

Sütő Bertalan Balázs – Gyimesi Júlia

„Az Isten van valamiként...”¹ Isten-ember kapcsolat a valláspszichológiában és a mentalizáció elméletének valláslélektani alkalmazása

„Az Isten hatalmas nagy úr,
Sötétség és világosság,
Rettenetes, zsarnok lakó:
Lelkünkbe ezredévek hozták.

Az Isten az egyszerűség,
Unja a túlságos jókat,
Unja a nyugtalanokat
S a sokszerű, nagy álmodókat...”

Ady Endre: *Az Isten balján* (részlet)

Bevezető és problémafelvetés

Nem könnyű feladat egészes képet kapni arról, ahogyan a pszichológia, szűkebb értelemben a pszichoanalízis és a pszichoanalízisből elágazó megközelítések a természetfelettiről gondolkodnak. Jelen cikk egyik célja rávilágítani a felmerülő nehézségek néhány lehetséges okaira. A valláspszichológiai elméletek jelentős része olyan átfogó pszichológia elméletek alkalmazásán alapul, melyek klasszikusan az emberek közötti személyközi kapcsolatok alakulását és intrapszichés lenyomatait vizsgálják különböző fogalmi kontextusokban. Ezekben a valláspszichológiai elméletekben isten és az ember relációja egy személyközi kapcsolathoz hasonló viszonyként jelenik meg. A kérdés, hogy az istennel való kapcsolat valóban kezelhető-e olyan módon, mint egy emberi interperszonális kapcsolat, azonban sokszor megválaszolatlan marad.

Fontos kiemelni, hogy a személyes istent, illetve az istenképzetet a valláspszichológia alkalmazása során csak az egyén szubjektív és személyes élményanyagából ismerhetjük meg. Vagyis a személyközi kapcsolatokhoz képest, ahol

¹ Ady Endre *Az Isten balján* c. versének első sora

elvi szinten mindkét, a kapcsolatban résztvevő fél megismerésére lehetőségünk van, az isten és ember közti reláció eltérő. Noha a pszichodinamikus irányzatok is elsődlegesen az egyén szubjektív realitásával dolgoznak, a valláspszichológiában ez még inkább kifejezett, ugyanis az egyén személyes istentapasztalata kizárólag rajta keresztül tehető kutatás tárgyává. Lényeges episztemológiai különbségeket (pl. Benton, 2018, 2024) is azonosíthatunk tehát e sajátosság kapcsán. Érdekes kérdés, hogy e sajátosságra hogyan reflektálnak a klasszikusan személyközi kapcsolatok kontextusában létrejött, de valláspszichológiai területen alkalmazott általános elméletek.

Az előző problémafelvetéssel összefüggésben a tanulmány további célja az istenképzet kapcsolati jellegét hangsúlyozva megvizsgálni a mentalizáció komplex fogalmának valláspszichológiai megjelenéseit és értékelni annak valláspszichológiai hasznosíthatóságát. Maga a mentalizáció, vagyis a másik mentális állapotainak megértése egyrészt kapcsolati jellegű feltételez, másrészt az ún. szelf-másik tengelyen leírható pozíciót. A mentalizáció elméletének valláspszichológiai alkalmazhatósága elsősorban azért merül fel, mert az istenképzetet a valláspszichológiai elméletek egy része mentalizálható elemként kezeli a kapcsolati kontextus révén. A valláspszichológia területét jellemző számos módszertani kihíváson túl azonban a mentalizáció elméletének valláspszichológiai alkalmazása során egy további kihívással is szembesülünk: az istenképzet egyszerre mélyen személyes és a kultúra által áthatott tartalmakat is hordoz. A személyesség tehát a vallás, a világnézet, a szocializáció, a kultúra és a transzcendens élmény egyénileg átélt jellegéből is fakad. Mindez további kérdéseket vet fel a mentalizáció elméletének valláspszichológiai alkalmazhatóságával kapcsolatban.

A valláspszichológia területéről

A valláspszichológiával való ismerkedés során számos bizonytalansággal szembesülhetünk. Ha e területet valamiféle egységes egészként szeretnénk kezelni és megérteni, könnyen elbizonytalanodhatunk, mivel egységes módszertani keretre nem számíthatunk a valláspszichológia tanulmányozása során. Sok esetben arra a következtetésre juthatunk, hogy nem könnyű eldönteni, mi tekinthető valláspszichológiai témának, illetve mitől válhat valami valláspszichológiai témává és megközelítéssé. Merkur (2005, 186.) megpróbálja tisztázni ezt a kérdést, amikor a valláspszichológiát ernyőfogalomként írja le, hasonlóan a pszichológia egészéhez. Értelmezése szerint egy olyan területtel állunk szemben, melyben számos pszichológiai megközelítés kerül alkalmazásra a vallás és a spiritualitás többé-kevésbé körvonalazott kérdésköreinek vizsgálatára. Megkockáztathatjuk, hogy több, a pszichológiában létező, eredendően nem valláspszichológiai célzattal született koncepciónak van valláspszichológiai alkalmazása vagy vonatkozása, mint ahánynak nincs ilyen. Ennek a felvetésnek a lehetősége jól szemlélteti a terület diverzitását és komplexitását.

A valláspszichológiában továbbá azonosíthatunk olyan, a területhez sorolt elméleteket is, amelyek esetén a valláspszichológiai vonulat szorosan összekapcsolódik az adott elmélet általános, nem valláspszichológiai vonatkozásaival is. Ilyen például a vallásosság pszichoanalitikus megközelítése. A freudi valláspszichológia tárgyalása során a pszichoanalízis egészéből kiemelünk egy szegmentumot: Freud elképzeléseit vallásról, valamint az ember és az isten relációjáról. Ugyanakkor a freudi pszichoanalízis és a freudi antropológia szerves részét képezik a vallásosságról, a kultúráról, vagy éppen az istenképzet funkciójáról szóló elméletek (Vergote, 2002, 6. idézi: Schafranske, 2021, 1.). Hiányos lenne a pszichoanalitikus elmélet egésze a vallásosságról és istenképzetről szóló elméletek nélkül, sőt, az is indokolatlannak tűnhet, hogy a vallásosságról szóló tanokat önmagukban, elkülönítve kezeljük a pszichoanalízistől. Léteznek azonban olyan valláspszichológiai megközelítések, mint például a vallásosság kötődéseméleti megközelítése, mely a klasszikus értelemben vett kötődésemélettől jobban elkülönülve, annak egy alkalmazásaként jelenik meg a valláspszichológia területén. A kötődésemélet és valláspszichológiai alkalmazása között tehát kevésbé szoros viszony áll fenn, mint a pszichoanalitikus elmélet esetén látható. E gondolatmenetből kiindulva, érdemes lehet a valláspszichológiáról nemcsak ernyőfogalomként gondolkoznunk, ahogy Merkur (2005) hangsúlyozza, hanem inkább egy olyan halmazként elképzelnünk, amelybe nagyon eltérő funkcióval kerültek egymástól sokszor nagyon távolinak tűnő pszichológiai megközelítések.

A valláspszichológiát összefoglaló nagyobb ívű művek az elméletek osztályozására többféle perspektívát is kínálnak. Paloutzian (2017) a következő módon csoportosítja a valláspszichológiai megközelítéseket: a vallásosság funkcióit, a vallásosság kapcsán azonosítható kognitív funkciókat és agyi területeket vizsgáló, illetve a vallás eredetét kutató elméletcsoportokat különbözteti meg (2017, 80-81., 3.). A vallásosság pszichoanalitikus elméleteit Paloutzian a funkciót vizsgálók elméletek közé sorolja, ahogy a tárgykapcsolatelméleti (lásd Rizzuto, 1979) vagy kötődéseméleti (lásd pl. Urbán, 2012; Granqvist, 2020) megközelítést is. Ahhoz, hogy a kapcsolati szempontot szintetizáló jelleggel áttekintsük, el kell fogadnunk, hogy a különböző valláspszichológiai területeken alkalmazott megközelítések a saját módszertanuk, fogalmaik használatával és saját határaikon belül tesznek megállapításokat. Ez azt jelenti, hogy tárgykapcsolatelmélet valláspszichológiai alkalmazása az istenképzetet mint tárgyrepresentációt vizsgálja (Rizzuto, 1979, 105.), a vallásosság kötődéseméleti megközelítésében isten kötődési figuraként jelenik meg (Urbán, 2012, 36-53.) a kognitív megközelítések pedig megpróbálják többek között a szociális kogníció vagy az ágensrepresentáció fogalmait alkalmazni (lásd pl. Schjoedt és mtsai, 2009; Van Eyghen, 2015). Egy potenciális közös pont lehet azonban az istenképzet megragadásának módja: mindegyik elméleti keret a kapcsolat valamilyen átélhető formáját feltételezi.

Kapcsolat egy nagyobbal

Amikor az individuum és az isten kapcsolatának nyomába eredünk, tulajdonképpen azt kell elsősorban megvizsgálnunk, hogy egy-egy megközelítés mennyiben kezeli az istennel való kapcsolatot pszichológiai szempontból másképp az emberi kapcsolatokhoz képest. Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy egy-egy megközelítés valláspszichológiai alkalmazása esetén a kapcsolati jelleg miként kerül át az egyén és a természetfeletti viszonyára, két szempontot mindenképpen érdemes vizsgálnunk. Az első, hogy az ember-isten, tágabb értelemben az ember és transzcendens entitások relációja esetén milyen elméleti elképzelések születnek a kapcsolat és a kapcsolattartás személyközi kapcsolatokról eltérő módjáról. A második szempont az elsőből következik és arra vonatkozik, hogy a kapcsolat tapasztalatainak forrásai, vagyis az isteni és a transzcendens, pszichológiai értelemben milyen térben kapnak helyet.

Isten a valláspszichológiában

A klasszikus freudi elméletben az istenek alapvetően vágyteljesítő, szükségleteket kielégítő szerepet töltenek be: „a természet rémségeit távol tartják, a sors szörnyűségeivel, különösen a halállal kibékítenek és a szenvedésekért és lemondásokért, melyeket az embereknek a kulturális együttélés kedvéért vállalniuk kellett, kárpótolnak” (Freud, 1927, 29.). Hozzájárulnak egy olyan érzet kialakulásához, melyben a létezés kiszámítható és biztonságos: „Az isteni gondviselés jóságos intézkedései folytán az élet veszedelmeitől való félelem elcsitul” (Freud, 1927, 43.). Tehát az istenség és a róla alkotott elképzelések végső soron mély emberi szükségletek kielégítésének motivációjából keletkeznek. Ferenczi „A valóságérzék fejlődésfokai és patológikus visszatérésük” című tanulmányában a freudi elképzelésekkel összhangban vezeti le a valóság természetével való megismerkedés és nehéz megbarátkozásunk folyamatát, kitérve a mágikus gondolatok és szavak időszakának hatására (Ferenczi, 1913, 412-413.).

A másik fontos aspektus Freudnál az apa szerepe az istenről alkotott elképzelésben (Freud, 1913, 1927). Freud vallással és istennel kapcsolatos nézeteinek fogadtatása igen változatos, tanai sok vita tárgyát képezték és ellenállást váltottak ki (Gyimesi, 2004). Kétségtelen, hogy számos valláslélektani gondolkodó számára a freudi tanok vagy ellenpontként vagy inspirációként szolgálnak (lásd pl. Rizzuto, 1979, 1998; Grotstein, 2000; Granqvist, 2020). A freudi elképzelést, miszerint az istenben való hit alapja az apakomplexus, később Ana-Maria Rizzuto tárgykapcsolatelméleti megközelítésében kiterjeszti az anyára is (Meissner, 2009, 222.), tulajdonképpen összhangban a tárgykapcsolatelméletekben jellemző hangsúlyeltolódásokkal az anya szerepét illetően. A klasszikus pszichoanalitikus koncepciók és az elsősorban Rizzuto nevéhez köthető (Jones, 1991) valláspszichológiai tárgykapcsolatelméleti megközelítés alapján elmondhatjuk, hogy ezek az elméletek az istenképzet kialakulásában olyan, főként koragyermekkorai tapasztalatok hatását azonosítják és

hangsúlyozzák, amelyek későbbi fontos emberi kapcsolataink dinamikáiban is alapvető szerepet játszanak.

Rizzuto alkalmazott elméleti kontextust és vizsgálati rendszert (1979) dolgozott ki az istenreprezentáció kialakulásának rekonstrukciójára és egyedi tartalmi elemeinek azonosítására. Az általa leírt elemzési szempontokat, mint például az istenreprezentáció forrásainak feltárását, vagy a reprezentáció szerepének vizsgálatát a pszichés egyensúly fenntartásában, saját praxisában hasznosította. Az élő isten születése (*The Birth of the Living God*) című, 1979-ben publikált munkájában Rizzuto amellel érvel, hogy tárgykapcsolatelméleti szempontból az isten reprezentációja más tárgyreprezentációk sorába illeszkedik: „Onnantól kezdve, hogy kialakult isten reprezentációja, egy élő személy reprezentációjának összes potenciáljával rendelkezik, mindazonáltal a megtapasztalás csak az egyéni, tudatos és tudattalan folyamatokban történik” (Rizzuto, 1979, 105.). Fontos megjegyezni, hogy Rizzuto elsősorban nem egy élő személyről, hanem egy „élő személy reprezentációjáról” beszél az istenreprezentáció kapcsán. Vagyis, istenről kialakul egyfajta reprezentáció, ugyanakkor e reprezentáció forrásait máshol találjuk, mint egy emberi reprezentációét. Rizzuto szerint az istenreprezentáció kialakulása a gyermekkor fejleménye, tartalmi elemeit egyrészt a fontos másokból nyeri, tehát általában az anyai és apai reprezentációkból. Ugyanakkor vallási-kulturális hatások alakítják (1979).

De miképpen valósul meg a kapcsolat azzal, akiről létrejött a reprezentáció? A kérdés azért fontos, mert isten helyzete ebben a kapcsolati relációban speciális. Rizzuto szerint isten egy átmeneti térben átélt realitás az egyén számára (Winnicott, 1953, idézi Rizzuto, 1979, 178-179.): „A kutatás azt tárta fel, hogy Winnicott helyesen ismerte fel a vallás – és isten – elhelyezkedését az általa átmeneti térnek nevezett térben. Ez az a tér az illúzió számára, ahová a művészet, a kultúra és a vallás tartozik. Ez az a hely, ahol az ember élete megtalálja tárgyainak teljes jelentőségét és a jelentést saját maga számára.” (1979, 209.). Jól látható, hogy a reprezentáció az, ami vizsgálható, ugyanakkor aki rendelkezik istenreprezentációval, rendelkezik egy élményforrással is, ami az átmeneti térben helyezkedik el. Isten a tárgykapcsolatelméletben olyan személyes tárgy, amely az átmeneti térben csakis úgy érhető el, ahogyan az egyén őt a tárgykapcsolati fejlődése során megformálta.

A tárgykapcsolatelméleten túl érdemes megemlíteni a vallásosság kötődéseméleti megközelítését is. A kötődésemélet valláspszichológia alkalmazása során hasonló jelenséggel találkozunk, mint a tárgykapcsolatelméleti megközelítés esetén. A klasszikusan emberi, személyközi kapcsolatok alakulásának és minőségének megragadására szolgáló koncepció egy másik kontextusban alkalmazva áll előttünk.

A kötődésemélet tárgya a kötődésre való szükséglet és képesség, valamint a korai időszakoktól fennálló kötődési kapcsolat, mely alatt klasszikusan az elsődleges gondozóval való kapcsolat értendő. A vallásosság kötődéseméleti megközelítése istent úgy vizsgálja mint potenciális kötődési figurát. A kötődéseméleti megközelítéshez köthető gondolkodók, mint pl. Pehr Granqvist, az elmélet három klasszikus kritériuma, vagyis a biztos bázis, a biztonságos menedék, és a közelség fogalmai mentén igyekeznek indokolni azt, hogy isten miért és hogyan szolgálhat kötődési figuraként (lásd Urbán, 2012; Granqvist, 2020.). Például a fizikai közelség

testi hiányának áthidalására szolgál a nemtesti (*noncorporeal*) kötődési forma fogalma, (Granqvist, 2020, 43-70.), a kapcsolati élmény egyik elérési módja pedig az imádság (Urbán, 2012, 7,40.)

A tárgyalt megközelítésekben kiemelt kapcsolati kérdés még hangsúlyosabbá válik, ha további elméleti kontextusok fogalmait is megemlítjük: a kognitív pszichológia természetfeletti ágensek kogníciójával kapcsolatos megfontolásai (Barrett, 2000; Norenzayan, Gervais és Tresniwski, 2012; Lane, 2021; Van Ments, Roelofsma, és Treur, 2022; Brandt és mtsai, 2023) például szintén azt a megfigyelésünket erősítik meg, hogy az isten és más természetfeletti entitások leírhatók olyan fogalmakkal, melyek a társas interakciók kapcsán is megjelennek. Az ima neurobiológiai hátterét vizsgáló kutatások (Schjoedt és mtsai, 2009; Neubauer, 2014; Grafman és mtsai, 2020) vagy isten szándékainak és érzelmeinek reprezentálásával kapcsolatos idegtudományi kutatások (például: Fayard, Pereau és Ciovica, 2009; Grafman és mtsai, 2020) arra mutatnak rá, hogy biológiai szinten is azonosíthatók agyműködésbeli azonosságok a társas folyamatok és a transzcendens realitással való kapcsolatot implikáló gyakorlatok között.

Ahogy a teljesség igénye nélkül sorra vesszük a fentebb tárgyalt elméleteket, kirajzolódhat számunkra, hogy a különböző valláspszichológiai megközelítések alapvetően kapcsolati viszonylatként kezelik az istenreprezentációt. A kapcsolati élményhez való hasonlóság idegtudományi eredményekkel is többé-kevésbé alátámasztott. Ennek kapcsán felmerül a kérdés, hogy az ember milyen, a személyközi kapcsolatok esetén is vizsgálható mentális képességei járulnak hozzá az istenről szóló képzetei megszületéséhez.

Isten megértése és a mentalizáció

Hanneke Schaap-Jonker és Jozef Corveleyn (2014) tanulmányukban amellet érvelnek, hogy a mentalizáció összetett fogalma által nyújtott lehetőségek kifejezetten hasznosak lehetnek a valláspszichológia számára. Egy lehetséges kutatási irányként az elmélyült imádság vizsgálatát említik, melyet egy mentalizáló módként értelmeznek (2014, 20.).

A mentalizáció Peter Fonagy és munkatársai által leírt elmélete egy valóban kifejezetten integratív elmélet és perspektíva. Fonagy és munkatársai arra is utalnak, hogy az általuk leírt reflektív működés keretében megvalósuló mentalizáció a korábbi pszichoanalitikus fogalmakkal is átfedésben áll (Lecours és Bouchard, 1997, idézi: Fonagy és mtsai, 2022, 35.). A mentalizáció fogalma tehát nem teljesen újkeletű (lásd Freeman, 2016), sőt, a fogalom számos vonatkozása a filozófia történetében is megjelenik: ilyen például a *másik elme* kérdése többek között Descartes-nál (lásd Kiss, 2005; Kiss és Jakab, 2010).

A mentalizációs megközelítés abból a szempontból jelent újat, hogy pszichoanalitikus gyökerekkel rendelkezik, de a fejlődést illetően a kötődélméletet is magában foglalja, sőt a kognitív fejlődés szempontjait is integrálja. A kötődési kapcsolat minősége és a reflektív működés, vagyis a mentalizációs képességünk fejlődése egymással összefügg (Fonagy és mtsai, 2022). Az affektusszabályozás

kapcsán a mentalizációs keretben szintén pszichoanalitikus, dinamikus és kötődéseméleti megfontolások jutnak szintézisre (uo.). A látszólag egyszerűen definiált képesség, „hogyan önmagunknak és másoknak mentális állapotokat tulajdonítsunk” (2022, 31.), hátterét illetően láthatóan egy igen komplex jelenség. Nem csak másokat értünk meg a mentalizáción keresztül, de saját mentális állapotainkat is hasonlóképpen reprezentáljuk (Fonagy és Target, 2005; Fonagy és mtsai, 2022). Vannak, akik jobban mentalizálnak, de vannak olyanok is, akik általánosságban vagy kifejezetten érzelmileg telítettebb helyzetekben sokkal nehezebben értik mások mentális állapotát vagy a sajátjukét. Mint élménymód és mint a társas interakciók alapja, a mentalizációra való képességünk a külső és belső világ interpretációjának, reprezentációjának és ezáltal az ahhoz való viszonyulásnak is egyik meghatározója. Vagyis lényegében alapvető belső reprezentációink, képzeleteink alakulásában.

Ha isten mentalizációjáról szeretnénk gondolkodni, a valláspszichológiát érintő, korábban kifejtésre került nehézségek sora folytatódik. A szelf-másik tengelyen mentalizáljuk saját állapotainkat (önmentalizáció) és mások állapotait. Azonban érdekes kérdés, hogy ez a szelf-másik tengely hogyan foglalja magában az átmeneti tér jelenségeit, és – Rizzutot követve – istent.

Kicsit szemléletesebbé téve isten mentalizációjának elméleti komplexitását, illetve az egyén igényét isten mentális állapotainak, tulajdonságainak, potenciális affektusainak megértésére egy, az istennek többnyire antropomorf jellegzetességeket is nyújtó keretben, érdemes megfigyelnünk különböző vallásos gyakorlatok jellegzetességeit és a vallásos szövegek tartalmát. A Biblia számos pontján Isten haragjáról, csapásairól vagy éppen Isten kegyelméről és megbocsátásáról olvashatunk. Isten törvényei vagy akár az Istenről szóló leírások mentalizációs szempontból számos esetben interpretálhatóak Isten belső tartalmainak, elképzeléseinek vagy Isten egyes tetteinek értelmezésére tett szándékként. Granqvist (2020) a vallásos szövegek kötődést kifejező tartalmainak elemzési lehetőségeire hívja fel a figyelmet, mások azok személyközi jellegét vizsgálják és hangsúlyozzák (Weingarten és mtsai, 2014). Az átmeneti térben azonosított isten és istenélmény mögé tehát számos olyan tartalom rétegződik, melyekben kapcsolatra utaló elemek azonosíthatóak a mentalizáció közvetítésével.

A mentalizáció két perspektívája valláslélektani szempontból

Az eddigiekben számos aspektusból került megvilágításra az isten-ember reláció, illetve ebben a mentalizáció kérdése. A mentalizáció elméletének alkalmazási lehetőségeit vizsgálva két területet mindenképpen érdemes elkülöníteni. Az egyik az istenreprezentáció és annak vizsgálata, a másik a szubjektív élményvilág és az átmeneti tér kérdése.

Az istenreprezentáció kialakulásának vizsgálata egy fejlődésfókuszú perspektívaként írható le, melynek középpontjában a korai kapcsolatok és a korai reprezentációk hatása áll az istenképzet kialakulására. Ez a perspektíva a reflektív működés, vagyis a mentalizációra való képesség fejlődésének és az istenképzet mint

tárgyreprezentáció alakulásának összekapcsolására tett lehetséges kísérletként is értelmezhető.

A második terület jelen és élményfókuszú kutatást implikál. Különböző vallási vagy spirituális gyakorlatok (pl. ima) esetén (Schaap-Jonker és Corveleyn, 2014) vagy isten érzéseiről, gondolatairól való vélekedések során (lásd pl. Grafman, 2020) azonosíthatóvá válhat a mentalizáló működés. Ebben az inkább a jelen és élményfókuszú megközelítésben szerepe van különböző neurobiológiai, agyi működéseket detektálni képes eljárásoknak, melyek eredményei fontos bázisként szolgálnak és érvényt szereznek a mentalizáció jobb valláslélektani integrációjának. Isten mentalizációja a mentalizáció egy speciális eseteként fogható fel, egy olyan, átmeneti térben megjelenő relációban, melyben az egyéni vallásos/spirituális megtapasztalás áll a középpontban. Az istentől való szorongás, büntudat vagy félelem, az irányában megtapasztalt harag vagy a szeretet és elfogadás élményei valóban nagyon hasonlatosak a személyközi kapcsolatokban átélt tapasztalatokhoz.

Fontos hangsúlyozni, hogy a mentalizáció és a vallásos hit összefüggéseinek vizsgálata nem teljesen újkeletű kérdés, viszont inkább a kognitív nézőpont mentén artikulált felvetésként vált részévé a valláspszichológiának (lásd pl. Norenayan, Gervais és Trzesniewski, 2012; Greenway, 2016, Reddish, Tok és Kundt, 2016; Lindeman és Shults, 2022). A mentalizáció koncepciójának integratív jellege miatt azonban a jövőben több valláspszichológiai elképzelést hozhat közelebb egymáshoz (lásd pl. Guntrip, 1969, Jones, 1991; Grotstein, 2000; Merkur, 1999, 2013; Meissner, 2009).

Záró gondolatok

A természetfeletti való kapcsolat kérdése, mely szűkebb értelemben jelen tanulmányban istennel való kapcsolatként került megfogalmazásra, talán elméleti szempontból az egyik legnehezebb kérdés a valláspszichológia területén. Csakis a teológiai állásfoglalást elkerülve, az alkalmazott elméletek korlátait szem előtt tartva, a szubjektív élményvilág tartalmait elfogadva, a természetfeletti, isteni, transzcendens fogalmait megfelelően elhatárolva kezelhető jól kérdéskör. Az elméletek elemzésén túl azon is el kell gondolkodnunk, hogy mit mondanak ezek az elméletek az vallásos tapasztalatokkal bíró ember működéséről. Az eddigiekben tárgyalt valláspszichológiai elméletek alapján kijelenthető, hogy istent az ember tulajdonképpen egy „kapcsolati partnerként” képes kezelni (Laurin, Schumann és Holmes, 2014). Ennek nyomán a mentalizáció elméletének alkalmazása a valláslélektanban egy ígéretes lehetőség, egyetértve az e lehetőség kiaknázását javasoló szerzőkkel (lásd Schaap-Jonker és Corveleyn, 2014). A vallásos és spirituális élmény teljes fenomenológiáját szem előtt tartó, nem reduktív elméleti és módszertani keret lehet az, amelyben leginkább hasznunkra válhat a mentalizáció koncepciója.

Felhasznált irodalom

- Ady E.** (1908). Az Isten balján. In: Ady E. *Az Illés szekerén (7-8)*. Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., 1918.
- Barrett, J. L.** (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1): 29-34.
- Benton, M. A.** (2018). God and Interpersonal Knowledge. *Res Philosophica*, 95(3): 421-447.
- Benton, M. A.** (2024). *Knowledge and God*. Cambridge University Press.
- Fayard, C. – Perea, M. J. – Ciovica, A.** (2009). Love the Lord With All Your Mind: Explorations on a Possible Neurobiology of the Experience of God and Some Implications for the Practice of Psychotherapy. *Journal of Psychology and Christianity*, 28(2): 167-181.
- Ferenczi S.** (1913): A valóságérzék fejlődésfokai és patológikus visszatérésük. In: Ferenczi Sándor összes művei 2. *Ferenczi, a katalizátor, 1908–1913* (405-416). Szerk., s. a. r. Harmatta János, Bókay Antal. Budapest: Oriold és Társai, 2022.
- Fonagy, P. – Target, M.** (2005). *Pszichoanalitikus elméletek a fejlődési pszichopatológia tükrében*. Budapest: Gondolat.
- Fonagy, P. – Gergely, G. – Jurist, E. R. – Target, M.** (2022). *Affektusszabályozás, mentalizáció és a szelf kialakulása*. Budapest: Oriold és Társai.
- Fonagy, P., Luyten, P., Moulton-Perkins, A., Lee, Y. W., Warren, F., Howard, S., & Lowyck, B.** (2016). Development and validation of a self-report measure of mentalizing: The reflective functioning questionnaire. *PLOS One*, 11(7): e0158678.
- Freeman, C.** (2016). What is mentalizing? An overview. *British Journal of Psychotherapy*, 32(2): 189-201.
- Freud, S.** (1927). *Egy illúzió jövője*. Ford. Pártos Zoltán. Budapest: Párbeszéd Kiadó, 1991.
- Freud, S.** (1913). *Totem és tabu*. Ford. Székács István. Budapest: Belső Egészség Kiadó, 2019.
- Grafman, J. – Cristofori, I. – Zhong, W. – Bulbulia, J.** (2020). The neural basis of religious cognition. *Current Directions in Psychological Science*, 29(2): 126-133.
- Granqvist, P.** (2020). *Attachment in Religion and Spirituality: A Wider View*. New York: Guilford Press.
- Greenway, T. S.** (2016). Mentalizing Domains and Belief in God. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 4(1): 91-110.
- Grotstein, J. S.** (2013). *Who Is the Dreamer, Who Dreams the Dream? A Study of Psychic Presences*. New York: Routledge.

- Guntrip, H.** (1969). *Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self*. New York: International Universities Press.
- Gyimesi J.** (2004). A freudi valláspszichológia. Kritikák és lehetőségek. *Thalassa*, 15(3): 107-121.
https://epa.oszk.hu/05200/05246/00023/pdf/EPA05246_thalassa_2004_3_107-121.pdf
- Jones, J. W.** (1991). *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence*. New Haven: Yale University Press.
- Kiss Sz. – Jakab Z.** (2010). Az elmeolvasás kutatása napjaink megismeréstudományában. *Kultúra és Közösség*, 4(1): 57-72.
- Kiss Sz.** (2005). *Elmeolvasás*. Budapest: Új Mandátum.
- Lane, J. D.** (2021). Constructing ideas of the supernatural. *Journal of Cognition and Development*, 22(3): 343-355
- Laurin, K. – Schumann, K. – Holmes, J. G.** (2014). A relationship with God? Connecting with the divine to assuage fears of interpersonal rejection. *Social Psychological and Personality Science*, 5(7): 777-785.
- Lecours, S. – Bouchard, M. A.** (1997). Dimensions of mentalisation: Outlining levels of psychic transformation. *International Journal of Psychoanalysis*, 78(5): 855-875.
- Lindeman, M. – Shults, L.** (2022). Mentalizing Mistakes: Distinguishing Mentalizing Ability from Bias in God Beliefs. <https://doi.org/10.31234/osf.io/r8tgn>
- Meissner, W. W.** (2009). The God question in psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 26(2): 210-233.
- Merkur, D.** (1999). *Mystical Moments and Unitive Thinking*. New York: SUNY Press.
- Merkur, D.** (2005). Psychology of religion. In: *The Routledge Companion to the Study of Religion* (176-193). New York: Routledge.
- Merkur, D.** (2013). *Relating to God: Clinical Psychoanalysis, Spirituality, and Theism* (Vol. 9). Lanham: Rowman & Littlefield.
- Neubauer, R. L.** (2014). Prayer as an interpersonal relationship: A neuroimaging study. *Religion, Brain & Behavior*, 4(2): 92-103.
- Norenzayan, A. – Gervais, W. M. – Trzesniewski, K. H.** (2012). Mentalizing deficits constrain belief in a personal God. *PLOS One*, 7(5): e36880.
- Paloutzian, R. F.** (2017). *Invitation to the Psychology of Religion*. New York: Guilford Press.
- Reddish, P. – Tok, P. – Kundt, R.** (2016). Religious cognition and behaviour in autism: The role of mentalizing. *International Journal for the Psychology of Religion*, 26(2): 95-112.

- Rizzuto, A. M.** (1979). *Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. University of Chicago Press.
- Rizzuto, A. M.** (1998). *Why Did Freud Reject God? A Psychodynamic Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Schaap-Jonker, H. – Eurelings-Bontekoe, E. H. – Zock, H. – Jonker, E.** (2008). Development and validation of the Dutch Questionnaire God Image: Effects of mental health and religious culture. *Mental Health, Religion and Culture*, 11(5): 501-515.
- Schaap-Jonker, H. – Corveleyn, J. M.** (2014). Mentalizing and religion: a promising combination for psychology of religion, illustrated by the case of prayer. *Archive for the Psychology of Religion*, 36(3): 303-322.
- Schaap-Jonker, H. – Vrijmoeth, C.** (2023). The Questionnaire God Representations for clinical and scientific use in the context of mental health care (QGR-17). *Psychology of Religion and Spirituality*, 16(3): 272-283.
- Schjoedt, U. – Stødkilde-Jørgensen, H. – Geertz, A. W. – Roepstorff, A.** (2009). Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer. *Social, Cognitive and Affective Neuroscience*, 4(2): 199-207.
- Shafranske, E. P.** (2021). The Psychoanalytic Study of Religion: Past, Present, Future. In: H.N. Malony, E.P. Shafranske (eds.), *Early Psychoanalytic Religious Writings* (1-29). Leiden – Boston: Brill.
- Urbán Sz.** (2012). *A vallásosság kötődélméleti megközelítése*. PhD értekezés. Debreceni Egyetem BTK.
- Van Eyghen, H.** (2015). Religious Cognition as Social Cognition. *Studia Religiosa. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 48(4): 301-312.
- Van Ments, L. – Roelofsma, P. H. – Treur, J.** (2022). How empathic is your god: an adaptive network model for formation and use of a mental god-model and its effect on human empathy. In: *Mental Models and their Dynamics, Adaptation, and Control: a Self-Modeling Network Modeling Approach* (285-319). Cham: Springer.
- Vergote, A.** (2002). At the crossroads of the personal word. In: M. Arieti, F. De Nardi (eds.), *Psychoanalisi e religione* (4-34). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Weingarten, C. P., Luborsky, L., Andrusyna, T., Diger, L., & Descôteaux, J.** (2014). Relationships between God and people: an interpersonal study of scriptures. *International Journal for the Psychology of Religion*, 24(2): 133-150.
- Winnicott, D. W.** (1953). Transitional Objects and Transitional Phenomena. *International Journal of Psycho-Analysis*, 34(2): 89-97.