

Pécsi Tudományegyetem  
Állam- és Jogtudományi Kar  
Doktori Iskola

**dr. Sárík Eszter**

## **Vallásosság, értékrend, ifjúság**

Doktori értekezés tézisei

Témavezető: Dr. Korinek László  
egyetemi tanár, akadémikus

Budapest, 2016.

## I.

### A kutatási feladat összefoglalása, problémafelvetés

A disszertáció a vallás, a vallásosság és a kriminológia evidensnek hitt, mégis ritkán tárgyalt összefüggéseit tárja fel. A dolgozat alapkérdése az, hogy beszélhetünk-e a vallásról a tudomány kontextusában, és van-e létjogosultsága a vallásosság vizsgálatának a kriminológiában. Lehet-e a 21. században a vallásosság ún. protektív faktor a krízishelyzetben lévő fiatalok, tinédzserek számára a bűnelkövetéssel szemben? A dolgozat alapvető feltételezése az volt, hogy a hátrányos helyzetű fiatalok számára a vallásosság speciális értéket képviselhet, támaszt nyújthat: a veszélyeztetett fiatalok segítésében a vallás morális és érzelmi elemei kamatoztathatók a bűnmegelőzésben, deviancia-kontrollban. A disszertáció Braithwaite reintegratív szégyen-elméletének teoretikus keretében értelmezi azt a folyamatot, ahogyan a tudományos gondolkodásban ismételten létjogosultságot kapott a moralitás, egyszersmind a kriminológiában érvényes fogalomkörre vált: a bűn, a büntudat, a felelősség, a jóvátétel és a megbocsátás.

#### 1. A témaválasztás indoka:

A vallás és a kriminológia kapcsolata hosszú ideig tabu téma volt, hiszen a vallás és a tudomány közötti átjárás szinte lehetetlennek tűnt a modernitás égisze alatt. A késői modern (posztmodern) gondolkodás bizonyos szempontból tovább rombolta a vallásnak az egyébként is rogyadozó bástyáját, hiszen felfogásában a vallás – a történelemmel, a joggal, és a tudománnyal együtt – 'Nagy Beszéllyé' vált.<sup>1</sup> Olyan jelenséggé, ami nem szolgál más célt, csak *hatalmat* gyakorol az emberek fölött, jogfosztottá tesz, és alkalmas arra, hogy a gyengéket, kiszolgáltatottakat elnyomják. A vallás részben a tudományos gondolkodás hatására elveszítette Világértelmezési hegemóniáját – Világmagyarázó szerepét átvette a természettudomány, lélekmagyarázó funkcióját pedig (részben) a pszichológia<sup>2</sup> - sőt az is kérdésessé vált, hogy a társadalom testében helyet kaphat-e még a vallás.

---

<sup>1</sup> Jean Francois Lyotard: A posztmodern állapot, In. Posztmodern állapot, Századvég- Gond Kiadó, Budapest, 1993. 140. oldal

<sup>2</sup> Nelson, James - Slife, Brent D.: Philosophical Issues in Psychology and Religion: An introduction, Journal of Psychology and Theology, Fall 2006. 2. oldal

Az emberek többsége számára a vallás a 20. század végére, 21. század elejére másodlagos fontosságúvá vált, nőtt a vallással (leginkább pedig a vallást képviselő egyházakkal) kapcsolatban az elégedetlenség, a passzivitás. A társadalom – legalábbis a hivatalos tudományos álláspont értelmében – szekularizálódott. S noha a szekularizáltság mértéke vitatott volt (ahogyan a mai napig is az),<sup>3</sup> az egyértelművé vált, hogy a legtöbb ember számára a vallás már nem egyenlő a dogmák kötelező betartásával, nem jelent heti templomba járást és az örök kárhozattól való félelmet. A vallás kiszorult az elit gondolkodásából és a hétköznapiokból is.

Meggyőződésem szerint azonban a vallás, jelesül a kutatásunk tárgyát képező keresztény vallások és keresztény vallásosság a mai napig meghatározó tényező lehet egy társadalom életében, minthogy legalább két egymással szorosan összefüggő funkciójában pótolhatatlan és – bizonyos tekintetben – nélkülözhetetlen maradt a 21. század embere számára is. Egyrészt mint morális kapaszkodó, értékjelölő, másrészt mint életcél és életkeretet biztosító jelenség. A pszichológia tudománya megkísérelte pótolni azt a hiátust, amit a totális én- és világmagyarázatokkal készségesen 'szolgáló' vallás nyújtott, de erre csak részben volt képes. A homo sapiens vallásos igénye (a homo religiosus fogalmába is tömöríthető emberi lény) ugyanis állandó. Guardini szerint olyannyira, hogy az ember nem lehet meg Isten nélkül, s csak az a kultúra lehet emberhez méltó, amelyben megjelenik a transzcendens, az evilágon túli.<sup>4</sup> Még ha ez az állítás túlzó is, azt – korszakunk posztmodern filozófusa Habermas is elismeri –, hogy az Ember célokat igényel az életben. Viktor E. Frankl ezt úgy fogalmazta meg, hogy: „a posztmodern ember legnagyobb problémájának a logosznélküliséget tartom, amely a relativitástól a nihilizmus felé vezet.”<sup>5</sup>

A vallás kutatását és kriminológiai relevanciájának újraélesztését éppen a posztmodernitás logosznélkülisége teszi indokoltá. Az embereknek ugyanis szükségük van lelki és erkölcsi támaszra, a bizonytalanságban biztos kapaszkodókra. Ez a megállapítás pedig különösen igaz azokra a fiatalokra, akik veszélyhelyzetben vannak. A rizikóhelyzetben élők ugyanis nemcsak anyagilag és környezeti szempontból kiszolgáltatottak/veszélyeztetettek – munkanélküliség, szegénység, létbizonytalanság, deviáns hozzátartozók, bántalmazás stb. –, hanem lélektani és

---

<sup>3</sup> Tóth János: Szekularizáció és szociológia: Mit tölthetünk a régi tömlőkbe? Magyar Tudomány, 2015/3.

<sup>4</sup> Görföl Tibor: Az identitás és a végérvényesség ajánlata. A kereszténység a modernitás európai kultúrájában. 2013/2. 83. oldal

<sup>5</sup> közvetlen idézet: Mészáros György: Az ifjúsági szubkultúrák kihívása a hitre nevelésben. In: Hit és felnőttkor küszöbén, Új Ember Kiadó, 2006. 85-119. oldal, 93. oldal

morális vonatkozásban is. A krízisektől sújtott tinédzsereknek sokszorosan nehéz életcélt találni, rendezett életet élni, környezetükben ugyanis az élet árnyoldalaival szembesülnek nap mint nap. A vallásosság tehát ezeknek a fiataloknak nyújthat fogódzót, támaszt: közösségi és lélektani aspektusai által.

A témaválasztás indokát azonban rendszerint nemcsak racionális tényezők alakítják, hanem emocionális folyamatok is. Bár a társadalomtudományokban vita tárgya volt az, hogy egy kutató mennyire merülhet el kutatási tárgyában, a posztmodernitás relativizmusa lehetővé tette azt, hogy a tudományos gondolkodásban elfogadható vált az étikus kívülálláson kívül az émikus hozzáállás is. Az akadémikus gondolkodás számára a 'benszülött' és kívülálló kettősségének kötelező paradigmája<sup>6</sup> rogyadozni kezdett. Belátást nyert ugyanis, hogy a tudós sem tudja teljesen távolról és objektíven kezelni kutatási tárgyát; kutatásában szükségszerűen involválódik, része lesz annak, amivel foglalkozik; és attitűdjét mindenképpen befolyásolja a családi indíttatása, társadalmi helyzete, tanultsága, kapott és élete során magára vett beállítódásai.

Nem tagadható tehát, hogy kutatási tárgyam kiválasztását szubjektív tényezők is indokolták: a vallás, a vallásosság, az értékrend és az ifjúság iránti érdeklődésem a családban fogant. A dolgozat alapfelvetései abból a – pedagógiai ihletésű – beállítottságból fakadnak, miszerint az ember alapvetően jó, és hogy a körülmények teszik rosszát. A gyerek még tabula rasa, tiszta és táplálendő: testileg, lelkileg, szellemileg, erkölcsileg. És ez a tiszta és romlatlan lény, ha olyan körülmények közé kerül, amik sértik, bántják, veszélyeztetik, akkor segítségre, gyámolításra és támaszra szorul. Ez a támasz pedig elsődlegesen a család (kellene, hogy legyen), másodlagosan az iskola, míg harmadlagosan akár egy eredményesen, hitelesen működő vallási közösség is lehet.

## 2. A dolgozat célja

A dolgozat célja kettős volt. Egyrészt teoretikus oldalról azt mutatom be, hogy milyen kapcsolódási pontok vannak a kriminológia és a vallás, valamint a vallásosság között. Másrészt a disszertáció empirikus részében azt a problémát igyekeztem feltárni, hogy a fiatalok között elkülöníthető-e olyan csoport, akiknél a vallásosságnak mint védőfaktornak

---

<sup>6</sup> Malinowski, Bronislaw 1967: A Diary in the Strict Sense of the Term. New York: Harcourt.

markáns szerepe lehet; illetőleg, hogy van-e eltérés a fiatalok egyes csoportjai között vallásosságuk mibenlétében, tartalmi igényeiben.

A vallás fontosságának és a vallásosság létjogosultságának igazolására bemutatom azt a folyamatot, hogy hogyan vált el egymástól vallás, filozófia és vallástudomány. A vallás a szekularizációs folyamatokkal – ami eredetileg Luther Mártontól datálódik – mindenképp tévesztésre ítéltetett. Elsőként a katolikus egyház veszítette el totális hegemóniáját a reformációval, majd az önálló Biblia-értelmezés lehetőségével megnyílt a filozófia lehetősége is arra, hogy kitarja kapuit egy új világ- és létértelmezés felé.

A szekularizációs folyamatokat a tudományok tökéletesítették: mind a természettudományok, amik átvették a vallás Világmagyarázó szerepét; mind pedig a társadalomtudományok, amik pedig az egyénről és a közösségekről való gondolkodásban legitimálták a ráció szerepét.<sup>7</sup> A racionális tudományosság létrejött: a szociológia és a pszichológia népszerűvé válása, és az annak következtében (is) létrejövő társadalmi mozgások nyomán már az is bizonytalanná vált, hogy korszakunkban miért van szükség még vallásra. Egyáltalán betölt-e a vallás, vallásosság a késői modernitásban olyan szerepet, lát-e el olyan funkciót, amire nem alkalmas a 'lemeztelenített', ad absurdum lélektelenített filozófia és tudományosság?

A vallás értelemadó funkciójának meghatározása után azt a kérdést veszem nagytító alá, hogy hogyan hozható összefüggésbe a vallás és a kriminológia.

A kriminológia több aspektusból áll kapcsolatban a vallás, a vallásosság kérdésével, az érintkezési pontok azonban eltérőek filozófiai és praktikus szinten. A vallás mint filozófiai jelenség a kriminológiának az interakcionista ágával érintkezik, mégpedig a bűn fogalma által. Mindkét terület felteszi a kérdést: mit és miért tekintünk egy társadalomban bűnnek, elítélendőnek.

Gyakorlati dimenzióban a kriminológia nem a vallás filozófiai megjelenési formáival kerül kapcsolatba, hanem a vallásossággal mint társadalmi és mint lélektani jelenséggel. Ekkor viszont a kriminológia társtudományait: a szociológiát és a pszichológiát kénytelen segítségül hívni. A vallásosság ugyanis közösségi jelleget hordoz, ami a szociológia által értelmezhető,

---

<sup>7</sup> Reber, Jeffrey S.: Secular Psychology: What's the problem? Journal of Psychology and Theology, Fall, 2006. 1-30. oldalig, 1. oldal

és egyéni szempontból is interpretálható, amihez a pszichológia tudománya nyújt segítséget. A kriminológiában mindkét aspektus mint a bűnelkövetés, rizikómagatartások protektív faktora válik fontossá.

A dolgozat célja annak a kérdésnek a megvilágítása, hogy a vallásosság hogyan képes közösségi és pszichológiai arculatával segítséget nyújtani, és ezek a szegmensek miképpen válnak relevánssá a kriminológiában. Egyszersmind megvizsgálom azt a folyamatot is, ahogyan a kriminológiában a moralitás ismételten teret nyert. Míg ugyanis a 20. század elején természetes volt, hogy a vallási elemek megjelentek a kriminológiai gondolkodásban, a 60-as, 70-es évekre a vallásos attitűd teljes mértékben távol került a tudománytól. Az, hogy a bűn(cselekmény) morális rosszként történő értelmezése ismételten szerephez juthatott, részben a pszichológia vallási tartalmának növekedése, részben a reintegratív szegényelméletének népszerűsége miatt következett be.

Az empirikus elemzésemet egy szűk életkori csoportban: a büntetőjogi értelemben vett fiatalok körében készítettem el. A vallásosság és értékrend vizsgálata előtt azonban azt a kérdést is fel kellett tenni, hogy kit tekinthetünk manapság az ifjúsági korcsoporthoz tartozónak. A kamaszkor kitolódott, a fiatalok egyre később állnak munkába, tovább tanulnak, később alapítanak családot, tehát az ifjúság korosztályi határai (kiváltképpen annak végpontja) bizonytalanná váltak.

Egyes elméletek értelmében ezek az ifjúsági korosztályok viselkedésüket, magatartásukat, szokásaikat illetően összeecsúsztak, és homogén értékrendet képviselnek. A nyugat-európai kutatások szerint a tizen- huszoneves fiatalok ugyanazokat a filmeket nézik, ugyanazokat a zenéket hallgatják, ugyanannak a kultúrának a részesei, társadalmi rétegződéstől függetlenül. Értékrendjük azonos: gondolkodásmódjuk középpontjában az individualista értékek állnak, céljuk az önmegvalósítás, az önkiteljesítés. Felfogásuk klasszikus értelemben posztmodernnek tekinthető, amelyben a legfontosabb a kreativitás, az önérvényesítés, az önbizalom és a szabadság. A Zinnecker-féle rétegződés-elmélet, illetőleg saját hipotézisem szerint a fiatal korosztályok azonban nem tekinthetők egységesnek. A magyarországi fiatalok között – a vizsgált korosztályban is – szignifikáns különbségek vannak társadalmi, szociális, iskolázottsági szempontból is. Az eltérő réteghelyzetek pedig eltérő életformákat eredményeznek.

A magasan iskolázott szülők gimnazista gyerekei egészen más lehetőségekhez, életstílushoz férnek hozzá, mint a hátrányos helyzetben élő, szegény, iskolázatlan társaik. Ennek mentén azt feltételeztem, hogy a különböző társadalmi rétegekhez tartozó, más szociális és kulturális tőkével rendelkező fiataloknak különböző lesz a vallásossága és az értékrendje. A vallásosságot és az értékrend dimenziókat speciális módon kapcsoltam össze. Azt néztem meg, hogy a vallásosságban megjelenik-e korunk társadalmának – pontosabban fogalmazva mögöttes filozófiájának – a jellegzetessége a posztmodernitás, vagy a vallásosság megmaradt mint hagyományos konstruktum. Látható-e az, hogy akinek az önállóság, egyediség, önkiteljesedés értékei fontosabbak, annak életében a vallás is más módon kap értelmet? Alátámasztják-e egymást a késői modern individuális értékei és a késői modern által megfogalmazott 'maga módján vallásosság' kategóriái? Kirajzolódik-e kapcsolat a tradicionális, kisközösségi értékek népszerűsége és a hagyományosan értelmezett vallásosság között?

A felmérés egyik speciális alcsoportját már ehelyütt fontosnak tartom kiemelni, mégpedig a magukat cigánynak/romának vallókat. A nemzetközi kriminológiai vizsgálatok szinte egyöntetűen hangsúlyozzák az etnikai kisebbséghez tartozás kockázatgeneráló hatását. A kutatásokból (döntően az amerikaiakból) kitűnik, hogy azok a fiatalok, akik a társadalom kisebbségi csoportjaihoz tartoznak, hátrányos helyzetben vannak a megélhetésük, iskolázottságuk, önkárosító magatartásaik stb. által, amit nyilvánvalóan tetézi az a társadalmi előítélet, ami körülveszi őket. Hazánkban ezek a terhek a cigányságot/romákat érintik leginkább. Meggyőződésem azonban, hogy ez a komoly társadalmi hátrányokkal és előítéletekkel együtt élni kényszerülő kisebbség számos olyan értéket képvisel, ami a többségi társadalom számára is mintául szolgálhat. A szakirodalom és a cigánypasztorációban részt vevő lelkészekkel, papokkal készített személyes interjúim is megerősítettek abban, hogy a cigány/roma kisebbséghez tartozók körében az istenhit és a vallás és annak egyes aspektusai nagyobb értéket képviselnek, mint a többségi társadalomhoz tartozó fiatalok számára, ezért számukra a vallásosság, a hit és hiten alapuló közösség akár kiutat is mutathat.

### 3. A kutatás módszere, a dolgozat struktúrája

A vizsgálat módszere kettős volt: a nemzetközi és hazai szakirodalom elemzésén túl kérdőíves felmérést elemzést végeztem, amelyet az ún. SPSS – szociológiai statisztikai – program segítségével dolgoztam fel. Az adatok interpretálása során elsődlegesen a deskriptív

módszerekre hagyatkoztam, minthogy a program által kínált modell-alkotó módszerek nem vezettek érdemi eredményre.

A disszertáció első fejezetében a tudomány, filozófia és vallás összefüggéseinek elemzésénél elsődlegesen a hazai szakirodalomra, a vallás, vallásosság és a kriminológiai aspektusok feldolgozásánál pedig döntően az amerikai szakirodalomra támaszkodtam. A választás indoka az volt, hogy a vallásosság kérdésével – szociológiai, pszichológiai és kriminológiai terminusokban is – elsődlegesen az amerikai szakirodalom foglalkozik, főként azért, mert a társadalmuk kevésbé szekularizált, mint a nyugat-európai, illetőleg mert a vallási közösségeknek markáns visszatartó erejük van a deviáns magatartásformákkal szemben az Amerikai Egyesült Államok társadalmának szegényebb rétegeiben, főként az etnikai kisebbségek körében.

A vallásosság és kriminológia teoretikus kapcsolatának elemzése után azt tekintetem át, hogy miképpen alakult át a fiatalság, az ifjúság életkori kategóriája, és hogyan jellemezhető a magyar fiatalok értékrendje. Az értékrendi kérdések értelmezése, elméleti feldolgozása – minthogy azok döntően egy-egy országot jellemző sajátosságok – a rendelkezésre álló hazai szakirodalom alapján történt meg.

A dolgozat empirikus részében 14-18 év közötti fiatalokat vettem górcső alá: értékrendi, vallási és magatartásbeli aspektusból. A vizsgálatban különböző szociális réteghez tartozó, különböző kulturális tőkével rendelkező fiatalokat elemeztem. Az egyikbe azok a fiatalok tartoztak, akik a veszélyeztetett (ún. 'children at risk') kategóriájába tartoznak: vagyis a gyermekvédelem gondozásában álltak vagy javítóintézeti nevelésben voltak, bűncselekmény elkövetése miatt. A másik csoportban pedig olyan középiskolai tanulókat mértem fel, akiknek a családi háttere viszonylag rendezett volt. A vizsgálati mintába Aszód, Debrecen, Rákospalota javítóintézeti neveltjei, valamint a Hajdú-Bihar megyei gyermekjóléti szolgálat gondozásában lévő, veszélyeztetett fiatalok kerültek, akik a kutatás időszakában a javítóintézetben lévők száz százalékát, míg a gondozás alatt lévő – közelítőleg 2600 fiatal – tíz százalékát tették ki. Kontrollcsoportként 330 középiskolás fiatalt kérdeztem meg, földrajzilag azonos körben – vagyis Budapesten és Hajdú-Bihar megyében.

A vizsgálatban két kérdőívet használtam. Az első adatlapon a fiatal alapvető demográfiai adataira (nem, életkor, iskolázottság, iskolatípus), és a bűnelkövetés szempontjából szóba



jöhető *családi és egyénben* rejlő rizikófaktorokra, háttértényezőkre (szülők iskolai végzettsége, munkavégzése, a család segélyezett volta, a megkérdezett elsődleges nevelői közege, negatív életesemények, testvérek száma, családi devianciák, a fiatal esetleges viselkedési zavara, az általa elszenvedett abúzus, a család konfliktusossága); az elkövetett bűncselekményekre, valamint a megkérdezett nemzetiségi hovatartozására kérdeztünk rá. A második adatlap értékrend-felmérést, nemzetiségi hovatartozásra vonatkozó, valamint a vallásosság tartalmi elemeit mérő kérdéseket tartalmazott.

A felmérés módszertanilag vegyes volt: az első adatlapot döntően direkt megkérdezés formájában vettem fel, öt kérdést pedig a gyermekjóléti szolgálat, valamint a javítóintézet hivatalos adatbázisára, illetve az eljáró munkatárs, illetőleg az iskolás gyerekekénél az osztályfőnök személyes ismeretére hagyatkozva válaszoltam meg. Az abúzus, a viselkedési zavarok, a korábbi bűnelkövetés és a nemzetiségre vonatkozó, 'külső' besorolást mérő kérdéseket a gyermekjóléti szolgálat, valamint a javítóintézet eljáró munkatársa, illetve az osztályfőnök töltötte ki. A második adatlap kérdéseire a megkérdezettök önállóan válaszoltak.

## II.

### Az értékezés megállapításai

#### 4.1. Kriminológia és vallás, kriminológia és vallásosság

A kriminológia – a valláshoz való viszonyában is – speciális helyzetben van interdiszciplináris volta miatt. A kriminológia ugyanis kriminál-politikai nyomatékot képez, hatást gyakorol, de tudásában, szakmai ismereteiben a társtudományaira (is) támaszkodik: vagyis egyszerre kell, hogy lépést tartson társtudományainak ismereteivel – a pszichológiával és a szociológiával, és figyelemmel kell lennie az adott korszak filozófiai irányultságára, az emberi jogi maximákra, az állam és az egyén kapcsolatára – összességében a büntetőjog alkotmányos kereteire.

A tudományágon belül külön kihívást jelentett az a felfogás, amely a vallásosságot az alacsony intellektussal és az alacsony iskolázottsággal kapcsolta össze évtizedeken – ad

absurdum évszázadokon – keresztül,”<sup>8</sup> így evidensnek tűnt az, hogy a vallásos emberek körében nagyobb a hátrányos helyzetűek, így az elhajlók és bűnelkövetők aránya is. Fel sem merült tehát a vallásosság mint a devianciától megóvó, attól visszatartó hatás tudományos vizsgálata.

A bűn fogalma azonban szükségszerűen hidat képez a kriminológia és a vallás/ vallásosság között, ugyanis az tárgya a bűncselekmények morális tartalmát vizsgáló kriminológiai gondolkodásnak; egyszersmind immanensen tárgya a vallásnak, jelesen a zsidó-keresztény vallásosságnak is.

A bűn fogalma viszont vallási értelemben sem tekinthető egyneműnek. A bűn kezdetben a tabuk áthágását jelentette, s mint ilyen, a közösség érdekeit sértő cselekedet volt, nem pedig személyes véték (*Vergote*). A bűnt a vallás – leginkább pedig a biblikus felfogás – alakította át személyes cselekedetté, amelyben az egyén a tetteért az Isten előtt felel. Azonban a bibliai bűnfogalomban is jelentős változások érzékelhetők. Az Ószövetség bűnmeghatározása törzsi attitűdjével, közösségi szellemével bizonyos szempontból még egyesítette a tabu és az Isten előtti bűn fogalmát, az Újszövetség viszont már az ószövetségi ’törvények vallásából’ egy, az egyéni felelősségre alapozó, személyes dominanciát hordozó bűn-definíciót favorizált. A tilalmazott és kívánatos magatartások szigorú lajstromozásától az Újszövetség elindult a bűnösség személyes, lelki tartalmainak irányába: a törvény vallásából a ’szeretet és irgalom’ vallásává vált; annak ellenére is, ha ez a gondolkodásmód a kereszténység vonatkozásában sem bizonyult tartósan életképesnek.

A bűn meghatározása idővel a kereszténységben is dogmatikussá vált, ami etikai szempontból visszalépésnek (is) tűnhetett. Ugyanakkor a kereszténység által tétélezett bűnlajstrom evidens hatást gyakorolt a büntetőjogi gondolkodásra, mert a mai értelemben vett, modern büntetőjog az európai gondolkodás alapját képező tényezők – a zsidó törvényesség, a római jog, a keresztény irgalmasság, később pedig a reformáció – nélkül nem jöhetett volna létre.

E tekintetben tehát megkérdőjelezhetetlen a kriminológia bűncselekményeket elemző, a bűn fogalmát taglaló ága és a vallás – Európában és az ún. nyugati kultúrkörben a zsidó és keresztény vallás – összefüggése. A 20. század végén, a 21. század elején azonban a

---

<sup>8</sup> David B. Larson- Byron R. Johnson: Religion: The Forgotten Factor in Cutting Youth Crime and Saving At-Risk Urban Youth, 1. oldal, Manhattan Institute for Policy Research, [www.manhattan.institute.org](http://www.manhattan.institute.org)

kriminológia ok-kutatási irányjaiban is helyet kapott a vallás, a vallásosság elemzése, minthogy a kriminológiának az elmúlt évtizedekben markáns problémájává vált a 'miért lesz valaki bűnelkövető' dilemmán túl az is, hogy 'miért nem lesz valaki bűnelkövető'. Másként fogalmazva, a vallásosság mint protektív faktor is a vizsgálatok fókuszába került, mintegy gyakorlati eszközzé téve a vallást, ami szociológiai (közösségi) és lélektani funkciói által hathatós segítséget nyújthat a bajbajutottaknak.

A vallásosság alapvetően közösségi, lélektani és – a személyiség egészét befolyásolva – morális aspektusai által hat. Nehezen mondható azonban, hogy a vallásosság önmagában attól hatékony, hogy közösségi szerepet tölt be, ahogyan az is, hogy a lényege pusztán az ima erejében vagy a közös áhítatban rejlik. Az egyes tényezők, vetületek, a különböző megnyilvánulási formák (ima, templomba járás) egymást kölcsönösen erősítve, körkörös módon egymásra hatva tudnak valódi értéket képviselni. A vallásosság egyes elemeit azonban a tudomány analízáló kényszere miatt mégis külön kell, hogy elemezzük, a csoportosítás nélkül ugyanis a vallásosság áttekinthetetlenül komplex marad.<sup>9</sup>

1. A vallásosság *közösségi aspektusában* azáltal képes hatást gyakorolni, hogy intézményi keretrendszerében kötődést, elkötelezettséget, értelmes/tartalmas programokban való részvétel lehetőségét biztosítja. Ezeket a funkciókat önmagukban más intézmények (iskolák, gyermekvédelmi intézmények, sportklubok stb.) is tudnak biztosítani, a vallásosság azonban a hitek, hitelvek közös rendszere által tud hozzáadott értéket képviselni. (A vallásosságnak a közösségi vetületei megfelelnek a szociális kontroll elméletben megfogalmazott tényezőknek, *Hirschi*.)

2. A 2000-es években népszerűvé vált a vallásosság és a *spiritualitás* fogalmának különválasztása. A spiritualitás alatt a tudomány rendre tágabb kategóriát értett, mint a hagyományos értelemben vett vallásosság alatt. Felmerült a tudományban az a dilemma is, hogy a spiritualitás és a hagyományos vallásosság miként viszonyul egymáshoz. Hill és Wuthnow szerint a spiritualitás a vallásosságnak a belső, elemző, szemlélődő oldalát hangsúlyozza, de nem szorítja azt ki. Dolgozatomban ez utóbbi meghatározást tartom szem előtt, mivel döntően arra vagyok kíváncsi, hogy a vallásosságnak a lelki, benső tartalmai

---

<sup>9</sup> Ugyanezt az osztályozást – vagyis a közösségi és egyéni hatások, illetőleg a vallás morális vetületének szétválasztását – alkalmazta az az összefoglaló tanulmány, amely az amerikai vizsgálatokat vette nagytitk alá a gyakorlat szemszögéből: Edmund McGarell, Greg Brinker, Diana Etindi: *The Role of Faith-Based Organizations in Crime Prevention and Justice*, 1999. Welfare Policy Center of the Hudson Institute.

miképpen tudnak hatást gyakorolni.<sup>10</sup> A spiritualitás *közvetett módon* kaphat szerepet a bűnelkövetés csökkentésében.

a. A vallásosság képes hatni olyan személyes tulajdonságokra, karakterjegyekre, amelyek visszatartó erővel bírhatnak a destruktív magatartásokra. A vallásosság korrelál az alázattal, a hálával és a megbocsátással, amelyek befolyásolják a proszociális magatartásformákat. Vizsgálatok igazolták, hogy a vallásosság és a személyiség ötfaktoros modellje összefüggésben áll egymással, vagyis a vallásosság hat a barátságosságra, az extroverzióra, a lelkiismeretességre, az érzelmi stabilitásra. A felsorolt személyiségjegyek fejlődése meghatározza az egyén beállítódását is, ami közvetett módon testet ölt(het) a viselkedésben is.

b. A spiritualitás befolyásol(hat)ja a fizikai és lelki betegségek kialakulását, illetőleg azok megelőzését, gyógyítását. A nemzetközi pszichológiai kutatások igazolták a belső vallásosság és a depresszió közötti negatív korrelációt. A mélységében megélt hit és a rendszeresen gyakorolt vallásosság életcél biztosit, spirituális kötődést ad, ami csökkenti a depressziós megbetegedéseket. A depresszió ezzel szemben bizonyítottan pozitívan korrelál az önkárosító magatartásokkal, leggyakrabban a szerfogyasztással. A szerfogyasztás és a bűnelkövetés közötti összefüggés szignifikánsnak mutatkozott a kriminológiai kutatások tükrében is.

3. Végül, a vallásosságnak létezik olyan speciális arca, amellyel a személyiség egészére képes hatást gyakorolni. Amennyiben a vallásosságot és a személyiségpszichológiai tudást összekapcsoljuk, kiviláglik, hogy a vallásosság egy konkrét megtérítési élmény esetében, vagy pedig a vallásosság fokozatos (ámde célirányos) fejlődése esetén elérheti azt a szintet, amelyben a személyiség kiteljesedik, és értékrendbeli/érzelmi stabilitása miatt szinte kizárható a deviáns magatartások tanúsítása. A vallásosság 'működése' itt valóban többlépcsős, közvetett hatásként értelmezhető, amelyben a protektív tényező a vallásos megtérés maga és a vallásos érzület, értékfelfogás és életszemlélet kiérlelt, fejlett szintje. A vallásosság ehelyütt részben fejlődés-lélektani mezsgyére (Erikson, Kohlberg), részben életcél-tételező funkciójára, nem utolsósorban pedig az értékrendi szerepében interpretálható. Összességében ez a vallás *morális/etikai* arcát jelenti.

---

<sup>10</sup> Robert A. Emmons- Raymond F. Paloutzian: Psychology of Religion, Annual Review of Psychology, 2003. Vol. 54. 377-402; 383. oldal

#### 4.2. Az empirikus elemzés eredményei

Empirikus kutatásom a vallásosságnak egy speciális dimenzióját vizsgálta: a vallásosság, az értékrend és a bűnelkövetés kapcsolatát egy konkrétan meghatározott mintacsoportban.

A felmérés hipotézisei az alábbiak voltak:

1. A vallásosság befolyásolja a viselkedést, vagyis azok a fiatalok, akik vallásosak kevésbé hajlanak a deviáns magatartásokra, mint nem vallásos társaik.
2. A mintában szereplő gyermekvédelem által gondozott és nem gondozott fiatalok között markáns értékrendbeli eltérés van, amely összefügg az érintettek vallásosságának minőségével/sajátosságaival is.
3. A magukat magyarnak mondó fiatalok kevésbé vallásosak, mint a magukat cigánynak/romának mondók és vegyes (magyar és cigány/roma) identitásúak.
4. Alapvetéseim egyike az volt, hogy ha a fiatal korosztályok társadalmi szempontból nem tekinthetők homogénnek, és az egyes rétegek családi háttere, kulturális és szociális tőkéje eltérő, úgy értékrendjükben és vallásosságukban is szükségszerű különbségek lesznek. Úgy véltem továbbá, hogy a vallásosság és értékrend közös interpretációja, együttes elemzése alapján felrajzolható a hitnek, a vallásosságnak az az arca, ami által akár a bűnök gyógyításában, és a bűnös ember jó útra térítésében, akár a deviancia megelőzésében hatékony lehet.

Az alapkérdésem az volt, hogy a *vallásosság és az értékrend közvetlen* összefüggést mutat-e a bűnelkövetéssel vagy a két jelenség között – ahogyan az elméleti kriminológia is mutatta – inkább közvetett kapcsolat van. A bűnelkövetés háttértényezőiként a klasszikus 'okok', rizikótényezők rajzolódtak ki. A deviáns fiatalok családi háttere zűrös és változékony volt, a család nagy része segélyezett, a szülők munkaerőpiaci pozíciója bizonytalan, a szülők többsége alacsonyan iskolázott. A közvetlen kapcsolat a *vallásosság és a bűnelkövetés* között azonban nem igazolódott, másként fogalmazva, a vallásosság mint közvetlen és elsődleges protektív faktor 'gyengén vizsgázott'. A deviáns fiatalok – saját elmondásuk szerint – éppúgy hisznek Istenben, imádkoznak (alkalmanként még közösségi tagok is), mint a normakövető tinédzserek.

Az elemzést elvégeztem több bontásban. Kíváncsi voltam arra, hogy van-e jelentős különbség a fiúk és lányok, a fiatalabbak és 'idősebbek', a magukat magyarnak, vegyes identitásúnak vagy romának vallók, illetőleg a bűnelkövetők és nem bűnelkövetők értékrendje között. Az adatok alapján az rajzolódott ki, hogy bár lényeges különbségek nincsenek a vizsgált mintacsoportokban, azért látható, hogy az egyes bontások más-más eredményt mutatnak. Az egyértelmű volt, hogy mindegyik körben a lista elején a család, az anya és a biztonság kérdései szerepeltek; a sereghajtók pedig a hatalom, a vallás, a megfélemlítés és a balhé fogalmai voltak. Az értékstruktúra nagyjában-egészében egybeesett az országos mérésekkel, hiszen egyaránt erős familista felfogás jellemezte a fiatalokat, míg a hatalom és a vallás minden hazai értékrendmérésnek a 'vesztesei'.

A dolgozat másik alapkérdése – értékrendi vonatkozásban – a *bűnelkövető-nem bűnelkövető* összehasonlítás problémája. Az eredeti hipotézis az volt, hogy a bűnelkövető fiatalok értékrendjében erőteljesebben megnyilvánul a bűnelkövetői aktivitás, és a deviáns tinédzserek körében a balhés viselkedés, a céltalanság, a plázázás, buli stb. nagyobb népszerűségnek örvendenek, valamint elfogadottabb dolog lesz pl. a bosszúállás. Ez a feltevés azonban megdőlt. A legfontosabbak ehelyütt is a családhoz kapcsolódó értékek voltak, ahogyan a leginkább elítélendők a bosszú, a hatalom, illetőleg a másokban való félelemkeltés és az ügyeskedés állt. Érdekes azonban – ezt viszont elsősorban a családi háttérnek (hiányának) tudhatjuk be –, hogy a bűnelkövető fiatalok körében az anya nem képvisel olyan fontosságot: a nyugodt élet fontosabb volt számukra. A szabadság pedig – kis túlzással – megelőzött minden mást. A szabadság a deviáns fiatalok életében kiemelkedő jelentőséggel bír, ami vélhetően alátámasztja a pszichológiai mérések tanulságát, miszerint a deviáns fiatalok körében nagyobb fokú az impulzivitás, a kontrollálhatatlanság. Speciális értékmérőnek bizonyult az igaz barátság: a hátrányos helyzetű gyerekek – főként pedig a bűnelkövetővé vált, deviáns fiatalok – kevésbé bíznak a barátaikban, nem hisznek az igaz barátság fogalmában.

Elkülönülten vizsgáltam azt, hogy miképpen alakul az értékrangsor, ha a *nemzetiségi identitás* szempontjából közelítem meg a problémát. Nemzetiségi bontásban három kategóriát vizsgáltam: a magukat magyarnak, a magukat romának mondók és a vegyes identitásúak csoportját. Feltűnő volt, hogy a legnagyobb tudatosság a vegyes identitásúak csoportját jellemezte. Az értékek sorrendje közel azonos volt, azonban két nagyon jól elhatárolható kérdéskörben eltértek egymástól a válaszok: ez pedig a kisközösségi attitűd és a valláshoz

való viszony. A kisközösségi értékek – a szomszédság véleménye, a nagycsalád, stb. – kis mértékben ugyan, de fontosabbak voltak a magukat romának vallók és a vegyes identitásúak számára, mint a magukat magyarnak tekintők körében. A vallási értékek, az Istenhit illetőleg a büntelen, Istennek tetsző élet a cigány/roma nemzetiségűek között és vegyes identitással bírók számára nem esik negatív értékítélet alá.

Ez a tétel igazolást nyert, amikor elvégeztem a *valláshoz* való hozzáállás vizsgálatát a *nemzetiségi bontás* alapján. Az eredmények szignifikáns eltérést mutattak a tekintetben, hogy milyen vallásossági formák jellemzik az egyes csoportokat. Legkevésbé volt fontos a magukat magyarnak besorolók számára a vallás, közepesen fontos attitűd jellemezte a roma identitást választókat, és a legnagyobb vonzalmat – a vallás minden aspektusa iránt – a vegyes identitásformájúaknál találtam. A magukat magyarnak vallók körére volt jellemző leginkább a vallás elutasítása, a válaszok megtagadása, a vallásos közösségtől való távolmaradás. A vegyes identitásúak számára fontos volt a vallás és az istenhit, nagy százalékban jelölték azt, hogy hisznek Istenben, rendszeresen imádkoznak, és a többiekhez képest jellemző volt rájuk a közösségi aktivitás. A vallásra vonatkozó válaszadást kis számban 'tagadták meg.' A vallásossági mérések paramétereit összegezve, őket jellemezte a legnagyobb mértékben a vallásosság.

A felmérés tengelyét az képezte, amikor a rendelkezésre álló adatok alapján összevettem, hogy milyen különbségek rejlenek a *gyermekvédelem által gondozott (veszélyeztetett) és a középiskolás fiatalok* családi körülményeiben, iskolai végzettségében, szocio-ökonómiai háttérében; illetőleg erre épülve, a fiatalok értékstruktúrájában.

Az adatokból kiderült, hogy a gyermekvédelem által gondozott fiatalok családja strukturális és funkcionális szempontból is sokkal terheltebb, mint a középiskolás fiataloké. A veszélyeztetett gyerekeknél nagy a családformák változékonysága, gyakori az elsődleges nevelői közeg változása, ahogyan a veszekedések, alkalmasint verekedések is. A kontrollcsoportba tartozó középiskolások nyugodtabb légkörben nőhetnek fel, ugyanakkor a válások száma náluk nagyobb, mint a veszélyeztetett fiataloknál. A családok szétszakadása itt azonban rendszerint nem jár azzal, hogy az újabb kapcsolat miatt a gyerek élete ellehetetlenülne, és a családi formák gyakran váltanak egymást: a válás után leggyakrabban az anya marad a gyermek nevelője, kivételes esetben az apa feladatává válik a gyermek felnevelése. Az átlagpopulációban bár előfordulnak – kiváltképpen a válást megelőzően –

szülői veszekedések, verekedésre azonban ritkán kerül sor. A veszélyeztetett és az átlagpopulációba tartozó fiatalok szülei iskolázottságban és a munkaerő piaci pozíciójukban is szignifikáns eltérést mutattak: míg az előbbieket aluliskolázottak és foglalkoztatottságukban bizonytalanok voltak, addig az átlagpopulációba tartozók rendezett foglalkoztatottak és átlagosan képzettek voltak. Jelentősebb különbségek voltak azonban a családi devianciákat, illetőleg a fiatalokat ért abúzust illetően. A veszélyeztetett gyerekeknél gyakori az apa alkoholizmusa, az anya mentális betegsége, illetőleg a testvér drogozása, míg a kontrollcsoportban csak elvétve talákoztam függő vagy mentálisan sérült hozzátartozóval. Szignifikáns különbség rajzolódott ki a szülők, hozzátartozók bünelkövetését illetően is. A gyermekvédelem által gondozott fiatalok több mint egyharmadának az apja követett el bűncselekményt, sokan voltak közülük börtönben; míg a középiskolás fiataloknál ez a szám elenyésző.

A veszélyeztetett fiatakorúak és kontrollcsoportba tartozó fiatalok közti értékrendbeli különbség nem volt olyan szembetűnő, mint azt a hipotézisem sugallta, és ezek – ahogyan a rétegzési modellből kiderült – elsősorban a társadalmi különbségeknek, iskolázottsági mutatóknak voltak betudhatóak. Az értékek sorrendjében azonban – tüzetes vizsgálat után – kirajzolódtak eltérések. A diákok körében fontosabbnak bizonyultak a *szellemi értékek, műveltség; társadalmi igazságosság, kiegyensúlyozottság és az eredetiség* azoknál a hagyományosnak mondható értékeknél, mint a *gyerek/gyermekáldás, mások által megbecsült munka vagy a nagycsalád általi megbecsülés*. A diákok körében olyannyira nem voltak fontosak a kisközösségi (hagyományosnak tekinthető) értékek, hogy a 'vagálynak' minősíthető: *bulizás, vonzó külső, verseny/harc és a plázázás/lógás a haverokkal* fogalmi is megelőzték a szociális közéleti értékítéletét, pl. a *szomszédok és ismerősök elismerését*.

Látható volt a fiatalok vallásosságában is a különbség. A gyermekvédelem által gondozott fiatalok körében többen tartoztak a hagyományos értelemben vallásosak kategóriájába, és kevesebben voltak 'nem vallásosak', míg a 'maga módján vallásos csoportban' közel azonos arányban szerepeltek a gyermekvédelem által gondozottak és a középiskolások. Az eltéréseket részben a nemzetiségi megoszlás is indokolta, hiszen kiderült, hogy a magukat romának vallók vagy vegyes identitású fiatalok sokkal vallásosabbak, mint a magukat magyarnak valló társaik – a kontrollcsoportban pedig cigány/roma nemzetiségű fiatalok alig voltak.



A vizsgálatban sor került a *Zinnecker-féle rétegzési modell* ellenőrzésére, így sikerült igazolni, hogy Magyarországon a fiatalok értékrendje nem tekinthető homogénnek, attitűdjüket markánsan befolyásolja az a társadalmi réteg, amelyhez tartoznak. A Zinnecker-féle elmélet alapján két nagyobb csoportot alkotva került sor a megkérdezettek összehasonlítására, amelyek a felsőfokú végzettséggel rendelkező és a maximum 8 általános iskolai osztályt befejezettek gyermekeinek értékrendjének, vallásosságának sajátosságai mentén különültek el.

Az alacsonyan iskolázott szülők gyermekeinek családjában ugyanolyan tendenciák mutatkoztak, mint a veszélyeztetett gyerekek körében; azzal, hogy az alacsony kulturális tőkével rendelkezők között a problémák – ha lehet – még hatványozottabban jelentkeztek. Gyakori volt a munkanélküliség, kiemelkedően sokan voltak közülük segélyezettek. A gyermekeket jellemző elsődleges nevelői közeg folyamatosan változott, a megkérdezettek nagy része 5-6 családformában nőtt fel. A kétszülős családmodell ritka, de az sem mondható túlzottan gyakorinak, hogy a gyerek a válás után az egyik szülővel marad, és vele élne le az életét. A családtagok között magas a deviánsak aránya – ugyanúgy, ahogyan a gyermekvédelem által gondozottak körében - az apákat alkoholizmus és a bűnelkövetés, az anyákat a mentális betegségek, depresszió, a testvéreket pedig a drogfogyasztás és a bűnelkövetés jellemezte. Családjukban gyakori volt a feszültség, konfliktus, alkalmanként a verekedés, és – néhány esetben – az abúzus is. A fiatalok iskolai 'karrierje' megegyezett a korábbi kriminológiai kutatásokból megismert tendenciákkal: a gyermekek rendre megbuktak, évet ismételték, és fokozatosan szorultak ki a hagyományos iskolarendszerekből.

A magasan iskolázott szülők, gyermeke jellemzően családjilag is biztonságban él. A szülei stabil egzisztenciával bírnak, sokkal kisebb körökben a testvérszám, és elhanyagolható a szülők, családtagok deviáns magatartása is. A megkérdezett gimnazista fiatalok alig követtek el bűncselekményt, a drogfogyasztás, függőség fel sem merül problémaként köreikben.

A magasan iskolázott szülők gimnazista gyermeke és az alacsony iskolázottságú szülők gyermekeinek nemcsak az életkörülményei, de a világról vallott felfogása is különböző volt. Bár a két csoporthoz tartozó tizenévesek értékskálája abban megegyezett, hogy a család, anya, biztonság, nyugodt élet fogalmait, illetve a negatívnak tekintett értékeket (ügyeskedés, bosszúállás stb.) egyformán ítélték meg, a köztes értékek tekintetében már szembetűnő eltérés mutatkozott.

Az alacsony kulturális tőkével rendelkezők számára a pénz, az anyagi érvényesülés kiemelt célként szerepelt. A hagyományos értékek köre mutatott viszont valódi eltérést: náluk ugyanis mind a vallási értékek, mind pedig az ún. kisközösségi értékek sokkal fontosabbak voltak, mint jobb helyzetben lévő társaik számára. A haza, a gyerekek, a nagycsalád és szomszédság számukra még mindig meghatározóak.

A 'magas' társadalmi réteghez tartozó, iskolázott ifjak számára viszont a posztmodernnek tekinthető fogalmak, mint az önállóság, önkifejezés, kreativitás, önbizalom értékei bizonyultak fontosnak, míg a hagyományos, vallásos vagy materialista értékek nem játszottak jelentős szerepet az életükben. Számukra az egyén került a középpontba, elsődlegesen azért, mert – az Inglehart-i modell értelmében – a pénzben, az anyagi javakban, a társadalmi sikerességnek a materiális formáiban nem szenvednek hiányt.

Témánk szempontjából a legfontosabb kérdés az, hogy miként alakult – az értékekkel közösen interpretálva – *a fiatalok vallásossága*. A vallásosság a gimnazista fiataloknál korszakunk vallásosságát tükrözi: számukra a vallás is maga módján definiált világszemlélet. Vallásossága is a maga módján alakított igazságrendszert, amit a posztmodernitás individuális értékei támogatnak. A 'maga módján vallásos' fiatal számára a vallás ugyanúgy valóság, fontos és meghatározó élmény, még ha más is, mint a hagyományos vallásosság. Nekik nincs igényük és szükségük arra, hogy a vallás mint az egyház által képviselt koherens és kizárólagos értékrend kerüljön elő, vagy hogy szoros vallási közösség 'nyomassza' őket. Ehelyett a családi háttér (ami tanult szülőkből áll) stabil bázist jelent: anyagilag, érzelmileg és erkölcsileg is. A vallásosság a maga módján vallásos számára már magánügy, saját tartalmakkal, saját kérdésekkel a vallásról vallott posztmodern felfogással; amiben a fiatal nem (feltétlenül) vár közösségi választ.

Az alacsonyan iskolázott szülők hátrányos helyzetű gyermekének életében viszont a vallásosság inkább egyházas hitként jelent meg: a késői modernitás egyénre szabott vallásossága ebben a körben értelmezhetetlen és nem is tűnik fontosnak. A vallásosság hagyományos, ahogyan a fiatalok által favorizált értékek is azok. Egyértelműen kiviláglott, hogy ebben a körben a vallásosságnak egészen más aspektusára, megnyilvánulási formáira (is) szükség van. A többszörös hátrányokkal terhelt gyerekek körében rokonszenvesek azok az értékek, amit a haza, a nagycsalád, a szomszédság képvisel, tehát nem idegen számukra a

közösségi gondolat. A közösség nem az egyformasággal, az uniformizmussal, az önmegvalósítás hiányával azonosítható számukra, hanem úgy tekintenek rá, mint lehetséges támaszra.

A vegyes identitásúak (magukat cigánynak/romának és magyarnak is vallók) csoportjában a hátrányos helyzetű fiatalokhoz hasonlóan, a hagyományos közösségi értékek és a tradicionális vallásosság volt a jellemző. A vegyes identitásúak számára a vallásosság minden szempontból fontosabb volt, mint a magukat magyarként értelmezőknek. vallóknak: ez a csoport kevésbé szekularizált, mint a magyaroké. Szignifikánsan nagyobb a közösségi aktivitásuk, az istenhitük, nagyobb a rendszeresen imádkozók száma, és sokkal kevesebben utasították el a vallásra vonatkozó válaszokat. A vizsgálati eredmények alapján alátámasztást nyertek a lelkészekkel készített interjúk során szerzett tapasztalatok, miszerint a cigányság körében – még a fiataloknál is – nagyobb a vallásra való fogékonyság.

#### 4.3 A vizsgálat eredményeinek értelmezése Braithwaite reintegratív szegyenelméletének kontextusában

Az eredmények alapján kirajzolódott a fiataloknak az a csoportja, amelyben a hagyományos vallási és a kisközösségi értékek meghatározóak voltak. Ezek a tinédzserek hátrányos helyzetűek, alacsony kulturális tőkével rendelkeznek, társadalmi és családi háttérük szignifikánsan rosszabb, mint az átlag, és gyakran tartoznak a magukat romaként vagy vegyes identitásúként meghatározók közé. Ez a csoport az, amelyben a Braithwaite által felvázolt reintegratív szegyen 'éltre kelhet', értelmet nyerhet, és ahol a vallási közösségek mint hatékony protektív faktorok jelenhetnek meg.

A szerző koncepciójának kiindulópontja tulajdonképpen Beccaria klasszikus iskolájának alaptétele, miszerint a bűnöktől nem a büntetés szigora, hanem annak szükségképpen bekövetkező volta tart vissza. Braithwaite szerint a bűnelkövetés alapvetően egy speciális – szociológiai értelemben szinte homogénnek tekinthető – csoport sajátossága. A tipikus elkövető a 15-25 év közötti, munkanélküli, alacsonyan iskolázott, nőtlen férfi – akiknek a társadalmi kötődése és elkötelezettsége alacsony. Ebben a körben vélhetően nem alakult ki megfelelő érzelmi kötődés a családhoz, az elkötelezettséget és mintát biztosító intézményekhez, mint amilyen az iskola. (*szociális kontrollelmélet: Reis, Reckless, Hirshi*).

Ezek a fiatalok a normakövető intézmények helyett – vagy mert eleve problémás közegben nőnek fel, vagy mert kisodrónak pl. az iskola által biztosított kontrollból és az ottani decens baráti társaságokból – a normaszegő, deviáns viselkedést kezdik példának tekinteni. Részben éppen azért, mert az iskola, a rendszerszerű tevékenységeket biztosító sportklubok, vallási közösségek stb. a nem konform gyerekeket, fiatalokat gyakran kiközösítik, megszégyenítik, és hosszú távon meg is bélyegzik (*Tannenbaum*).

A fiatalok jellemzően a zűrés baráti társaságoktól kapnak pozitív visszajelzéseket, itt érzik magukat sikeresnek, tehát az alkohol- és drogfogyasztás, az apróbb stiklik közös elkövetése, a bandázás (később gengesedés) egyre vonzóbbá válnak számukra (*tanulási elmélet: Eysenck*). A fiatalok értékrendjére így egyre nagyobb hatást gyakorol az a közeg, amelyben jól érzik magukat: az értékválasztásuk és viselkedésük nem a hagyományos, jogkövető, proszociális értékstruktúrához fog igazodni, hanem a deviáns közeghez, a szabályokat felrúgó csoportokhoz, vagy az abban domináns szerepet játszó vezérekhez (*differenciális asszociáció/azonosulás – Sutherland, Glaser*). Bizonyos – szélsőséges – esetekben ezek a csoportok ún. szubkultúrát alakíthatnak ki, amelyben az értékek markánsan és tartósan távol maradnak a középosztálybeli, többségi társadalom értékrendjétől (*szubkultúra, Cohen*).

Braithwaite szerint viszont a bűnelkövetés kialakulásának folyamata azon a ponton fordítható meg, ahol a stigmatizáció elkezdődik. Abban az esetben ugyanis, ha a szégyen *nem megbélyegző, megszégyenítő, hanem reintegratív*, van esély arra, hogy az egyéb tekintetben hátrányokkal küzdő, devianciára hajló fiatal visszailleszkedjen a normakövető, hagyományos közösségbe, 'hasznos tagjává váljon a társadalomnak'. Azok a szankciók – állítja a teória atyja – amelyek családtagoktól, barátoktól, ismerősöktől származnak, sokkal hatékonyabbak, mint a távoli, személytelen hatóság által kiszabott büntetések.<sup>11</sup> Nem kell ahhoz a büntetésnek nagyon szigorúnak vagy súlyosnak lenni, hogy valaki megszégyenülve érezze magát: elég a rosszallás, egy fejcsóválás, dorgálás vagy a közösség pletykája, végső esetben pedig a kiközösítés lehetősége.

De hogyan, miképpen jelenhet meg a vallási közösség a reintegratív szégyen elméletének tényleges megvalósítási közegeként?

---

<sup>11</sup> John Braithwaite: *Crime, shame and reintegration*, Cambridge University Press, 1989. , 69. oldal

A vallási közösségek éppen ott lehetnek a leginkább hatékonyak, ahol a fiatalok hátrányos helyzetűek, családi hátterük bizonytalan, gyakori a válás és az elsődleges nevelői közeg változása; a szülők iskolázatlanok, munkanélküliek. Ebben a körben a vallási közösségek képesek lehetnek azoknak a gyerekeknek a 'családját', közösségi igényeit pótolni, kielégíteni, akiknek a kötődéseik egyébként gyengék. Egy élő, hitében teljes vallási csoport, aminek az élén hiteles (és karizmatikus) vezető áll, alkalmas lehet a gyerekekben kötődést, elkötelezettséget kialakítani. A krízishelyzetben lévő fiatal nemcsak istentiszteleteken vehet részt, hanem más, a vallási közösség által szervezett programokon is: ezek lehetnek tanulást segítő délutáni programok, szakkörök, más szabadidős tevékenységek, mint például közös kirándulások, táborok stb. A részvétel azonban hittel telített, a fiatal egységes értékrendet kaphat, ami támasz lehet a kritikus helyzetekben.

Abban az esetben azonban, ha a fiatal vallási, közösségi kötődései ellenére is megbillen, a vallásos közösség támogatást nyújthat. Ha a hátrányos helyzetű fiatalok számára vonzóvá válik az alkohol- és drogfogyasztás, ha elindulnak a deviáns társaságok, bandák irányába, ha ott érzik magukat sikeresnek, és értékrendjük kezd a deviáns szubkultúrához igazodni, a vallási közösség képes lehet arra, hogy megfordítsa a tinédzser negatív viselkedését. A közösség ugyanis felismerheti a kisodródás veszélyét, jelezheti a bűnbeesés kockázatát, és képes lehet – képes kell, hogy legyen – a bűn meghatározására és megítélésére.

A bűn meghatározásának kérdésében visszatérnék Vergote többszörös bűnfogalmára. A bűn – ami lehet akár büntetőtörvény által kodifikált bűncselekmény, de tágabb értelemben vett deviancia, elhajlás, morális véték – megfogalmazható a közösség által szankcionált tabuként, illetőleg Isten előtti személyes vétékként is.

A reintegratív szégyen elmélete által meghatározott közösségeknek szükségszerű sajátossága az, hogy a bűnt tabuként (is) képesek legyenek meghatározni. A megszégyenítésre (vagy az alábbi pontosítás szerint a *bűntudat felébresztésére* alkalmas) közösségek azt kell, hogy megértessék a tagjaikkal, hogy az általuk elkövetett rossz nemcsak nekik árt személyesen, hanem a közösségre nézve is káros. A bűn tabut sért, vagyis olyan közösségi érdeket, értéket, amivel az egész közösség károsodik, hátrányt szenved. Amikor ez a közösségi szemléletvallási tartalommal is párosul – személyes véleményem szerint a vallásosság által megerősödik –, a bűn kettős értelmet nyerhet. A bűnt elkövető egyrészt szembesülhet azzal, hogy cselekedetével rosszat tesz a közösségnek, másrészt azzal, hogy Istenhez fűződő

kapcsolatán is csorba esik: bűne személyes teher lesz, amiért neki magának *személyesen* kell felelősséget vállalnia.

Ezen a ponton válik viszont döntővé a közösség reakciója. Braithwaite elmélete szerint ugyanis a közösségnek nemcsak a bűn felismerésére, annak minősítésére kell képesnek lennie, hanem arra is, hogy a csoport által generált szégyenérzet visszatartó erőt biztosítson a továbbiakban a bűnelkövetéstől. A szégyen nem lehet kirekesztő, mert akkor az nem több stigmánál, hanem integráló erővel kell, hogy rendelkezzen.

Az elmélet megnevezése azonban pszichológiai (valláspszichológiai) vonatkozásban korrekcióra szorul. A büntudat és a szégyen egymástól jól elhatárolható fogalmak, amelynek a következményei messze nem azonosak. A szégyennek, bár vannak pozitív hozadécai – önszervező, önszabályozó, protektív és énvédő elemei – elsődlegesen mégsem nevezhető konstruktív jelenségnek. „Tangney szerint a legfontosabb különbség a szégyen és a büntudat között az, hogy a szégyen esetében a fókusz az éntre tevődik, a büntudatnál pedig az adott viselkedésen van a hangsúly...Egy tipikus szégyenszituációban az én megfigyelő és megfigyelt részre hasad szét, ahol a megfigyelő a megfigyeltet, vagyis magát az ént kicsinek, értéktelennek, erőtlennek, kiszolgáltatottnak és visszahúzódnak, sőt elrontottnak érzi. A szégyen élményében az egyén mások ítéletére koncentrál, és a leértékelődöttség érzése az elrejtőzés, a menekülés vagy a visszavágás vágyához, illetve az éntre vonatkozó, de a realitással ellentétes gondolkodáshoz vezet. A szégyen érzése alapvetően fájdalmasabb a büntudatnál. Tangney szerint az én romlatlan és egységes marad egy tipikus büntudati szituációban, mert a büntudat olyan feszültséggel, megbánással, lelkiismeretfurdalással jár, ami a kiengesztelődést elősegítő cselekedeteket, a *jóvátétel iránti* vágyat erősíti az emberben.”<sup>12</sup>

A cél tehát nem az, hogy egy embert egy közösség és saját maga előtt megszégyenítsünk, kicsivé tegyünk, lealacsonyítsunk, hanem az, hogy hajlamossá, fogékonyá tegyünk valakit tettének felmérésére, a felelősség felvállalására – és éppen Braithwaite terminus technikusával élve – a *jóvátételre*.

---

<sup>12</sup> Tomcsányi Teodóra: Bűn, büntudat, szégyen, In: Magyar Pszichológiai Szemle, 2003, LVIII. 1. 161. oldal

A folyamat másik részében, a megbocsátásban ugyanígy konstruktívan részt tud vállalni a vallásosság. A valódi megbocsátás hosszú és komplex folyamat, ami nem megy egyik napról a másikra, és az sem elegendő, ha kimondjuk: már nem fáj. A megbocsátás gyötrelmekkel, szembesüléssel jár. Ebben az első fázis a negatív érzésekkel való szembesülés, majd a döntés a megbocsátásról, és csak ezt követi a feloldozást jelentő elengedés. A megbocsátás pedig mind az áldozat, mind a sérelmet szenvedett közösség részéről elengedhetetlen ahhoz, hogy a megszégyenítés ne romboló, hanem építő legyen. A megbocsátásban pedig – Jézus tanításai alapján – evidens részt vállalhat a vallásosság.

#### IV.

A dolgozat eredményeinek újdonsága, javaslatok az eredmények alapján

Braithwaite elmélete több szempontból novum a kriminológiában. Elsődlegesen azért, mert egy olyan integrált elméletet teremtett, amely a monokauzális teóriák elemeit egységbe rendezte, és mégis új felfogást, megközelítést alkalmaz a bűncselekmények okainak meghatározására, de legfőképpen a bűnelkövetés problémájának megoldására. Ugyanakkor korlátok közt értelmezendő, hiszen csak azokban a kisközösségekben lehet hatékony, ahol a büntetettek és sértettek ismerik egymást, és ahol a közösségi szereplők nyitottak az önmagukkal és a másikkal való szembenézésre is, oly módon, hogy megszégyenítésük hosszú távon magában hordozza a megbocsátást, vagyis a reintegráció esélyét.

A disszertáció a tekintetben kíván teoretikus szempontból hozzáadott értéket képviselni, hogy bemutassa, miképpen alkalmazható a reintegratív szégyen elmélete vallási kontextusban. A disszertációban törekedtem azt a folyamatot is körbejárni, ahogyan Braithwaite teóriája ismételten teret biztosított az etikai kérdéseknek a kriminológiában. A reintegrálni képes közösség ugyanis etikai *minősítést* végez, amikor a bűncselekményt, a bűnt mint morális rosszat határozza meg, és belátásra, felelősségvállalásra és jóvátételre készíti az elkövetőt; a közösség tagjait pedig elfogadásra és megbocsátásra biztatja. Ezzel pedig a tudományban ismételten lehetőség nyílik a vallás etikai 'felhasználására' is, ami nyilvánvalóan túlmutat a vallásosságnak mint praktikus, ámde – részben – értéksemleges, ad absurdum morál-semleges eszköznek az alkalmoszerű felhasználásán.

Mindamellet a kutatási eredmények arra is módot adtak, hogy kijelöljek egy olyan célcsoportot a magyarországi fiatalok között, ahol a közösségi értékek dominanciája miatt a teória valóban 'éltre kelhet', a 'reintegratív büntudat keltés' eszközeit érdemi szinten alkalmazhatják a vallásos közösségek.

A kutatási eredmények alapján bátran levonható az a következtetés, hogy a vallásra és a vallásosságra még a 21. század fiatal korosztályainak is szüksége van/lehet. A vallásosságnak – ha nem is közvetlen módon – de közvetett formában lehet bűnmegelőzési relevanciája, elsődlegesen akkor, ha az egyes célcsoportok számára a megfelelő, 'személyre', csoportra szabott vallásosság típust alkalmazzuk.

A fiatalok közti csoportok elhatárolhatók: és a veszélyhelyzetben lévő, hátrányos helyzetű, alacsonyán iskolázott fiatalok azok, akik – értékrendjük és vallásosságuk tartalmi attribútumai alapján – fogékonyabbak a vallás hagyományos megjelenési formáira. Ebben a csoportban a közösségi vallásosság, a sztriktebb, szigorúbb szabályokkal működő közösségiség nem vált ki ellenérzéseket: a szabályok érzellemmel és hittel való interpretációja elfogadott, akár igény is mutatkozik rá. A megkérdezettek válaszaiból az derült ki, hogy az etnikai kisebbségekhez tartozók – vizsgálatunkban a magukat cigánynak/romának vagy vegyes identitásúnak besorolók – sokkal fogékonyabbak a vallási kérdésekre: az Istenhitre, az imádságra és a közösségi részvételre egyaránt.

Bár tudjuk, hogy a Bűnmegelőzési Stratégia érinti a hátrányos helyzetűek felzárkóztatását és a cigány/roma kisebbséghez tartozók iránti elkötelezettség, problémáik – elsődlegesen pedagógiai irányú – segítése is megjelenik a Stratégiában, meggyőződésem szerint a vallási programoknak ehelyütt kiemelt figyelmet kellene szentelni. Azok a fiatalok, akiknek a szülei munkanélküliek, segélyezettek, akik az iskolába hátrányokkal indulnak, és az iskola sem mindig képes a hátrányok kiküszöbölésére, a vallási közösségek konstruktív munkája által kapaszkodót kaphatnának.

#### Javaslataim tehát az alábbiak:

1. Nagyobb szerepet lehetne szánni a történelmi egyházaknak a hátrányos helyzetű fiatalokkal kapcsolatos pedagógiai munkában.
2. A gyermekvédelemnek, ifjúság-segítésnek intenzív kapcsolatokat kellene kialakítani a történelmi egyházakon kívül az ún. vallási közösségekkel is (pl. pünkösdi hitvallásúak), ahol nagyobb a cigány/roma kisebbséghez tartozók aránya.



3. Célszerű lenne olyan hitalapú programok szervezése, amelyekben a fiatalok nemcsak a törvényeket ismerhetnék meg, de ahhoz morális kapaszkodókat, magyarázatot is kaphatnának. A szabályok ismertetése a keresztény hitelvek által felállított kontextusban: a megértés, elfogadás és megbocsátás triászában zajlana.
4. A közoktatásban az ún. hit- és erkölcsstan tantárgy keretében bűnmegelőzési tudás is átadható volna, a vallás erkölcsi és érzelmi dimenzióira hagyatkozva.
5. A vallási tartalommal működő programok – a büntető eljárásban – a külön magatartási szabályok körében alkalmazhatók lennének. Hasonlóan az ún. agressziókezelő tréningekhez vallási alapú, morális tartalmú programokat is üdvös lenne önkéntes alapon – ámde az eddiginél szélesebb körben – újtára bocsátani. A programok alapjait az amerikai ún. Life Learn Training mintájára lehetne megteremteni, amelynek a lényege a vallásosság személyiségfejlesztő aspektusaiban rejlik.
6. Markáns szerepet kaphatnának a történelmi egyházakon kívül, az ún. vallási közösségek pásztorai a közvetítői eljárásokban, mediátorként, különös tekintettel arra, hogy a vallási közösségek vezetői ismerik saját közösségüket, az ott meglévő esetleges feszültségeket, így nemcsak a konkrét bűncselekmény jóvátételi részében, de a közösséget károsító attitűdök, magatartásformák kezelésében is eredményesek lehetnének.

## 5. A tézisfüzethez felhasznált irodalom

Jean Francois Lyotard: A posztmodern állapot, In. Posztmodern állapot, Századvég- Gond Kiadó, Budapest, 1993.

Nelson, James–Slife, Brent D.: Philosophical Issues in Psychology and Religion: An introduction, Journal of Psychology and Theology, Fall 2006.

Tóth János: Szekularizáció és szociológia: Mit tölthetünk a régi tömlőkbe? Magyar Tudomány, 2015/3.

Bodó Márta: A keresztény hit szerepe, Vigília, 2013/2.

Mészáros György: Az ifjúsági szubkultúrák kihívása a hitre nevelésben. In: Hit és felnőttkor küszöbén, Új Ember Kiadó, 2006. 85-119. oldal

Malinowski, Bronislaw 1967: A Diary in the Strict Sense of the Term. New York: Harcourt.

Reber, Jeffrey S.: Secular Psychology: What's the problem? Journal of Psychology and Theology, Fall, 2006. 1-30. oldalig

David B. Larson- Byron R. Johnson: Religion: The Forgotten Factor in Cutting Youth Crime and Saving At-Risk Urban Youth, Manhattan Institute for Policy Research, [www.manhattan.institute.org](http://www.manhattan.institute.org)

John Braithwaite: Crime, shame and reintegration, Cambridge University Press, 1989.

Korinek László: Bűnözési Elméletek, Duna Palota és Kiadó, Budapest, 2009.

Simoes, Celeste; Matos, Margarida G. et al: Juvenile Delinquency: Analysis of Risk and Protective Factors Using Quantitive and Qualitative Methods; Cignitie, Creier, Comportament, December, 2008.

Edmund McGarell, Greg Brinker, Diana Etindi: The Role of Faith-Based Organizations in Crime Prevention and Justice, 1999. Welfare Policy Center of the Hudson Institute.

Lynch, Mark; Buckman, Julianne; Krenske, Leigh: Youth Justice: Criminal Trajectories, Criminal Justice, September 2003.

Tomcsányi Teodóra: Bűn, büntudat, szégyen, In: Magyar Pszichológiai Szemle, 2003, LVIII. 1.

Tringer László: Büntudat és bűn-tudat. In: Lélektan és spiritualitás, Sapientia Füzetek 5.

A. James – A. Wells: Religion and mental health: Towards a cognitive behavioural framework. British Journal of Health Psychology, 2003,8, 359-376.

Jürgen Zinnecker: A fiatalok a társadalmi osztályok terében, Új gondolatok egy régi témához, (Ifjúságszociológia, szerkesztette: Gábor Kálmán, Jancsák Csaba, Belvedere Kiadó, 2006.

Jürgen Zinnecker: „Gyermekkor, ifjúság és szociokulturális változások a Német Szövetségi Köztársaságban”, In: Ifjúságszociológia, szerkesztette: Gábor Kálmán, Jancsák Csaba, Belvedere Kiadó, 2006.

Erikson, Erik H.: A fiatal Luther és más írások. Társadalomtudományi Könyvtár. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.

6. A témában megjelent publikációk listája:

Sárik Eszter: A vallás és az emberölés elemzése Káin és Ábel története kapcsán, *Ügyészek Lapja*, 2010./6.

Sárik Eszter: A vallás és a bűnmegelőzés kérdései a posztmodern tükrében, *Belügyi Szemle*, 2011./1.

Sárik Eszter: Ifjúsági értékrend és deviancia, *Kriminológiai Tanulmányok*, 49. kötet, OKRI, Budapest, 2012.

Sárik Eszter: A vallásosság vizsgálata a deviáns fiatalok körében, Budapest, 2015. 52. kötet, OKRI, Budapest, 2015. 192-209.

Bolyky Orsolya –Sárik Eszter: Fiatalkorú elkövetők a hazai kriminológiai kutatások tükrében. Kiadó: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, 2015. In: *Gályapadból Laboratóriumot*, 377-395.

Sárik Eszter: A bűnmegelőzés dilemmái a fiatalkori bűnözés kontextusában, In: *Pusztai László emlékére*, Kiadó: Országos Kriminológiai Intézet-ELTE-ÁJK, 323-335.

Sárik Eszter: Az ifjúság szerepe, In: *250 éves a Dei delitti e delle pene*. Tanulmányok Cesare Beccariáról, Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 2015. 125-135.

Sárik Eszter: Vallásosság és kriminológia, *Kriminológiai Tanulmányok*, Országos Kriminológiai Intézet, 53. kötet, 25-43. oldal

Sárik Eszter: Az ifjúság édes madara... Értékrend, vallásosság a tizennégy-tizennyolc évesek korcsoportjában: In: *Egy jobb világot hátrahagyni...* Tanulmányok Korinek László professzor tiszteletére, Pécs, 2016. 546-558.

Ph. D. Thesis  
Dr. Eszter Sárík

### **Religion, Values and Youth**

In my dissertation, I have explored the theoretical and practical correlations between religion, religiousness and criminology, which are considered to be obvious but are rarely discussed. The purpose of my dissertation is to describe how religion has gradually repossessed its natural place in scholarly thinking.

The connection between religion and science was a taboo for a long time, as a passage between religion and science seemed almost impossible under the aegis of modernity. The relativism of postmodernity, i.e. the tendency that besides the principle of ‘everything Whole is now broken’, the attitude of ‘everything goes with everything’ had also appeared, allowed religion to take its place within the boundaries of science again. It was acknowledged that science is not entirely free of emotions and value judgements, a scientist cannot treat the subject of his research with full objectivity and rationality: he will inevitably be involved in his research, and his attitudes will inevitably be influenced by his family background, social status, education, as well as the attitudes that he has received and acquired. It is exactly because of this that it became permissible to deal with religion and religiousness in academic thinking but this remained on the level of objectivity and positivism as a general rule, so religion and religiousness basically became abstract social and psychological phenomena, which were created and have been preserved for several millennia by the human communities and the individual for their own protection.

Criminology is in a special situation due to its interdisciplinary nature. Criminology leaves a trace on criminal policy, it exerts an effect but it (also) relies on its related sciences for its knowledge and professional expertise. This means that criminology should at the same time keep abreast of the knowledge of related sciences, i.e. psychology, sociology, and keep up with the philosophical orientation of the era in question, as well as basic human rights principles, the relationship between the state and the individual: all in all, the constitutional

framework of criminal law. Within this branch of science, the understanding that associated religiousness with a low intellect and low educational levels posed a challenge for several decades, ad absurdum, for several centuries<sup>13</sup>, so it seemed obvious that there is a higher proportion of underprivileged, deviant persons, as well as criminals among the religious; the idea of religiousness as a power protecting or holding back from deviance did not even occur.

The concept of sin inevitably builds a bridge between criminology and religion /religiousness, as it is the subject of the interactionist research school in criminology, as it uses the moral aspect of sin for the definition of crimes from the very start, but it is inherently also the subject of religion, namely the Judeo – Christian religiousness. However, religiousness is also correlated with research into criminality from a practical aspect, since in the past few decades, beyond the dilemma of 'why anyone becomes a criminal', 'why anyone does not become a criminal' also became a focal question in criminology. In other words, religiousness as a protective factor was also put in the focus of research, kind of rendering religion a practical tool, which may provide efficient help to those in trouble through its sociological (community) and psychological functions.

The concept of sin cannot be deemed homogeneous in the religious sense either: the definition of sin, the understanding of sin was not something that could be regarded as stable in the context of the Bible either. Sin initially meant the overcoming of taboos and as such, it was an act that violated the interests of the community and not a personal sin. Sin was transformed into a personal act by religion, and mostly by the biblical view, in which the individual is responsible for his/her actions before God. However, significant changes can also be sensed in the biblical concept of sin. While the concept of sin in the Old Testament even unified the concepts of taboo and sin before God from a certain aspect, with its tribal attitude and community spirit, the New Testament preferred a definition of sin which was based on individual responsibility and stressed personal dominance as opposed to the 'religion of laws' in the Old Testament. From the strict listing of prohibited and desirable behaviors, the New Testament started to evolve in the direction of the personal, spiritual contents of guiltiness: it became the religion of 'love and mercy' from the religion of law. It was a relevant change, even if this type of thinking did not prove to be viable in the long term in Christianity either. The definition of sin became dogmatic by time in Christianity as well, which may (also)

---

<sup>13</sup>David L. Barson- Byron R. Johnson: Religion: The Forgotten Factor in Cutting Youth Crime and Saving At-Risk Urban Youth, p. 1, Manhattan Institute for Policy Research, [www.manhattan.institute.org](http://www.manhattan.institute.org)

have seemed to be a step backwards from an ethical point of view. However, the list of sins detailed by Christianity exerted an obvious effect on criminal law thinking, as criminal law in its modern sense could not have evolved without the factors that are fundamental to European thinking, i.e. Jewish lawfulness, Roman law, Christian mercy, and then later, the Reformation. Thus, in this respect, the correlation between criminological interactionism and religion, i.e. in Europe and in what is called Western culture, the Jewish and Christian religions, is unquestionable.

The analysis of religion and religiousness was part of the practices of those schools of criminological research which focused on the factors contributing to criminal behavior, however, the question is where the issue of religiousness can be placed within the direction of etiology, in which theory it belongs.

According to Braithwaite, the science of criminology developed five such comprehensive monocausal theoretical frameworks which are more or less suitable for explaining the factors that contribute to committing crimes. The teachings of the so-called *labeling*, *subculture*, *social control* theories, as well as the *learning theories* and those of *differentiated association* were mainly interested in the reasons for, and roots of criminality, by primarily concentrating on the typical forms of committing crimes: i.e. they analyzed the typical background stories of crimes committed at an early age and (usually) by men.<sup>14</sup> From among the so-called monocausal theories, it is indirectly or rather, peripherally, the so-called learning theory, the subculture theory and the social control theory that may be reckoned with, in which the analysis of religiousness may play a role.

The so-called monocausal theories proved to be inadequate for explaining deviant behaviors. The multiple factor theories started by the empirical and interdisciplinary research efforts of the Gluecks, in the framework of which criminologists tried to answer the question of the *aggregate influence* of which factors may lead to juvenile delinquency in the framework of longitudinal measurements. It was the surveys conducted by the Gluecks that heartened those international researchers who did not emphasize one single factor as the root of criminal behavior but started to think in terms of so-called *risk factors*. In Europe, the 1970's saw the increasing popularity of this trend, the subject matter of which basically relied on the

---

<sup>14</sup>John Braithwaite: *Crime, shame and reintegration*, Cambridge University Press, 1989, p. 19

*theoretical* basis of *social control*. However, scientific interest in the past decade has increasingly turned to exploring why it happens that some people remain standing even despite their bad circumstances. Why is it that one of the poor, neglected, ad absurdum, abused young persons becomes a criminal, while the other one, who also struggles with disadvantages and comes from a less educated family, and lives in a deviant environment, still remains standing amidst all difficulties?

It was in this context that all those surveys which were aimed at exploring not only the risk factors but also the so-called protective factors were launched. It was here that religiousness as a protective factor became relevant. However, religiousness is such a complex phenomenon that its exploration inevitably requires an analysis. It is difficult to declare that religiousness in itself is efficient because it fulfills a community role, just as it cannot be claimed either that its point merely lies in the power of prayer or worshipping together. The individual factors, aspects, as well as the different forms of demonstrating faith (prayers, going to church) can represent genuine value by mutually strengthening each other and circularly affecting each other. However, the individual elements of religiousness should be analyzed separately due to the scientific constraint to analyze, as in lack of a grouping, the issue of being religious will remain excessively complex.<sup>15</sup>

The protective segments of religiousness have been mostly listed in three large groups by international research as well: based on this classification, being religious exerts its influence fundamentally through the community, psychological and moral aspects, thus impacting the personality as a whole.

In my own research project, I have examined a special dimension of religiousness: the correlation between being religious, the set of values and criminality in a special sample group. In this sample, we examined a narrow age group, namely the generation between 14 and 18 years. Of the respondents, who were in the care of child protection authorities, or young offenders, 70.8% were boys and 29.2% were girls. Although we limited the sample to respondents between 14 and 18 years of age, there were nine such youngsters in the age breakdown who did not yet reach their 14. year(one was 11 years old, two were 12, while six

---

<sup>15</sup>The same classification, i.e. the separation of community and individual impacts from the moral aspect of religion, was applied in the summary study in which the US-based surveys were analyzed from a practical aspect: Edmund McGarell, Greg Brinker, Diana Etindi: *The Role of Faith-Based Organizations in Crime Prevention and Justice*, 1999, Welfare Policy Center of the Hudson Institute



were 13) and there was one person who exceeded the age limit, i.e. was 19 years old, which was within the permissible percentage error. The others belonged to the predefined age range: 9.7% were fourteen, 17.5% were fifteen, 24% sixteen, 30.6% were seventeen, while 14.2% were 18 years old. I interviewed as many as 330 youngsters in what we called the control group, of which 154 (46.7%) were boys, and 178 (53.3%) were girls, i.e. we saw a much more balanced proportion of the sexes among the average secondary school students than among the problem kids, which we were going to take into account in the analysis of data as well. These data are in line with the fact that both according to Hungarian and international surveys<sup>16</sup>, sex qualifies as a hard risk factor. This means that boys are more exposed to both danger and criminality. A 13-year-old child was also included in the sample but the assessed group included mostly 14- to 18-year-olds: 5.8% were aged fourteen, 19.1% were fifteen, 30% were sixteen, 28.5% were seventeen, while 11.2% were eighteen. There were 17 children among the respondents who were older than 18 years of age.

Thus, in the analysis, I put the research into the values in the foreground, as the qualitative aspects of religiousness can be explored together with the values that one believes in. The extent to which a teenager makes a commitment to certain forms of religiousness is not sure to give the researcher enough information in itself on what this youngster finds important or critical in life, what he considers a goal to be achieved. Through the joint interpretation of values and religiousness, however, it became possible to conclude how important the individual values, as well as the tailor-made forms of religiousness, which can even be regarded as postmodern ('being religious in one's own way') are for young people, while on the other hand, how important traditional community values and traditional forms of religion are for them. These questions also allowed us to receive (approximate) answers to which aspect of religiousness is critical for the individual groups of youngsters: whether it is rather the community or the psychological aspect that is more significant. Based on the available data, we created groups and examined which risk factors accumulate in the individual groups and how the sets of values and religiousness evolve with the individual risk factors.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Lynch, Mark; Buckman, Julianne; Krenske, Leigh: Youth Justice: Criminal Trajectories, Criminal Justice, September 2003, p. 7

<sup>17</sup>It became obvious from the analysis of the value surveys that some value assessments were performed among Hungarian youngsters in the past decades but these were not typically nationally representative assessments (except for the Ifjúság 2000, 2004 surveys, as well as the value survey attached to ISRD-2, in a certain aspect). Also, what is more important for our topic, the surveys, with two exceptions, did not extend to the issue of delinquent youngsters and criminality. The two research projects conducted by OKRI (the National Institute of Criminology) (also) dealt with the problems of criminal deviance, i.e. this was a value assessment conducted together with what is called latency research, which means that in these, the source of information on the crimes

We made the comparison by several aspects of layering. However, the conspicuous differences between the individual tiers of youth were outlined not on the basis of the endangered – not endangered groups but mostly by social and cultural capital when we examined the consistently endangered children of poorly educated parents, who only completed primary level education and the grammar school students of highly educated parents, who lived in good circumstances.

In the families of poorly educated parents, unemployment or frequently changing employment were common; many of them lived on state benefits. The families of the youngsters were burdened with crises both structurally and functionally. The so-called primary parenting environment of the children was constantly changing, the majority of the respondents grew up in 5-6 different forms of families. The two-parent family model was rare, and not even such situations were common where the child stayed and lived with one of the parents after the divorce. The rate of deviant persons was high among the family members: the fathers were ridden by alcoholism and criminal behavior, the mothers were suffering from mental diseases and depression, while the brothers or sisters were involved in the use of drugs and in criminal acts. In their families, tension, conflicts, sometimes physical fights were common and in a few cases, unfortunately, even abuse occurred. The school ‘careers’ of youngsters were also equivalent to the tendencies that became familiar from the earlier criminological research projects. The children regularly failed at school, they repeated school years and they gradually fell out from the traditional school system.

Well-off and educated young people usually live in secure families too. Their parents have stable livelihoods, usually they have much fewer siblings, and the deviant behavior of parents is of a negligible extent too. Hardly any of the interviewed grammar school students committed crimes, drug use or addiction did not even occur as problems. The grammar school students of highly qualified parents and the unqualified children of poorly educated parents live totally differently and have very different views of the world.

---

was the questioning of the children/teenagers rather than the official database. In this analysis, it was not only the issue of value that was assessed among such youngsters who committed crimes, were renitent, or appeared on the verge of criminality as victims or offenders but also among those who had already been called to account by the judicial system, and who were declared guilty for typically grave offences.

Although the value scales of the teenagers who belonged to the two groups were the same in that the concepts of family, mother, security, a peaceful life are all the same important and attractive to all of them, and there is also a consensus on the values regarded as negative, the interim values already showed a conspicuous difference here.

For those who possess little cultural capital, money and financial security are a goal to be achieved rather than an achieved reality. However, what showed a real difference was the range of traditional values: in their lives, both religious and small community values were more important than for their counterparts in a better situation. Homeland, children, the extended family and neighbors are still of critical importance for them.

On the other hand, for the educated teenagers who belonged to a higher social stratum, it was some concepts that can be regarded as postmodern such as independence, self-expression, creativity, self-confidence that proved to be important. For them, the values of creativity and self-fulfillment were of critical importance in life, while the traditional, religious or materialistic values did not seem to be important. For them, it was the individual that was in the center, primarily because in their case, the values representing financial security had already been satisfied, based on Maslow's hierarchy of needs.

For our subject, it is more important, however, how the religiousness of these youngsters evolved, in joint interpretation with the values. For grammar school students, religiousness reflects that of our age: for them, religion is also a view of the world that they define as they wish. Their religiousness established a system of justice in its own way, which is supported by the individualistic values of postmodernity. For a teenager who is religious in 'his own way', however, religion is in the same way a reality, an important and decisive experience, even if it is different from traditional religiousness. They do not need religion as a coherent and exclusive set of values represented by the church, and they do not need a close religious community to 'weigh on' them either. Instead, it is the family background (consisting of educated parents) that means a stable basis: financially, emotionally and morally alike. For someone who is religious in his own way, being religious is a private matter, with his own subject matters, questions and a postmodern view of religion, where the young person does not (necessarily) expect a community answer.

In the life of the underprivileged children of parents with poor education, however, religiousness appeared more like a faith in the framework of the church, in this circle of people, the tailor-made religiousness of late modernism is not understood and does not seem to be important. Religiousness is traditional, just as the values preferred by the youngsters are. It became absolutely clear that in this circle, a totally different aspect or forms of demonstration of religiousness are (also) needed. For children with multiple disadvantages, the values represented by the homeland, the extended family, the neighbors are likeable, so the idea of the community is not strange to them. For them, a community is not something to be associated with uniformity, the lack of self-fulfillment but they consider it as a potential source of support.

This is the group of youngsters where a religious community may embody all those virtues, values and support which are defined by Braithwaite's re-integrative shaming theory.

If one analyzes Braithwaite's re-integrative shaming theory in a religious context, it will be proven that religiousness based on community values can in fact be effective and may have a meaningful deterrent effect in the group described above.

Closer religious communities may be the most effective in places where the teenagers are disadvantaged, their family backgrounds are insecure, where there are frequent divorces, where the primary parenting environment frequently changes, where the parents are poorly educated or unemployed. In this environment, religious communities may be able to replace the 'families', or satisfy the community needs of those children whose attachments are otherwise weak. An active and fulfilled religious community, which is led by an authentic (ad absurdum charismatic) person will be suitable for providing attachment and commitment and developing this feeling in the children. A teenager who is in a crisis situation may not only take part in the services but may also participate in other activities organized by the community: these may be afternoon activities aimed to help them with their studies, after-school, or other leisure time activities such as outings, camps, etc. However, participation in these is filled with faith, the youngsters may receive consistent values, which may provide them support in critical situations (*social control theory*).

If, however, the youngster stumbles despite his religious and community attachments, the religious community may still provide support and assist him. If alcohol and drug

consumption becomes attractive to disadvantaged youngsters, they will start joining deviant companies and gangs and they will feel successful there. Also, their values will start adjusting to the deviant subculture but the religious community may be capable of reversing the destructive behavior of the teenagers.

It is at this point, however, that the reaction of the community becomes critical. According to the theory of Braithwaite, the community should not only be capable of recognizing and qualifying the sin but also, the shame generated by the group should have a deterrent effect from committing any further crimes. Shame cannot be exclusionary because then it will be nothing more than a stigma, instead, it should have integrative force.

In defining what a sin is, I would like to refer back to Vergote's concept of multiple sin. A sin, which can even be a crime codified in penal law, a deviance in the broader sense of the word, a deviation, a moral mistake, can be defined as a taboo sanctioned by the community, or as a personal sin before God. It is an inevitable feature of the communities defined by the re-integrative shaming theory that a sin should (also) be defined as a taboo in the sense used by Vergote. The communities that are suitable for shaming (or *evoking guilt*, according to the clarification below) should make their members understand that the evil that they commit does not only harm them but also, it harms the community. A sin violates a taboo, i.e. such a community interest or value by violating which the entire community will be hurt and disadvantaged.

When this community approach is coupled with a religious content, in my personal opinion, it is strengthened by religiousness, sin may acquire a double meaning. On the one hand, the person who commits a sin may be confronted by the fact that he does something bad to the community through his action, and on the other hand, he may also realize that it will blemish his relationship to God as well: his sin will be a personal burden, for which he himself will have to take *personal* responsibility. Thus, the religious community has to be suitable for 'shaming' the deviant person in such a way that he should have the opportunity to take responsibility, to experience the feeling of being guilty, and, to experience forgiveness, as this is the key Christian value.

The name of the theory, however, needs to be adjusted in a psychological, ad absurdum, religious psychological aspect. Guilt and shame are easily distinguishable concepts, the

consequences of which are by far not equivalent. “Tangney thinks that the main difference between shame and guilt is that in the case of shame, the focus is on the self, while in the case of guilt, the emphasis is on the behavior in question....In a typical situation of shame, the self divides into an observing part and an observed part, where the observing part feels that the observed part, i.e. himself is small, worthless, feeble, exposed, reserved, what is more, depraved. In experiencing shame, the individual concentrates on the judgment of others and the feeling of depreciation leads to the desire to hide, escape or retort, or triggers thinking related to the self but contrary to reality. The feeling of shame is basically more painful than that of guilt. In Tangney’s view, the self remains untainted and integral in a typical situation of guilt, as guilt involves such tension, repentance and remorse which strengthens the human acts that contribute to rapprochement, as well as the desire *for remedy*.”<sup>18</sup>

Thus, the goal is other than to shame a person before both the community and himself: it is not to belittle or degrade him but to make this person susceptible to measuring his action, and to taking responsibility, as well as to remedying the situation, by using Braithwaite’s term.

In the other part of the process, i.e. in forgiveness, religiousness can also assume a constructive role. Genuine forgiveness is a lengthy and complex process, which does not happen overnight and not even uttering that it does not hurt any more will prove to be sufficient. Forgiving involves suffering and confrontation. In this, the first phase is the facing of negative emotions, then the making of the decision on forgiving, and only then will there be release that means absolution. Forgiving, in turn, is indispensable both from the part of the victim and the offended community for making shaming constructive rather than destructive. Religiousness, in turn, may assume an obvious role in forgiveness, based on the teachings of Jesus.

Braithwaite’s theory is a novel idea in criminology from several aspects. It is a novelty primarily because it created such an integrated theory which sorted the elements of the monocausal theories into a unified whole, and it still applies a new approach to determining the factors contributing to criminality but mainly, to resolving the problem of delinquency. However, it should be understood within limits, since these can only be efficient in those communities where the offenders and the victims know each other and where the players in

---

<sup>18</sup>TeodóraTomcsányi: Bűn, büntudat, szégyen (Sin, Guilt, Shame), In: Magyar Pszichológiai Szemle (Hungarian Review of Psychology), 2003, LVIII. 1, p. 161

the community are open to confrontation with both themselves and the other, in such a way that their shaming will carry forgiveness, i.e. the chance for re-integration in the long run.

For our subject, the theory of re-integrative shaming (re-integrative evocation of guilt) is of breakthrough significance because it again provided space for discussing ethical issues, thus potentially for the ethical aspect of religion as well, in criminology. The situation is that a community that is capable of re-integration performs an ethical *qualification* when it defines the crime, the sin as a moral evil and encourages the offender to discern the sin, to take responsibility, and to remedy the situation, while it urges the members of the community to demonstrate acceptance and forgiveness. Through this process, in turn, it will again become possible to ‘utilize’ religion for ethical purposes in criminology, which obviously points beyond the occasional utilization of religiousness as a practical but partially value-neutral, ad absurdum, morally neutral tool.