete tesz lehetővé.²⁷

Pasztorálpszichológiai tankönyvében Wybe Zijlstra holland teológus (1921–1997) nagyon részletesen foglalkozik az emberi lét „alappolaritásaival”.²⁸ Négyet nevez meg: az én és a világ, a vágy és a véték, a női és a férfiúi, valamint az egzisztencialitás és az objektivitás kettősségét. A jungi pszichológia elméleti közül a belső és a külső világ („én és a világ”) polaritásának bemutatásánál az extravenzió és az introverzió, valamint a tudati funkciók, a gondolkodás és az érzélem, illetve az intuíció és az érzékelés ellentétpárjait használja fel. A férfiúi és a női kettősséget a jungi anima és animus archetípusainak leírásával tartja érzékeltethetőnek, bár ennek pasztorálpszichológiai vonatkozásait nem fejti ki, pusztán a jungi elméletet ismerteti.

Mind Hark, mind Zijlstra fontos tájékoztatósi rendszernek tartja Jung tipológiáját.²⁹ Hark az egyes funkciótipusokat közvetlen kapcsolatba hozza a hitmegélés módjaival.

Az *érzelmi* beállítottságú személyek – fölülírva a józan megfontolásokat – gyakran háttorbórtatót élmények formájában, lelkesültségek és lehangolt állapotok váltakozásaként élik meg hitüket. Nemritkán elfojtott érzelmek fejeződ-

nek ki a hit kereteiben, egyszer „dicsőült öröm” (1Pét 1,8), máskor meg kísértésekkel küzdő gyötrődések (szomorúság, aggodás stb.) módján. Az ilyen szélsőséges átélési módok a gondolkodás és az érzelmek kiegyensúlyozásával kerülhetők el. A hagyományos protestáns (különösen is a református) kegyesség hajlamos arra, hogy a hit területéről száműzze az érzelmeket, és csak a gondolatilag megragadhatót tűrje meg ott. Pedig a hit nemcsak igaznak tartott ismeret, hanem „szívbeli bizalom” is.

A reformátori hagyománynak leginkább megfelelő beállítottság a *gondolkodó* hit. „Az Isten teljes szívből, teljes lélekből és minden erőből való szeretése helyett a gondolkodó típus a hitképzetek terén mindenekelőtt a teljes világosság elérésén fáradozik.”³⁰ Ezért hajlamos a szórólhasogató dogmatizmusra. Önkényességek-től mentes, jól átlátható rendszere vágyik a hit területén is. Akár „strukturálási kényszernek”³¹ is lehetne nevezni ezt a törekvést. Formális tájékoztató elve a logikai rend, a teológiai-tartalmi pedig az isteni igazság. Gyakran előfordul, hogy a gondolkodó beállítottságú hit fanatizmusba torkollik. Az igazságért folytatott küzdelem türelmetlenné tesz a másképp vélekedőkkel szemben, s mivel a pozitív érzelmek a tudatlanba szorulnak, nem valósulhat meg az „igazságot szeretetben” (vö. Ef 4,15) páli kritériuma.

Az *érzékelő* típusú keresztyén ember az érzékszerveivel kívánja „látni és ízlelni, milyen jóságos az Úr” (Zsolt 34,9). Ami nem válik konkrét történetéssé, nem tapintható és nem látható, az számára nem is létezik. Az Ige hallása nem elégti ki, nem tűnik számára elég hitelesnek, ezért további bizonyítékokra vágyik. Ő a realista a hívők között. Jelszava a sokak által képviselt „hiszem, ha látom”. Nem érzékeny az átvitt értelemre, a mögöttes tartalmakra. Folyamatosan fenyegeti az a veszély, hogy túlértékeli, fetisizálja a „megfoghatót”, a közvetlenül érzékelhetőt, így hite babonás, mágiikus színezetűvé válik, de jobb esetben is külső szokásokhoz, rituális előírásokhoz fog erő-

27 Uo. 18 k. ■ 28 Zijlstra, Wybe: *Handbuch zur Seelsorgeausbildung*. Gütersloh, 1993, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus.

■ 29 Hark, Helmut: *Religiöse Neurosen*, i. m. 31 kk. (Lásd a 25. lábjegyzetet.); Zijlstra, Wybe: *Handbuch zur Seelsorgeausbildung*, i. m. 61 kk. (Lásd a 28. lábjegyzetet.) Vö. Jung, Carl Gustav: *Typologie – Studienausgabe*. Olten – Freiburg, 1972, Walter-Verlag. Az alábbiakhoz lásd Hark gondolatmenetét. ■ 30 Hark, Helmut: *Religiöse Neurosen*, i. m. 51. (Lásd a 25. lábjegyzetet.) ■ 31 Uo. 53 k.

sen ragaszkodni akkor is, ha azok közben elveszítették számára igazi tartalmukat. Azzal válhat kiegyensúlyozottabbá az ilyen keresztyén ember hite, ha a külső megjelenési formák mélyére tekint, és újra meg újra valódi értelmüket keresi.

Az *intuitív* beállítottságú ember bátran elrugaszkodik a valóságtól, és a merész lehetőségek, a minden képzetet meghaladó dolgok világában érzi otthon magát. Hasonlattal élve az intuitív tudati működés olyan, mint egy radarrendszer, amely ott is észlel tárgyakat, ahol az emberi szem semmit nem lát, olyan összefüggéseket is megsejt, amelyek a tudat számára hozzáférhetetlenek.³² A transzcendens észlelése terén különösen is élesre van állítva. Gyakran nagyon sajátos üzeneteket kap Istentől, vagy a már elnyert kijelentést nagyon egyedi módon érti meg, és próbál ezeknek megfelelően gondolkodni és élni. Azzal sem törődik, ha közben szembemegy a realitásokkal. Eleve valamit látni vél, ezért nem hajlandó a belátásra. Egyéni szemléletmódjával többnyire elszigetelődik a közösségekben.

Pasztorálpszichológiai szempontból azért fontos ezeknek a beállítottsági típusoknak az ismerete, hogy becsülni tudjuk a hit megélésének e sajátos módjait és a hozzájuk tartozó „erényeket”, a szélsőséges megnyilvánulásokat pedig az ellentétes pólus érvényre juttatásával ellensúlyozzuk.

2. Jungiánus szimbólumdidaktika

Jóllehet Hubertus Halbfas (1932) nem pasztorálpszichológiai szakember, hanem katolikus valláspedagógus, szimbólumdidaktikai felfogása pasztorálpszichológiai megalapozású, mégpedig Jung archetípustanához kapcsolódva. Oszítja Jungnak azt a véleményét, hogy az emberiség története során felhalmozódott tapasztalatok mintázatok, lenyomatokat, szaknyelven *archetípusokat* hoztak létre az emberi lélek mélyén, amelyek szimbólumok formájában jutnak tudatközelbe. Az archetípusok nem az emberi lélek mélyén szunnyadó, ősköztől öröklöt

képek, hanem meghatározott tartalmaknak keretet adó elképzelési lehetőségek, potenciálok. Mivel az archetípusok energiával telített (numinózus) tapasztalat-alaprajzok, a szimbólumok is elemi erejű képek. Ez különösen is jellemző a vallási szimbólumokra. A szimbólumok közvetítik az emberhez a lélek mélyének bölcsességét, ami egyben a Teremtő bölcsessége is, így a teremtési rendet jelenítik meg az ember számára. Aki engedi, hogy ezek a szuggesztív képek teremtsenek rendet a lelkében, az visszasimul a teremtés rendjébe, tehát rendben lesz az élete. Halbfas a jungi gondolatokhoz hozzáfűzi, hogy Isten kijelentése nem töri szét az ősképeket és nem kérdőjelezi meg jelentésüket, hanem új értékekkel egészíti ki őket.³³

A vallás nyelve a szimbólumok nyelve. Az teszi sajátossá, hogy egyidejűleg tudattalan lelki világunk és Isten világának a nyelve. A valláspedagógia legfőbb feladata Halbfas szerint az, hogy a gyermekeket érzékennyé tegye e kifejezőmódra, megtanítsa őket arra, hogy a „harmadik szemükkel” is lássanak.³⁴ Ez egyfajta tapasztalati megértést tesz lehetővé, amely sokkal teljesebb és egzisztenciálisabb, mint az értelem útján történő megértés. A lélek mélyéről felfakadó szimbolikus képek egészen emberiek, lényegüket mégis isteni mintázatuk adja, ezért e szimbólumok átélt megértése útján „begyakorolható” az istentapasztalás folyamata. Mivel Isten kijelentése is ezt a „képanyagot” veszi igénybe, e képincis ismerete éppúgy feltétele Isten üzenete megértésének, mint egy nyelv szókincsének mintaszövegek által történő elsajátítása annak érdekében, hogy megértsük azon a nyelven a nekünk szóló életfontosságú információkat.

3. Pasztorálpszichológiai írásmagyarázat

Eugen Drewermann katolikus pasztorálpszichológus (1940) Jung pszichológiájának számos elemét igénybe veszi a Biblia szövegének teljesebb megértése érdekében.³⁵ Ezek közül kiemelkedik az archetípuselmélet, valamint az

32 Vö. uo. 69. ■ 33 Vö. Halbfas, Hubertus: *Wurzelwerk – Geschichtliche Dimensionen der Religionspädagogik*. Düsseldorf, 1989, Patmos, 59. Érdekes ezzel a gondolattal egybevetni Paul Althaus és Emil Brunner „őskijelentésről” szóló megállapításait. ■ 34 Vö. Halbfas, Hubertus: *Das dritte Auge – Religionspädagogische Anstöße*. Düsseldorf, 1987 (3. kiadás), Patmos. ■ 35 Lásd elsősorban Drewermann, Eugen: *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1–2. Olten, 1984/1985, Walter-Verlag.

álomértelmezés módszertana. Két feltételezésből indul ki Drewermann. Az egyik szerint a Biblia szövege a mindenkori ember pszichikus valóságát tükrözi, illetve mutatja be. Ehhez természetesen hozzátartozik az istenkapcsolat is – abban az értelemben, ahogy Jung gondolja, hogy tudniillik a lélek középpontjában együtt van jelen az isteni és az emberi. Az olvassa helyesen a Szentírást, aki saját belső lelki történéseit fedezi fel benne. A mélylélektani megközelítés ebben kíván segíteni. A történelmi-kritikai exegézis ezzel szemben eltávolítja a szöveget az olvasótól, visszahelyezi abba a korba, amikor született, és hozzákapcsolja ahhoz a személyhez, akitől származik, vagy ahhoz a helyzethez, amely létrehozta. Arról beszél, hogy a leírások alapján mit tapasztalhatott valamikor az ember Istennel kapcsolatban, és nem arról, hogy mit tapasztalhat most. Pedig egyedül ezért érdemes tanulmányozni ezeket a szövegeket.³⁶ Drewermann főképp azt kifogásolja a történelmi-kritikai eljárás módjában, hogy általa elvész a bibliai szöveg igazi tartalmának örökérvényűsége, pedig a vallási tartalmak egyik fő jellemzője, hogy nincsenek korhoz kötve.

Az emberi lét időtlen szintje, amelyet Jung kollektív tudattalannak nevez, tartalmi azonosságot mutat a mitikus-vallási szövegek által kifejezett örök igazságokkal. Azért lehet eltekinteni a történelmi és a kulturális formák és jellemzők elemzésétől, mert azok a szövegek jelentősége és jelentése szempontjából lényegtelenek – mondja Drewermann. Megelevenítő találkozás a Biblia szövegeivel csak úgy képzelhető el, ha érintkezésbe kerülnek egymással az egyén tudattalánjának ősmintázatai által meghatározott képek és a szöveg szimbólumokban gazdag megfogalmazásai. Ez pedig lehetséges az „egyidejűség”³⁷ ténye miatt. A psziché ugyanis az emberiség története folyamán nem változik, következőképpen kifejeződéseinek, illetve lecsapódásainak a jelentése is ugyanaz marad. „Azért nyúlunk vissza a mélylélektanhoz, mert egyedül ez tűzte ki maga elé a XX. században azt a feladatot, hogy a pszichikus elfojtásokat és

hasadtságokat lehetőség szerint visszafordítsa, és ezzel egyúttal a vallásosság eredeti forrásait is újra szabaddá tegye. Semmiképpen sem tartjuk a mélylélektant valamiféle »univerzális tudománynak« vagy a valláspótlékok egyik formájának; éppen ellenkezőleg, teljesen tisztában vagyunk a mélylélektan határaival és tehetetlenségeivel, főképpen a mítosz végtelen távlatai vonatkozásában.”³⁸

Drewermann írásmagyarázati módszerében is Jungot, mégpedig az ő álomértelmezési lépéseit követi. Az jogosítja fel erre, hogy az archetipusokat „Isten örök álmainak” tekinti „az ember szívében”,³⁹ ezért az archetipikus vallási képek és képzetek szerinte Istenről szóló álomképeként értelmezendők.⁴⁰ Az írástértelmezésnek a jungi álomértelmezés eljárási rendjének megfelelően két szinten kell történnie. Először meg kell érteni a szöveget az *objektív szinten*. Tisztázni kell a szövegben szereplő motívumok archetipikus vonatkozásait, és számba kell venni, hogy ugyanez az archetipus milyen szimbólumokban, tipikus életeseményekben nyilvánul még meg, majd a vallástörténeti értelmezésmódok áttekintésének kell megtörténnie. Eddig a pontig a vallástudomány módszerei szerint jár el Drewermann. A pszichológiai megközelítés a második, *szubjektív szinten* történik. Eszerint minden személy, körülmény, de minden tárgy is az olvasó pszichéjének valamely tartalmát vagy pszichikus működésének valamely aspektusát jelképezi. Azaz minden szereplő, minden cselekedet és történés, valamint minden tárgy én vagyok, az én pszichikus folyamataimat fejezi ki. Akkor értettem meg a bibliai szöveget, ha személyes belső világom leírását fedezem fel benne.

Kétségtelenül hasznos felhívni a figyelmet arra, hogy a Szentírás közvetlenül is képes megszólítani és az ember lelki folyamatait új mederbe terelni. A sajátosan keresztyén üzenetek azonban ezen az úton könnyen belesimulnak az általános vallásos felfogás rendjébe. Drewermann eljárásmódja valójában pszichológiai allegorizálás, s nem tudja távol tartani magától az önkényességet, az esetlegességet és

36 Uo. Bd. 1., 24. ■ 37 Uo. Bd. 2., 754 k. ■ 38 Uo. 789. ■ 39 Uo. 21. ■ 40 Drewermann, Eugen: *Tiefenpsychologie und Exegese*, i. m. Bd. 1., 165 kk. Lásd a következőkhöz az itt található fejtegetéseket.

azt a veszélyt, hogy a részletkérdéseket a lényegiekkel azonos súllyal vagy éppen azok elé helyezze kezelje.

ZÁRSZÓ

A fenti áttekintés azt mutatja, hogy a jungi pszichológia kezdetben komoly figyelmet keltett a pasztorálpszichológia úttörőinél Európában, később azonban háttérbe szorult ez a szemlélet, és csak elszórtan, egy-egy szerzőnél fedezhető fel. Egyértelmű jelek engednek kö-

vetkeztetni arra, hogy az előttünk álló évtizedekben ismét meglevenedik a párbeszéd a pszichológiának ezzel az irányzatával. A posztmodern gondolkodással és érdeklődéssel jól összeegyeztethető mindaz, amit Jung felfedezni vélt az ember lelke mélyén. Csak remélni lehet, hogy gondolatait tudományos vizsgálatnak vetik alá, és a pszichológiai tudományosság kritériumainak megfelelően fejlesztik tovább. Ekkor ismét hasznossá válhatnak a pasztorálpszichológia és rajta keresztül a gyakorlati teológia számára.

A SZENVEDÉS KERESZTÉNY ÉRTELMEZÉSE

A szenvedés keresztény értelmezésének a kapcsán, ami a panasz után következhet, annak jövőirányultsága van. A panaszkodás után a jövő felé kell nézni. Nem arra a kérdésre kell a választ keresni, hogy mi okból van szenvedés a világon, s az miért egy konkrét személy életét érinti, hanem arra, hogy mi végre, mi célból történt mindez. Ez abban segít, hogy kibírjuk, és ne béníthasson meg minket a szenvedés. A keresztény értelmezése szerint nem az ember ad értelmet a szenvedésnek, hanem a szenvedés során az Isten és az ember között kialakult kapcsolat mutatja meg, hogyan találhatunk értelmet a minket érő szenvedésekben. Az Újszövetség szerint a mi szenvedéseink közösségvállalás Krisztus szenvedésével. Erre kétféle megközelítési lehetőség is van: az én szenvedésem részesülés a Krisztus szenvedésében, amint Pál fogalmaz: Fil 3,10: „Krisztust akarom megismerni, és feltámadásának erejét, a szenvedéseiben való részvételt hozzá hasonulva a halálban, hogy eljuthassak a halálból való feltámadásra.” 2Kor 1,5: „Mert amint bőven van részünk Krisztus szenvedéseiben, úgy bőven van részünk Krisztus által a vigasztalásban is.” Második megközelítés: megértve érezhetem magam, isteni együttérzést élhetek át annak alapján, hogy Ő is vállalta a szenvedést, mert együtt akart lenni a szenvedő emberrel: Zsid 2,18: „Mivel ő maga is megtapasztalta a szenvedést és a kísértést, segítségükre tud lenni azoknak, akik kísértést szenvednek.” Zsid 4,15: „Mert nem olyan főpapunk van, aki nem tud részvétellel lenni gyöngeségeink iránt, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett, a bűnt kivéve.” A hívő ember a szenvedést Krisztus követésének tekintheti, s kiindulhat abból, hogy ahol szenvedés van, ott Krisztus is jelen van úgy, mint az együtt szenvedő Isten. A szenvedést nem kell keresni, azért, hogy így találkozzunk Krisztussal! A szenvedés nem visz közel Krisztushoz, hanem Krisztus jön közel a szenvedésben. Az Újszövetség nem osztja azt a nézetet, miszerint a szenvedés megtanít imádkozni, vagy érzékenységet alakít ki Krisztus szenvedésének megértésére. Ezek megtörténhetnek, de bekövetkezhet az ellenkezője is (lásd a Jézussal megfeszített két bűnöző esetét): a szenvedő ember végleg háttal fordít Istennek. A szenvedésnek tehát nem önmagában van értelme, hanem annak részeként, ami a szenvedő ember és Krisztus között végbemegy.

Gyökössy Endre