

A FREUDI VALLÁSPSZICHOLOGIA

Kritikák és lehetőségek

Gyimesi Júlia

A freudi valláspszichológia a pszichoanalízis egyik legvitatottabb területe. A kritikák egy csoportja elsősorban az elmélet azon vonatkozásaira koncentrálna, amelyek többnyire súlyos ellenszegülést, sőt indulatokat váltanak ki a bírálókból. Az eredetileg csak az egyes aspektusokat érintő súlyos ítéletek általában „észrevétlenül” áttevődnek a freudi vallásértelmezés egészére, ami az elmélet teljes elvetéséhez vezet. A kritikák egy másik csoportja az elméleti konstrukciók kizárólagos értelmezését mellőzve, az elméletet felépítő dinamikák feltárását és kibővítését célozza meg, ami lehetővé teszi a freudi valláspszichológia eredeti perspektíváinak megfelelő értelmezését.

A legáltalánosabb nézet szerint a pszichoanalízis a vallásos értékrendet és a szervezett vallási rendszereket alapjaiban kérdőjelezi meg. A freudi valláspszichológiát hagyományosan a vallási képzetek és gyakorlatok elleni támadásként értelmezik. Ezt a támadást gyakran egy hasonlóan vallásos szükségletből származtatják, mégpedig abból, hogy a pszichoanalízis megalapítói képtelenné váltak hinni atyáik vallásában, ezért válaszként megszületett az új tudomány, amely a racionalitásba vetett hitével kész volt betölteni azt az űrt, amit a hagyományos vallási képzetek kiüresedése hagyott (Kernberg, 2000).

Mindazonáltal, a freudi elképzelések serkentőleg hatottak a vallás akadémikus tanulmányozására. Az emberi pszichéről, a szexualitásról, a bűnről, és a tudattalanról szóló elméletei nagyban befolyásolják, hogy a modern nyugati világ hogyan gondolkodik a vallás természetéről. A huszadik század második felére Freud helye kitüntetett lett úgy az ateisták, mint a hívők között, nemcsak a vallásosság megértése terén, hanem annak gyakorlásában is (Ross, 2001).

A freudi valláspszichológiát gyakran a preracionális tudat kritikájaként értelmezik, mivel azokat a tényezőket kutatja, amelyek magyarázatul szolgálhatnak arra, hogy a szabad gondolkodás képessége miért szorult olyan sokáig háttérbe a természeti és társadalmi jelenségek vallási értelmezéseivel szemben. A

tudomány korában a vallási képzeteknek már nincs létjogosultsága, ugyanakkor a vallásban ható igazságok tanulmányozása elengedhetetlen a valóság megismerésében (Schaeffler, 2003). A freudi vallásértelmezés, miszerint a vallás a gondolkodás korlátozásával vigaszt kínál a kiszolgáltatottság érzésére (Freud, [1933] 1999), párhuzamba állítható Schopenhauer filozófiájával, amelyben a vallás a halál bizonyosságának ellenszere, amelyet az ész hoz létre. Schopenhauer, hasonlóan Freudhoz, felhívja a figyelmet a vallásos tanok korlátozó és olykor destruktív hatására. Ha gyermekkorban tarthatatlan fogalmakat kényszerítenek rá az emberre, akkor később nem tudja elsajátítani azokat, amelyek alkalmasabbak lennének a magyarázatra (Schopenhauer, 2001).

Erich Fromm a fenti összefüggésekhez kapcsolódva hangsúlyozza, hogy félrevezető lenne Freud értelmezését vallásellenesnek bélyegezni (1995). Véleménye szerint Freud az erkölcs nevében bírálta a vallást. A teisztikus-természetfeletti elképzelések mára meghaladottak és útjában állnak a fejlődésnek, mivel megakadályozzák a tudás, a függetlenség vagy a felelősség erkölcsi céljainak megvalósítását. „Bármilyen értékes és jelentős legyen is, a vallásnak nincs joga ahhoz, hogy a gondolkodást bármiképpen korlátozza, és így nem vonhatja ki magát a gondolkodásnak reá való alkalmazása alól sem” (Freud, [1933] 1999, 189.).

Freud elemzése szerint, a tudományos gondolkodásmódra veszélyt jelent a vallás, mert óriási hatalmával rendelkezni tud az emberek legerősebb indulatai felett. A vallás kielégíti az emberek tudásvágyát, a külvilág veszélyei által keltett félelmet csökkenti, továbbá tilalmakat és korlátozásokat rendel el. Ez a gondolkodási tilalom igen veszélyes az egyén és a társadalom szempontjából is, ugyanis súlyos gátlásokhoz vezet, ami veszélyt jelent az emberiség jövőjére. Az értelem elsőbbsége azonban olyan összekötő kapocs lehet az emberek között, amely lehetővé teszi az igazság megismerését, és egyre szorosabb összetartáshoz vezet (Freud, [1933] 1999).

Kernberg felhívja a figyelmet arra, hogy Freud már-már irracionálisnak nevezhető hite a racionalitás uralmában veszélyt jelent a pszichoanalízisre nézve abban a tekintetben, hogy maga is világnézetté válik, mert nem számol Isten létezésének objektív természetével, vagy a vallási rendszerek általános érvényességével (2000). A racionális megfontolások alapján felépülő erkölcsi értékek univerzális rendszere több szempontból is megkérdőjelezhető. A racionális gondolkodást a freudi koncepció alapján elkerülhetetlenül befolyásolják a tudattalan motívumok, ezért elméletileg nem kerülhetők ki azok „az alacsonyabb rendű” szempontok, amelyek lehetetlenné teszik, hogy az ember teljes egészében meghaladja saját ösztöntermészetét. Továbbá a huszonegyedik század szociális, politikai és kulturális változásai felhívták a figyelmet arra, hogy a nyilvánvalóan irracionálisnak tűnő jelenségek kiiktatása még nem jelenti azt, hogy ezek hiányában a társadalmi jelenségek radikális átalakulása várható. A faszizmus és a kommunizmus a társadalom racionális analízisére épülve a leg-

szörnyűbb tömegmészárláshoz vezetett az emberiség történelmében. Kernberg szerint a racionalizáció freudi valláspszichológiában tapasztalható idealizációja téves. Freud a vallásosság pszichológiai gyökereit azzal ellensúlyozza, hogy a vallásos elképzeléseket illúzióknak tekinti, ezzel azonban szükségtelenül filozófiai és teológiai megközelítést előfeltételez. A vallásnak megvannak az intuitív gyökerei a pszichés apparátus fejlődésében, de nem tárgyalható a pszichoanalitikus elmélet szigorúan tudományos megközelítésében. A tudomány és az okság nem tudja a vallás helyét elfoglalni, mivel a vallásosság-nak, mint alapvető emberi képességnek és funkciónak, integrálódnia kell a normalitás és a patológia megértésében. A moralitás általános rendszere elkerülhetetlen feltétele az emberiség túlélésének. A pszichoanalízis alapvető ismereteket nyújt számunkra a vallásosság eredetére vonatkozóan, de nem dönthet az Istenről szóló filozófiai és teológiai vitákról.

Minden racionalitás ellenére a vallás óriási hatást gyakorolt Freudra, így életének nagyobb részét annak tanulmányozásával töltötte. A szexualitásról szóló elmélete, amely gondolkodásmódjában központi szerepet töltött be, szükségszerűen meghatározta a vallásos hit eredetére és jellegzetességeire vonatkozó elképzeléseit (Palmer, 2003).

A freudi vallásértelmezés a gyermeki gyámoltalanság érzést és az általa ébresztett apa iránti sóvárgást tekinti a vallásos viszonylat alapjának. A vallás egy infantilis állapot, amely a fenyegetettség érzésére alakul ki és marad fenn. A kontrollálhatatlan és veszélyes belső és külső erők hatására az ember visszatér ahhoz az élményéhez, amikor gyermekként az apa védelmét élvezve meg tudott szabadulni a fenyegető veszélyektől, ami a gyámoltalanság mérséklődéséhez vezet. A fenyegetettség érzése tartja fenn és önmaga is fenyegetést jelent, mivel az egyház formájában arra buzdítja az embereket, hogy a valóságot eltorzítsák. Illúzió, amely segítségével az egyéni lélek nagy tehertől szabadulhat meg.

A természet megszemélyesítése jelenti az első lépést a biztonság megalapozásában, mivel így lehetőség nyílik a reakcióra a külvilággal szemben, ez azonban az értelem és az erkölcs hanyatlásához vezet. A természeti erők törvényszerűségei egy idő után lerombolják a beléjük vetett bizalmat, és így elvesznek a nekik tulajdonított emberi vonások. A gyámoltalanság azonban fönmarad, és az istenek megtartják hármass feladatukat; megvédenek a természet fenyegetéseitől, elfogadhatóvá teszik a halált és kárpótolnak a kulturális együttélés okozta szenvedésekért (Freud, [1927] 2003). Mindez analógiába vonható Ferenczi elképzelésével a valóságérzék fejlődéséről. Eszerint a valóságérzék fejlődése elfojtások sorozata, amely a csalódások következményeként alakul ki. A gyermek kezdeti mindenhatóság érzése szükségszerűen elvész, és azt magasabb, isteni hatalmakról való képzet váltja fel (Ferenczi, [1913a] 2000). Ez hajlandóságot jelent a vak tekintélyre, mivel a gyermek csak a saját mindenhatóságáról tanult meg lemondani, de annak gondolatáról nem (Ferenczi,

[1913b] 2000). Ám ahogy saját hatalmában, úgy Isten hatalmában is csalódnia kell, ezért eltűnik az isteni mindenhatóság illúziója, és helyette megmarad „a természeti történetekben mindent egyenlően és érzéketlenül kormányzó törvényszerűség” (Ferenczi, [1913b] 2000, 176.).

A tudományos világfelfogásban már nincs helye a mindenhatóságnak, az ember aláveti magát az elkerülhetetlen halálnak és a természeti törvényeknek. „A vallás az általános emberi kényszerneurózis, amely a gyermekéhez hasonlóan az Ödipusz-komplexusból, az apához fűződő kapcsolatból keletkezett. Ebből a felfogásból következik, hogy a vallástól való elfordulás a felnőtté válási folyamat alatt sorsszerű könyörtelenséggel megy végbe, és hogy mi éppen ennek a fejlődési folyamatnak a kellős közepén vagyunk.” (Freud, [1927] 2003, 633.)

A freudi valláslélektan fontos aspektusa a vallási rituálék és a kényszercselekvések közötti párhuzam. A kényszerektől és tilalmaktól szenvedő úgy viselkedik, mintha cselekedeteit a büntudat dominálná (Freud, 1953–1974). A kényszercselekvések megelőzik a büntetés bekövetkezését, így a vallásos szertartások is átveszik ezt a defenzív vagy protektív szerepet (Ricoeur, 1970). A neurózis az egyéni vallásosság egy formája, míg a vallás egy univerzális neurózisnak tekinthető. Ahogy a kényszerneurózis esetén, úgy a vallásban is bizonyos ösztönkésztetésekről való lemondásról és azok elfojtásáról van szó, ám míg a neurózisban szexuális ösztönkésztetések állnak a középpontban, addig a vallás elsősorban az önző, egoisztikus eredetű, szociálisan ártalmas ösztönök elfojtására irányul. A legfontosabb hasonlóság a vallás és a neurózis között az ösztönök kielégítéséről való lemondás, míg a leglényegesebb különbség az ösztönök természetete (Freud, 1953–1974).

A freudi valláspszichológia minden szintjén végigvonul az ambivalencia, az a kettősség, amely az elfojtott tartalmak és az azok helyébe lépő tiltások, és szabályok között feszül. Ez a kettősség egységbe formálódva a magát alkotja minden folyamatosságnak és emberi relációnak (Freud, [1927] 2003). Freud egyik írásában, a tizenhetedik századi festő, Christoph Haizmann történetének elemzésében rávilágít arra az ambivalenciára, amely az apa személyében és így az istenségben is tetten érhető. Christoph Haizmann apja halála után képtelenné vált az alkotásra és elkeseredésében eladta a lelkét az ördögnek, hogy visszakapja elvesztett tehetségét. A szerződés szerint az ördög kilenc év elteltével birtokba veszi a festő testét és lelkét. Mivel az apa halála váltotta ki a válságot, ezért szükség volt egy apapótlékra, aki kilenc éven át, óvja és támogatja. Freud Istent az apa felnagyított másának tekinti, amely egyrészt a gyermekkori élményeket, másrészt az őshorda apafiguráját hordozza magában. A megoldatlan konfliktus aközött, hogy a fiú vágyódik az apa után, ugyanakkor fél is tőle, felhívja a figyelmet a vallás fontos aspektusaira és a benne rejlő alapvető változékonyságra. Az ördög Isten antitézise; természetük igen hasonlatos, hiszen az istenek ördögökké válhatnak, ha az új istenek elűzik őket. Isten és az

Ördög eredetileg azonosak voltak, akik később két alakra váltak szét ellentétes tulajdonságokkal. A vallás legkorábbi szakaszában Isten maga is birtokolta azokat a szörnyű vonásokat, amelyekből később kialakult az ellentéte. Ha a jó-ságos és igazságos Isten az apa személyét pótolja, akkor nem meglepő, hogy az apával szembeni ellenséges attitűd a Sátán megteremtésében jut kifejeződésre. Ezért, úgy tűnik, hogy az apa az egyéni prototípusa Istennek és Ördögnek egyaránt (Freud, 1953–1974).

A *Totem és tabu*ban Freud a vallást egy tágabb perspektívából elemzi, az emberi őstörténetben lejátszódott eseményekből kiindulva. A totemisztikus társadalmak tabu tiltásai és a kényszerneurózis egyéni tabui között hasonlóságokat feltételez. Az egyik legnagyobb hasonlóság az ambivalencia jelenléte, vagyis annak vágya, amit tilos megtenni. A legősből és legfontosabb tabuk a totemizmus két alapvető törvényével kapcsolódnak össze. Ezek a totemállat megölésére és a totem klán ellenkező nemű tagjával való szexuális kapcsolat tiltására vonatkoznak. A tabu megszegése és az ehhez társított negatív esemény közötti összeköttetést a gondolatok mindenhatósága biztosítja.

A totemizmus elemzése során Freud rávilágít arra, hogy a totemisztikus vallásokban a totemállat az apát helyettesíti. Az ősapa meggyilkolásával a patriarchális berendezkedés megszűnt, és a fiúk büntudattól vezérelve az exogámia rendszeréhez fordultak, és egy apapótlékot hoztak létre, a totemállat személyében. Ezzel megszüntették az apa meggyilkolásának eredeti motívumát.

A totemizmus két fő törvénye azonosnak tekinthető Ödipusz bűneivel, valamint a gyermek két ósvágyával. Az apakomplexus kísérő ambivalens érzelmi beállítódás az apát reprezentáló totemállatra is kiterjed, ezért, noha az állatot tilos megölni, a tilalmat mégis áthájják. Az állat megölése ünneppé válik, ugyanakkor meg is gyászolják. Ezzel a totemlakomával teremtődtek meg a szociális szervezetek, az erkölcsi korlátozások és a vallás alapjai. Az apa meggyilkolását követő büntudat eredményeképpen az apa hatása erősebb lett, mint élete során. Az apahelyettesítés első módja a totemállat volt, később pedig visszanyerve emberi alakját isten képében testesült meg (Freud, [1912–1913] 1995).

A *Mózes, az ember és az egyistenhit* című munkájában Freud számos olyan témát dolgoz fel, amelyek már előkerültek a *Totem és tabu*ban is. Nézete szerint Jahve, a zsidók istene belső visszatükröződése volt annak a hatalmas istenségnek, aki az ősapára vezethető vissza. A hercegi származású Mózes egyiptomi volt, aki azután fordult a zsidókhoz, hogy csalódott saját népében. Ez a Mózes szigorú törvényeket hozott, majd a zsidók meggyilkolták, hasonlóan ahhoz az őshordabeli apagyilkossághoz, amelyet Freud leírt a *Totem és tabu*ban. Később ezt megbánták és megpróbálták elfelejteni. Egy évszázaddal ezután egy másik vezető tűnt fel, akinek a személye később összeolvadt az elődjével és Mózes néven maradt fenn. Így két Mózes volt; az egyiptomi és a midianista. Az utóbbi vezetése alatt a monoteizmus átalakult a vulkán isten Jahve vallásává, amely

évszázadokig tartotta magát. Később a mózesi monoteizmus a zsidó vallásba épült be. A gyilkosság miatt érzett büntudat pedig egy másik nagy vezető reményében öltött testet, a Megváltóban.

Ha mindezt a vallási funkció magyarázatára akarjuk alkalmazni, akkor az emberi család őstörténetében lejátszódott eseményekre kell összpontosítani. Az ezekhez tapadt konfliktusok olyan dinamikát indítanak meg, amely megfelelő feszültséggel táplálja a komplexus fennmaradását. Az egykori események állandó visszatéréséből ered a kényszerjelleg. A mózesi vallás esetén az elfojtott tudattartalom azon ösztönkésztetések együttese, amelyek az érzéki világgal kapcsolatosak. Azzal, hogy Mózes a szellemre helyezte a hangsúlyt, konfliktus alakult ki az ösztönkésztetések és az általa kimondott tiltás között. Az ebből származó feszültség tartotta és tartja fenn a vallásos érzületet (Freud, [1939] 1987).

A freudi valláspszichológia összefoglalása után elsősorban azokat a kritikákat szeretném felsorakoztatni, amelyek hasznosak lehetnek az elmélet pontosabb értelmezésében, valamint olyan perspektívát kínálnak, amely árnyaltabb és mélyebb elemzést tesz lehetővé. Az általam felsorakoztatott kritikák egy része Palmer *Freud and Jung on religion* című, 1997-ben megjelent könyvére támaszkodik, mivel áttekintése igen rendszeres összefoglalását nyújtja a freudi valláspszichológiának és bírálatainak.

A kritikák sorában kitüntetett figyelmet kell szentelni azoknak, amelyek az elmélet alapjait meghatározó antropológiai összefüggések és ismeretek érvényességét vitatják. A freudi vallásértelmezés történeti kritikái elsősorban két területre koncentráltak: a totemizmust megelőző család szerkezetére és az ezt követő totemikus identifikációra, amely az apagyilkosságban és a totemlakomában teljesedett ki, és vezetett a vallás kialakulásához. Freud őshordaelmélete megalapozatlan hipotézisnek bizonyult, amelyet elsősorban Darwin erre vonatkozó spekulációira épített fel. Az ősapa meggyilkolását szexuális agresszióval magyarázta, mely agressziót általánosnak vélt a primáták körében is, noha erre csak elszigetelt esetek utalnak. A totemizmus sem általános minden nép történetében, valamint arra sem állnak rendelkezésre bizonyítékok, hogy a totemlakoma volt a legelső formája az áldozati szertartásnak és a vallás kiindulópontjának.

Palmer a kritikák sorában kiemelkedő jelentőséget tulajdonít Malinowski megfontolásainak. Malinowski az Ödipusz-komplexus univerzális jellegét kérdőjelezi meg azzal, hogy az anyaközpontú család szerkezetét állítja szembe a nyugati civilizáció patriarchális berendezkedésével (Malinowski, 1927 idézi Palmer, 1997). Ezáltal az eredendő bűn általános következményei megkérdőjeleződnek, ami azt implikálja, hogy a történelmi kezdet, vagyis a gyilkosság maga is kérdésessé válik. Ha ugyanis az apagyilkosság tekinthető a kultúra kiindulópontjának, akkor feltételeznünk kell, hogy az a prehumán antropoid

család történetében következett be. A problémát az jelenti, hogy az állatvilágban az efféle gyilkosságra irányuló motiváció, és annak szükséges feltételei hiányoznak. Továbbá, ha létezett is a gyilkosság, akkor is kétséges, hogy hogyan fejtette ki az a hatását a későbbi generációkra.

Malinowski véleménye szerint nem az Ödipusz-komplexus hozza léte a kultúrát, hanem fordítva, a kultúra hozza léte az Ödipusz-komplexust. Nem a komplexus létezését kérdőjelezi meg, hanem annak ösztönös eredetét cseréli fel a kultúra hatásaival. Az anya-gyerek viszonyban az incestt azért tiltott, mert összeegyeztethetetlen a kultúra felépítményével, és a család egységének felbomlásával szociális káoszhoz vezetne. Az Ödipusz-komplexus eredetét deszexualizálja és azon társadalmi hatásoknak tulajdonítja létrejöttét, amelyek a gyermeket a nyugati civilizáció patriarchális és autoriter családjában felkészítik a kultúrába való beilleszkedésre.

Freud azon állítását, miszerint minden neurózis, így a vallás gyökerének is az Ödipusz-komplexus jelölhető meg, szintén számos támadás érte. Alfred Adler nem szexuális faktorokat azonosított a neurózis patogenezisében, Otto Rank elemzésében a neurózis oka a születési traumában keresendő, Carl Gustav Jung pedig a kollektív tudattalan tartalmait helyezte előtérbe az infantilis szexuális komponensekkel szemben.

A tárgykapcsolati teoretikusok bírálatai tovább árnyalták a freudi tanokat. Elsősorban Freudnak az illúzió fogalmával kapcsolatos negatív állásfoglalása volt az, amit a tárgykapcsolati elméletek támadtak. Donald Winnicott átmeneti tárgyakra vonatkozó elképzelése új megvilágításba helyezte az illúzió és a valóság viszonyát (Winnicott, 1999). Eszerint az illúzió abban a köztes pszichológiai térben működik, amely az átmeneti tárgyakat tartalmazza. A gyermek ezen az illúzión keresztül teszi meg első lépéseit a szubjektív tapasztalás felől a külső világ tárgyaival való kapcsolat kiépítése felé. Winnicott elemzésében a gyermekkor illúziói a kreativitás legkorábbi megnyilvánulásainak tekinthetők, amelyek megnyitják az utat a kulturális megismerés felé. Winnicott elméletét Ana-Maria Rizzuto terjesztette ki a vallás területére (Rizzuto, 1979, idézi Palmer, 1997). Elmélete szerint Isten egy olyan tárgyrepresentáció, amely ugyanazt a köztes teret tölti be, amelyet a gyermek esetében az átmeneti tárgyak. Azonban a külső és a belső tapasztalás határán álló Isten nem fogható fel közvetlenül az érzékek számára (nem úgy, mint a játék mackó esetében), ezért az egyén objektokkal kapcsolatos élményeitől független, így az apa személyétől is. A családi és társadalmi hatások csupán háttérrel biztosíthatnak annak a jelentésnek, amelyet az egyén Isten reprezentációjának ad. Ez az Isten, később is „rendelkezésre áll”, aszerint, hogy éppen szükséges-e az egyén alkalmazkodásához. Az Istenben való hit attól függ, hogy kialakult-e egy tudatos identitása az élménynek, amely az adott fejlődési pillanatban Isten reprezentációja és a tárgy között fennáll, és, hogy a szelfrepresentáció jellemezhető-e a kapcsolódás és a remény minimális jelenlétével.

Ebben az értelemben tehát a vallás nem illúzió, hanem egy fontos része az emberi létnek. A valóság és az illúzió nem ellentétes fogalmak, ugyanis a pszichikus valóság nem nélkülözheti az átmeneti teret, amelyben az illúzió létrejön, elősegítve ezzel az egyes fejlődési szintek meghaladását (Rizzuto, 1979, idézi Palmer, 1997).

Malinowski megfontolásai vagy a tárgykapcsolati teoretikusok meglátásai a látszólagos ellentmondások ellenére sem összeegyeztethetetlenek a freudi elképzelésekkel vagy azok bizonyos aspektusaival. Amit Freud viszont minden kétséget kizáróan mellőz a valláspszichológiájából, az a vallásos élmény szubjektív ténye. A Rollanddal való levelezésben felvetett „óceáni érzés”-t az infantilis gyámoltalanság és az apakomplexus következményének tekinti, és határozottan elzárkózik az élmény további elemzésétől (Freud, [1930] 1993). E tekintetben érdemes szemügyre venni Jung kritikáját, mivel az, elméleti előfeltételezéseik különbözőségeiből fakadóan, rámutathat a freudi tanok egyoldalúságára.

Jung szerint Freud az *Egy illúzió jövőjében* tanúbizonyosságát adja annak, hogy képtelen a vallásos élmény megértésére. A freudi tanítások egyoldalúsága abban nyilvánul meg, hogy olyan tételeket általánosít, amelyek csak a neurotikus működésmódra jellemzőek, így azok érvényessége is csak a neurotikus állapotra terjed ki. Jung pozitív értéket tulajdonít a vallásoknak, mert szimbólumaikban felismeri a kollektív tudattalan tartalmait. Véleménye szerint, aki nem látja az emberi psziché vallásos aspektusát (amely nem egyszerűen az Ódipuszkomplexus következménye), az vak, és aki a vallás és a vallásos képzetek kimagyarázását tűzi ki célul, annak nincs érzéke a valósághoz.

Véleménye szerint az apakomplexus fogalma leplezi azt a félreértést, amely Freudnál és követőinél körülveszi a vallásosságot. Ebben valójában miszticizmus fejeződik ki a biológiai és a családi viszonylatok terminológiái mögé bújva. A tudományos gondolkodásmód ugyanis nem tudja kimeríteni az élet összes lehetőségét. A pszichoterapeuta soha nem engedheti meg magának, hogy a „patológia szemüvegén” keresztül alkossa meg nézeteit, nem szabad elfelejtenie, hogy a beteg elme emberi elme, amely a betegség ellenére része az ember teljes pszichés életének. Továbbá azt is be kell látnia, hogy az ego eleve beteg abból az okból kifolyólag, hogy kiszakadt az egészből és elvesztette a kapcsolatát az emberiséggel, ugyanúgy, ahogy a szellemmel (Jung, 1963).

Visszautasítja Freud azon feltételezését is, miszerint a vallás szexuális neurozisz lenne. Véleménye szerint nem a szexuális ösztön játszik közre a neuroziszok kialakulásában, hanem a pszichikus energia szerveződésének kiegyensúlyozatlansága az, amely patológiához vezet. Azt sem tekinti elfogadhatónak, hogy Freud a neuroziszt kizárólag negatív jelenségként értelmezi. A neurozisz ugyanis pozitív lépést is jelenthet az egyén fejlődésében, mint a regresszió megállítása, és a kollektív tartalmak előretörése. Így a vallás a fejlődést elősegítő tényezőként értelmezhető (Palmer, 1997).

Jung számára a vallás a numinózum gondos megfigyelése, egy dinamikus hatás, amely független minden önkényes cselekedettől és akarattól. Kontrollálja és elragadja az egyént, aki sokkal inkább tekinthető az áldozatának, mint létrehozójának. A numinozitás egyrészt a felfogható tárgy minőségéhez kötődik, ugyanakkor a láthatatlan jelennek egy olyan hatása is, amely a tudat bizonyos módosulásait hozza létre. A vallás az elme egy sajátos attitűdje, amely bizonyos dinamikus faktorok gondos megfigyelését és megfontolását jelenti. Ezeket többnyire „erőként” kezeljük, mint démonokat, szellemeket, isteneket, törvényeket, eszméket vagy ideálokat. E faktorok minden esetben elég erősnek, veszélyesnek vagy hasznosnak tűnnek ahhoz, hogy jelentős szerepet töltsenek be, vagy elég hatalmasak, szépek és jelentésteliek, hogy buzgón imádják és szeressék őket. A vallás a tudat egy olyan sajátos attitűdje, amely a numinozitás élménye által módosult. Isten, mint archetípus, a kollektív tudatalan manifesztációja. Így pszichés realitásként kezelendő, mint az egyén lelki életének aktív dimenziója (Jung, 1969).

A freudi valláslélektan esetleges egyoldalúsága ellenére számos lehetőséget kínált fel az őt követő vallásértelmezések számára. E tekintetben elsősorban Ricoeur és Lacan hozzájárulását szeretném kiemelni, akik a freudi elmélet fontos vonatkozásaira hívták fel a figyelmet, és megnyitották az utat a freudi elképzelések kiterjesztése felé.

Ricoeur különösen nagy figyelmet szentel a freudi tanoknak a vallási szimbólumok értelmezésében. A freudi kritika eszerint fontos kihívás a kereszténység számára. Ricoeur leszögezi, hogy a freudi valláspszichológia nem a vallásos képzetek alapjainak igazságával foglalkozik, nem Istenről beszél, hanem az istenségről és az emberek isteneiről. Az analízis tárgya a vallás egyensúlyozó funkciója a lemondások és kielégülések dinamikájában, ami elviselhetőbbé teszi a nyers valóságot. A freudi tanok tagadása olyan hitet eredményez, amit az idealizált, egyszerű és szó szerinti formák gyermeki naivitása jellemez. A hívőknek képesnek kell lenniük arra, hogy szembenézzenek a vallás olykor szadisztikus és agresszív formáival is. Csak ezáltal érhetik el a „második naivitást”, ami a vallási szimbólumok szofisztikáltabb és reflektívabb megközelítését eredményezi.

Ricoeur elemzésében a vallás úgy definiálható, mint annak az emocionális problémának a megoldására való törekvés, amelyet a gyilkosság és a bűntudat hozott létre, hogy az apa megbocsátását elnyerje. A vallás azonban nem csupán bűnbánat, hanem az apa felett aratott győzelemnek a leplezett emléke is. Ez a titkolt gyermeki lázadás a vallás más sajátosságaiban rejtőzik, elsősorban a fiúnak abban a törekvésében, hogy magát az apaisten helyére helyezze.

Felhívja a figyelmet arra, hogy a freudi értelmezés erősen hangsúlyozza a vallás repetitív aspektusát, miszerint, a vallás monoton ismétlődése saját eredetének. A „visszatérés az elfojtotthoz” egyet jelent azzal, ahogy a keresztény úrvacsora megismétli a totemlakomát, ahogy Krisztus halála megismétli Mó-

zes prófétáét, ami pedig az apa eredeti meggyilkolását ismétli. Ricoeur szerint Freudnak ez, az ismétlődésre irányuló kitüntetett figyelme vezet a vallásos érzület keletkezésére vonatkozó alternatív értelmezések elutasításához, ami elsősorban Freud személyes hitetlenségének a következménye. Ugyancsak pszichoanalitikus ok nélkül rekeszti ki annak lehetőségét, hogy a hit az Erősből és a szeretet erejéből származik.

Ez a repetitív folyamat csak egy ponton szakad meg: ott, ahol megjelenik az apafigura. Az ő személyébe sűrítődik a tiltott múlt, és a szabályokkal terhes jövő, létrehozva ezzel azt a szilárd és változatlan pontot, amely megszünteti a változatlanságot. Az apa személyének privilegizált helyzete az anyáéhoz képest, mivel rendkívül gazdag szimbolikus erővel rendelkezik, nagy a potencialitása a transzcendenciára. Ő az, aki a nevet adja, aki a törvényt hozza. Mivel ő a névadó, ő maga a név probléma is, ahogy a zsidók kezelték. Ezért neki jóval gazdagabb és artikuláltabb rendeltetése van, mint az anyafigurának. Nem pusztán visszatérést jelent az elfojtotthoz, hanem inkább a teremtés valódi folyamatának az eredménye (Ricoeur, 1970).

Lacan tanításai szintén hozzájárultak a freudi tanok újjászületéséhez. Lacan a vallásról annak valódi értelmében beszél, nem egy kiszikkadt, metodologizált vallásról, visszalökve a gondolkodás primitív formájának távoli múltjába, hanem arról a vallásról, amelynek gyakorlata ma is igen erőteljes módon valósul meg (Lacan, 1978).

Nem ad ugyan átfogó pszichológiai elméletet a vallás magyarázatára, azonban felhívja a figyelmet a vallás nyelvének és szimbolikájának pszichológiai jelentőségére a fejlődő szubjektum modelljén keresztül. Lacan összeköti a tudatlan pszichológiáját a nyelv, a kultúra, az interperszonális dinamikák és az egzisztenciális kontingenciák erőivel. Modellje olyan eszközöket nyújt a vallásosság természetének megértéséhez, amelyek úgy kezelik az egyént, mint aki interaktív és nyitott. Mi több, a pszichoanalitikus elmélet Lacan általi módosítása hozzájárul a vallásnak az egyéni fejlődésben és az önmegértésben betöltött szerepének újraértelmezéséhez, valamint a vallás freudi kritikáját is új megvilágításba helyezi.

Eszerint a fejlődési folyamat erkölcsi implikációkat és a szimbolikus struktúrákkal való participációt is magába foglal. Lacan a vallást úgy írja le, mint a létezés kérdésének feltevési módját és a személy önmagára vonatkozó kérdésfeltevését. A vallás a személy létezésével kapcsolatos kérdést feszegeti, és olyan szimbólumokat, és gyakorlatokat ölel fel, amelyek kifejezik a világnézetet és informálnak.

Lacan az orientációnak képzetes és szimbolikus módját különbözteti meg, ami lehetővé teszi, hogy a szimbolizáció progresszív és regresszív formáit elválassza, anélkül, hogy naiv realistiként előfeltételezésekkel élne a valóság human élményére vonatkozólag. Segít megérteni a vallási szimbólumrendszer hozzájárulását a jelentésteli etikai orientációk és a létezés módjainak lehetsé-

ges fejlődéséhez. A freudi vallásértelmezés tekintetében két faktort vesz számításba. Az egyik oldal az ego korlátait tartalmazza, az objektív élmények eszközét, a képzetes jelen általi magyarázatát. A másik oldal a kulturális vagy szimbolikus faktorokat magyarázza, amelyek a külső vagy belső valóságot közvetítik. A képzetes és a szimbolikus a reálissal együtt alkotja a három registert. A képzetes identifikációval, fixációval, nárcizmussal és zárt diádikus relációkkal kapcsolódik össze, míg a szimbolikus a nyelvhez, a kulturális normákhoz, a differenciációhoz és a pluralisztikus relációkhoz köthető. Lacan hangsúlyozza, hogy a valóság csak a nyelven keresztül ismerhető meg. Mindez a szimbolizáción keresztül valósul meg. Számára azonban nem az illúzió és a valóság közötti ellentmondás jelenti az alapvető problémát, hanem az imaginárius és a szimbolikus között feszülő ellentét.

Az imaginárius és a szimbolikus között az a lényegi különbség, hogy a szimbolikus nem azonosítja magát a valósággal. Az imagináriusban a vágy a másik különbözőségének az elpusztítása, a másik identitásának elfedése az ego igényeivel. Az imaginárius létben a szelf a nárcizmusán keresztül viszonyul a másikhoz, és nem tűri az ellentmondásokat. Az illúzió freudi kritikáját Lacan tehát az imaginárius destruktív aspektusaival kapcsolja össze. A szimbolikus renddel szemben már tud alkalmazkodni a különbözőségekhez.

A vallási tradíciók nyelvének néhány kifejeződési módja úgy kezelhető, mint a szubjektivitásában bekövetkező transzformációk kifejeződése. A vallás, mint az egyén jelentésteli világban-levésének kifejeződése, nem csupán egy eleve adott birodalma a személyiségnek. A vallásos nyelv feltárja és elősegíti a fejlődésnek azt a módját, amely a létezés olyan formája felé vezet, amely egyszerre szelf-realizáló és másra irányuló. A freudi kritikával összevetve, a lacani nézet szerint a vallás történelmi formái képzetes és szimbolikus dimenziókat is magukba foglalnak. A képzetes dimenziók hozhatóak összefüggésbe a Freud által elemzett illúzióval, amelyek akkor nyilvánulnak meg, mikor a vallás betű szerinti, kizárólagos formát ölt és az infantilis egoszükségletek kielégülését szolgálja. A képzetesben a vallás sokkal inkább tekinthető a Freud által kritizált infantilis vágyteljesülés eszközének; kész válaszokkal szolgál, amely így literalizációhoz és fixációhoz vezet. Szimbolikus tekintetben azonban a vallás kifejeződése lehet az etikai lehetőségeknek. Ebben az értelemben a vallási igazság nem a külső objektumokhoz való konformitás, hanem olyan szimbolikus megnyilvánulás, amely átalakítja az önmegértésünket és a kapcsolatok módjait. Ez a transzformáció intrinzik módon etikus, mivel előfeltételezi a másik felé való nyitottságot (DiCenso, 1991, 1994).

Az Ödipusz-komplexus kiterjesztett értelmezését nyújtva Lacan az apával való identifikációt (amely az erkölcsi kódokat és a kultúra kommunikatív formáit reprezentálja) összeköti a szimbolikus renddel. Terminológiájában a szimbolikus renddel való konfrontációt „Az Apa neve” jelöli. Ez megszünteti az anya és a gyermek összeolvadását, és a szimbolikus dimenzió veszi át az

uralmat. A csecsemő és az anya eredetileg egy duáluniót alkot, amelyben a gyermek vágya az, hogy elveszítse magát a másikban. A csecsemő arra irányuló vágyát, hogy az anya vágyának a tárgya legyen, az apa akadályozza meg, azáltal, hogy azonosul vele, magába vetíti a nevét, és ezzel együtt az apai tilalmat. Az Ödipusz-komplexus megoldása során a gyermek megtanulja a szimbólumok használatát, és az imaginárius rendet, amelyben az én összefolyik a másikkal, felváltja a szimbolikus rend, ahol a szignifikációt az Apa neve közvetíti. A szimbólum közbelépésével a dolgok és neveik között már nincs közvetlen megfelelés. Az összeolvadó azonosulás, amely az imaginárius rend állapota, a tükörstádium bekövetkeztével elidegenedéssé válik, amely azonban nem független a másikkal való összefolyástól. Önmaga kiterjesztésével veszíti el saját magát, és ez a későbbi identifikációk mintájául is szolgál. Az Ödipális krízisben tehát az imaginárius szignifikációkat a szimbolikus rend váltja fel. Az Apa nevének és tiltásának elfogadásával beépülnek a gyermekbe a nyelv és a társadalom törvényei (Erős, 1993).

Lacan deliteralizációja lehetővé teszi az Ödipusz-komplexus nem patriarchális értelmezését, amely egyaránt elfogadható férfiaknak és nőknek is. Az emberek ugyanis nemtől függetlenül konfrontálódnak a kultúra törvényeivel és struktúráival. Mindezt a vágy közvetíti, a szükséglet a másik iránt és a szeretet kapcsolatára (DiCenso, 1994).

Az apa személye azonban, továbbra sem mentes az ellentmondásoktól. Slavoj Žižek *A nagy Másik nem létezik* című írásában azt a kérdést veti fel, hogy miért egészítette ki Freud az Ödipusz-mítoszt a *Totem és tabu*ban az ősapa meggyilkolásával (1998). Ennek a történetnek a tanulsága éppen az ellenkezője az Ödipusz-konfliktus megoldásának, amely egy szimbolikus tiltást ír elő, amely a Név formájában tér vissza. A traumatikus esemény, amely a bűntudat forrása, valójában soha nem következett be, és elhalasztása által, elővételezésével tartja fenn a kultúra állapotát. Így az a paradoxon áll elő, hogy az incesztuózus tárgyhoz való hozzáférést nem az élő, hanem a halott apa akadályozza és tiltja meg. Ez az apa halála után saját neveként tér vissza, megtestesítve ezzel a szimbolikus törvényt. „A Nagy Ember Elárulása szükségszerű”, e nélkül ugyanis nem jön létre az a tiltás, amely a szimbolikus szabályok betartását garantálná. Lacan szerint a nagy Másik bizonyos szempontból azonos Istennel. Ő az, az autoritás, aki a szabályok mögött áll, és nem létezése azonosnak tekinthető azzal, hogy ő maga a szimbolikus rend. A nagy Másik nem létezése szoros kapcsolatban áll a hit fogalmával, azzal a szimbolikus bizalomával, amely azt implikálja, hogy szó szerint vegyük azt, amit mások mondanak.

Összegezve, a freudi valláspszichológia általános vitatottsága bizonyos szempontból kézenfekvő. Az antropológiai és történelmi adatok, amelyekre az elmélet több ponton is támaszkodik, nagyrészt tévesnek bizonyultak (Palmer, 1997). A matriarchális családstruktúra lehetsége kérdésessé teszi, hogy megtörtént-e az apagyilkosság, amit az a megfigyelés is támogat, hogy az állatvilág-

ban hiányzik az efféle gyilkosságra irányuló motiváció. Malinowski álláspontja szerint nem az Ödipusz-komplexus hozza létre a kultúrát, hanem a kultúra hozza létre az Ödipusz-komplexust, amivel szintén kérdéssé teszi a történelmi kezdetet. Hiszen, ha a kultúrának köszönhető a tiltás, akkor a feltételezett oksági láncolatban feleslegessé válik az apagyilkosság, és az ebből fakadó bűntudat. (Malinowski, 1927, idézi Palmer, 1997).

Az illúzió fogalmának kiterjesztett értelmezését nyújtják a tárgykapcsolati elméletek, amelyek szerint az illúzió – a freudi állásfoglalással ellentétben – lehetővé teszi, hogy a szubjektív tapasztalás helyett a külső világ tárgyai kerüljenek előtérbe. Eszerint az illúzió a valóság és a kultúra megismerésében alapvető, a kreativitás legkorábbi megnyilvánulása, amely nem lehet független a tudományos gondolkodásmódtól sem. A freudi koncepciót meghatározó racionalitás többek között azért tűnhet az elmélet több pontján is túlzottnak, mert a tudományos gondolkodásmódot kizárólag erre vezeti vissza, holott, az, sok esetben nem független a kreativitástól – és így, az illúzió bizonyos formáitól sem (Winnicott, 1999, Rizzuto, 1979, idézi Palmer, 1997).

A lacani elemzés is hangsúlyozza, hogy a lényegi ellentét nem az illúzió és a valóság között feszül, hanem az imaginárius és a szimbolikus között. Az illúzió freudi kritikája az imaginárius destruktív aspektusaival kapcsolódik össze, mert az imaginárius létben a szelf nem tűri a különbözőségeket és az ellentmondásokat, és a saját nárcizmusán keresztül viszonyul a másikhoz (DiCenso, 1994).

Problémát jelent az is, hogy Freud teljes egészében kizárja a „numinozitás” kérdéskörét, valamint, annak lehetőségét is, hogy a vallás fejlődésileg pozitív momentum lenne az egyén és az emberiség történetében egyaránt (Jung, 1963, 1969). Elemzése az apakomplexusra épül, miközben figyelmen kívül hagy minden olyan alternatív megközelítésmódot, amely más tényezőket azonosít a vallás és a vallásosság pszichológiájában.

Ugyanakkor nem lehet mellőzni az elmélet azon vonatkozásait, amelyek rávilágítottak a vallás kialakulásának és funkciójának mélylélektani összefüggéseire. A gyermeki gyámoltalanságból kiinduló elmélet a vallás pszichológiai kutatásának olyan irányzatát vezeti be, amely minden pesszimizmusa és látszólagos korlátoltsága ellenére is alapvető a vallásosság pszichológiai elméletében és gyakorlatában egyaránt. A freudi elemzés kijelöli az analízis mélységét és, ezáltal az összefüggések sajátos mintázatait is, ami a lelki folyamatok leírásának és értelmezésének egy valóban elmélyült módját kínálja.

Az apagyilkossággal kapcsolatos kritikai észrevételek nem feltétlenül azt támasztják alá, hogy a freudi elképzelés e tekintetben téves. Malinowski (1927, idézi Palmer, 1997) szerint az apagyilkosság nem következhetett be; ez azonban az analízis mélyebb szintjén már egészen más jelentőséggel bír. A freudi valláspszichológia repetitív jellegéből fakadóan (Ricoeur, 1970) az apa vagy az apareprezentáns (Mózes, Megváltó) meggyilkolása túlmegy annak történelmi

jelentőségén. Žižek szerint a traumatikus esemény soha nem következett be, hanem elővételezésével tartja fenn a bűntudat és a kultúra állapotát (1998). Az, hogy az apagyilkosság megtörtént-e vagy nem, továbbá, hogy az elfojtott ismétlődése mikor és milyen formában jelenik meg, ebből a szempontból lényegtelen. A csomópontok (mint például az apagyilkosság) kiemelkedése, amelyek mentén az összefüggések manifesztálódnak, szükségszerű. A freudi elméletet akár az oksági láncolatot megfordítva is lehetne értelmezni, ugyanis az analízis e szintjén az események függetlenek a történetiségtől. Az ósapa meggyilkolása azért szükségszerű, mert nemcsak az esemény előtti, hanem az esemény utáni tartalmaknak is a következménye. Mindez nem csak egyszerű megfordítása az okoknak és következményeiknek, hanem a csomópont kiemelkedése a történelmi láncolatból, magába sűrítve az előzményeket és a következményeket, amelyek elkerülhetlenné tették a megjelenését. A csomópont – vagyis az apagyilkosság, az ósapa meggyilkolása, Mózes vagy Krisztus meggyilkolása – szimbolikus ereje teszi lehetővé, hogy meghatározóvá váljon történelmi szinten is.

Az ambivalencia, amely végigvonul a freudi valláspszichológián, olyan kulcsot nyújthat a vallásos reláció értelmezéséhez, amely felöleli mindazokat a dinamikákat, amelyek meghatározzák az elméletet. Egyszerre vágyini és nem akarni vágyini (Lacan, 1978) azonos dolgoknak tekinthetőek, a két dolog jelentése azonban korántsem fedi egymást. Gyűlölni az apát, mert kiszakít minket az örök egységből, ugyanakkor a védelmét keresni, mert kiszakított minket – ez az a kettőség, ami az apához való viszonyt jellemzi. Ám, ez nem csak egy kapcsolati jellemző – az apa maga az ambivalencia. Az ő létezése elengedhetetlen a lemondás és a törvény manifesztálódásának. Megjelenése szükségszerű, nélküle nem jönne létre a bűn, amely létrehozza a szabályt. Változást hoz a változatlanságba, mert olyan kettőséget hoz magával, amely soha nem egyenlítődik ki és tűnik el. Az apa – a Megváltó, az Isten – az a pillanat, amelyben a változás manifesztálódik.

IRODALOM

- DI CENSO, J. J.** (1991): Religion as Illusion. Reversing the Freudian Hermeneutic. In: *Journal of religion*, 71: 167–179.
- DI CENSO, J. J.** (1994): Symbolism and Subjectivity. A Lacanian Approach to Religion. In: *Journal of religion*, 74: 45–63.
- ERŐS F.** (1993): Jacques Lacan, avagy a vágy tragédiája. In: *Thalassa*, (4) 2: 29–44.
- FERENCZI S.** ([1913a] 2000): A hit, a hitetlenség és a meggyőződés az orvosi lélektan világitásában. In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 174–181.
- FERENCZI S.** ([1913b] 2000): A valóságérzés fejlődésfokai és patológus visszatérésük. In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 97–105.

- FREUD, S. ([1927] 2003): Egy illúzió jövője. In: Erős Ferenc (szerk.): *Válogatás az életműből*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 593–646.
- FREUD, S. (1953–1974): A seventeenth-century demonological neurosis. In: *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. (Fordította és szerkesztette: James Strachley, Anna Freud közreműködésével.) London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1953–1974. Volume XIX (1923–1925), The Ego and the Id and Other Works, 69–109.
- FREUD, S. (1953–1974): Obsessive Actions and Religious Practices. In: *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. (Fordította és szerkesztette: James Strachley Anna Freud közreműködésével.) London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1953–1974. Volume IX (1906–1908), Jensen's 'Gravida' and Other Works, 115–129.
- FREUD, S. ([1939] 1987): Mózes, az ember és az egyistenhit. In: Uő: *Mózes. Michelangelo Mózes. Két tanulmány*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 7–211.
- FREUD, S. ([1930] 1993): *Rossz közérzet a kultúrában*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- FREUD, S. ([1933] 1999): Újabb előadások a lélekelemzésről. In: Erős Ferenc (szerk.): *Sigmund Freud művei VIII*. Budapest: Filum Kiadó.
- FREUD, S. ([1912–1913] 1995): Totem és tabu. In: Erős Ferenc (szerk.): *Sigmund Freud művei V. Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Budapest: Cserépfalvi Könyvkiadó, 23–159.
- FROMM, E. (1995): *Pszichoanalízis és vallás*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- JUNG, C. G. (1963): *Modern Man in Search of a Soul*. A Harvest/HBJ Book.
- JUNG, C. G. (1969) Psychology and Religion: West and East. In: Read, H. (szerk.): *The collected works*. Princeton: Princeton University Press, 3–107.
- KERNBERG, O. F. (2000): Psychoanalytic Perspectives on the Religious Experience. In: *American Journal of Psychotherapy*; (54/4).
- LACAN, J. (1978): *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. New York: Norton.
- MALINOWSKI, B. (1927): *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge & Kegan Paul. (Idézi Palmer, M. (1997): *Freud and Jung on religion*. London–New York: Routledge.)
- PALMER, M. (1997): *Freud and Jung on religion*. London–New York: Routledge.
- RICOEUR, P. (1970): *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven–London: Yale University Press.
- RIZZUTO, A.-M. (1979): *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago–London: University of Chicago Press. (Idézi Palmer, M. (1997): *Freud and Jung on religion*. London–New York: Routledge.)
- ROSS, M. E. (2001): The Humanity of the Gods. The Past and the Future of Freud's Psychoanalytic Interpretation of Religion. In: *Annual of Psychoanalysis*; (29).
- SCHAEFFLER, R. (2003): *A vallásfilozófia kézikönyve*. Budapest: Osiris Kiadó.
- SCHOPENHAUER, A. (2001): *A halálról*. Budapest: Farkas L. I.
- WINNICOTT, D. W. (1999): *Játszás és valóság*. Budapest: Animula.
- ŽIŽEK, S. (1998): „A nagy Másik nem létezik”. In: *Thalassa* (9) 2–3: 34–50.