

Religion

8.

in Society

Vallás
a társadalomban

Tóth Péter (szerk.)

A MAGYAR
VALLÁSLÉLEKTAN
KEZDETEI

A magyar valláslélektan kezdetei

A magyar valláslélektan kezdetei

**Szerkesztette:
Tóth Péter**

Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszék
Szeged, 2020

Vallás a társadalomban sorozat
8. kötet

Sorozatszerkesztő:
Dr. Dr. Máté-Tóth András

Kiadja a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke
Szeged (2020)

Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3-SZTE-307 kódszámú
Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

ISBN 978-963-306-742-0
ISSN 1788-9162

Nyomdai előkészítés:
Sigillum 2000 Bt.
Nyomda:
Innovariant Nyomdaipari Kft.

Tudománytörténet, tudományelmélet és kortárs valláspszichológia

A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének 8. kötetét tartja kezében az olvasó. Időről időre, az egyes monográfiák vagy tematikus tanulmánykötetek mellett a *Vallás a társadalomban* könyvsorozat arra is vállalkozik, hogy az egykori tehetséges hallgatóink munkáit is megjelentessük. Jelen esetben is erről van szó. A sorozat utóbbi darabjaihoz képest, amelyek leginkább a kortárs vallástudományi eredményeket, a társadalom és vallási valóságok kölcsönhatásait és dinamikáit vizsgálták, a jelen kötetben szereplő két tanulmány a vallástudomány tudománytörténetének egy-egy szeletét tárja föl; ezen belül is a hazai valláslélektan kezdeteit helyezi kontextusba és interpretálja két jelentős, a 19. és 20. század fordulóján alkotó szerző életművén és munkáin keresztül.

A két dolgozat emellett azt a munkát is folytatja, amelyet a szegedi tanszék alapítója, Máté-Tóth András, valamint munkatársai kezdtek, majd végeztek el részletes forráskutatással az 1860 és 1945 közötti időszak hazai vallástudományi jellegű írásai kapcsán, és amelynek eredményeként napvilágot látott a *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből* (Sarnyai és Máté-Tóth, 2013a, 2013b) című két kötetes tudománytörténeti szöveggyűjtemény.

A jelen kötet szerzői, Schindler Mátyás és Várnai-Vígh Adrienn a vallástudomány szak egykori hallgatói, ám mindketten továbbra is számos szálon kapcsolódnak a szegedi tanszék tudományos szellemiségéhez és tevékenységeihez. Munkáik mindenképpen hiánypótlónak nevezhetők a hazai szakirodalmi mezőben, mivel a 20. század első felének valláspszichológiai története kevésbé feldolgozott.¹ Az első dolgozat fókuszában Wiedermann Károly valláslélektani, ezen belül is az 1911-ben megjelent *A vallás lélektana* című munka hermeneutikai szempontú elemzésének koncepciója áll, eközben a teljes életművet és a korabeli hazai kontextust is részletesen megvilágítja. A második szöveg pedig Kühár Flóris bencés szerzetes munkásságára összpontosít, ám eközben szintén részletes képet fest a magyarországi vallástudomány 1945 előtti történetéről, érdeklődési és kutatási területeiről.

¹ A hazai pszichológia szerzői érintőlegesen foglalkoztak a valláslélektan korai szakaszával, pl. Benkő Antal, (1979), Horváth Szabó Katalin (Valláspszichológiai tanulmányok, 2003), illetve Pléh Csaba (A pszichológia örök témái, 2008), illetve ahogyan az a tanulmányokban is olvasható, a Wesley János Lelkészképző Főiskola Valláspszichológiai Intézete vállalta fel korábban ezt a tudománytörténeti kutatást, ez azonban eddig nem járt sikerrel.

Tudománytörténet

Igen lényeges, hogy a tudománytörténeti előzmények megismerése és áttekintése minden terület számára fontos, mivel a retrospektív nézőpont nemcsak a történeti megközelítésekben, de a kortárs értelmezések horizontján is hasznos tanulságokkal szolgálhat. Annak számbavétele, hogy mely területek voltak hangsúlyosak az elmúlt időszakokban, mekkora feldolgozottságról tanúskodnak a korabeli elméletek és kutatások, milyen szemléletek váltak dominánssá vagy épp kevésbé hangsúlyossá, megtermékenyítően hathat a jelenkori tudományosság irányaira is, ahogyan azt Hoppál és Kovács (2009) is nyomatékosítja.

Kétségtelen, hogy a magyar vallástudomány tudománytörténete meglehetősen alulreprezentált a hazai szakirodalomban, ezen belül a valláspszichológia témaköre még inkább elhanyagolt területet képez. Ennek okai többbretűek: egyrészt a vallástudomány magyarországi története mindössze 23 évre tekint vissza, amikor is a Szegedi Tudományegyetemen megjelent az első kutatócsoport, és ez az időtartam meglehetősen rövid ahhoz, hogy az ágazati vallástudományok rétegződését részletesen képes legyen bemutatni, még akkor is, ha a szegedi iskolát később más egyetemi tanszékek és kutatócsoportok is követték az elmúlt két évtizedben.

Másfelől a valláslélektan mint tudományterület, hasonlóan a többi tudományhoz, az utóbbi évtizedekben másfajta diszciplináris mintázatot mutat, mint a 19. század végétől az 1960-as évek kognitív fordulataig. Ennek megértéséhez érdemes Benkő (1979) összefoglalására hivatkozni, aki három, viszonylag jól elkülöníthető szakaszra bontja a valláspszichológia nemzetközi történetét, és eközben felvázolja, hogy a Wilhelm Wundt által megalapított lipcei kísérleti lélektan fiziológiai változásokat megfigyelő és mérő eljárásaitól kezdve milyen nagy utat tett meg a vallásosság lélektani megközelítése.

Miközben szemügyre vesszük és értelmezzük a valláslélektan által bejárt utat az elmúlt 100-120 évben, mindenképpen érdemes kitekinteni arra a tényre, hogy a 19. századi pozitívista tudományfilozófia mennyire erős hatással volt a korszak európai perspektívájára, amely a vallást többek között ahhoz az 1784-es kanti gondolathoz kötötte, amely szerint a felvilágosodással az ember végre nagykorúvá válhat (Kant, 1997). Az a kritikai attitűd, amely a vallást egyfajta kiskorú, homályos és felszámolandó emberi állapotnak tekinti, egészen általános szinten volt jelen a 20. század első évtizedeinek tudományos állásfoglalásaiban. Gondoljunk akár Auguste Comte-ra, aki az új vallást a tudományban (egészen pontosan a szociológiában) jelölte meg, Marxra, aki a tömegek ópiumaként aposztrofálta, vagy éppen Freudra, aki az istenképet a grandiózusra növesztett apafigurából eredeztette, a vallásos cselekvés vagy érzület kiindulópontját és strukturális sajátosságait pedig a kényszerneurózis patológiájában találta meg.

Emellett a korszak általános tudománytörténeti megértéséhez azt is látnunk kell, hogy a fenomenológiai megközelítés milyen nagy hatást gyakorolt a század-

forduló gondolkodóira, így a pszichológiában a vallásos élmények tipologizálása (Otto, Schleiermacher vagy éppen James) is előtérbe került az első szakaszban.

A 20. század 30-as éveinek végétől a kognitív forradalomig tartó második szakaszban a behaviorista nézetek, a marxista nézőpont, valamint a pszichoanalitikus megközelítések áramlatai miatt a vallás iránti érdeklődés ugyan megtorpant, a valláskritikai szemlélet pedig még erőteljesebbé vált, ugyanakkor Jung, Allport, Winnicott, Erikson munkássága mégis arról tanúskodik, hogy a valláslélektan területe nem kizárólag a korábban említett trendekben manifesztálódott. Továbbá arról sem érdemes elfeledkeznünk, hogy ugyanebben az időszakban szökkent szárba a szociálpszichológiai és az egzisztencialista-fenomenológiai irányultságú valláspszichológia is. (Szenes, 2013)

Az 1960-as évek kognitív fordulatától kezdve a pszichológián belül a megközelítésmódok multiplikációjáról beszélhetünk: a behaviorizmus dominanciája a humanisztikus irányzatok vagy épp a kognitív aspektus hatására megszűnt, és a nézőpontok turbulenciájában a vallásosság megközelítései is megsokszorozódtak. Ez egyben azt is jelentette és jelenti, hogy a valláslélektan tudományterülete már nem egy-egy uralkodó elmélet hálójában kontextualizálódik, hanem kutatásorientálttá válik, és egyes témakörök mentén tagolódik. Eközben a személyiségpszichológia megújulása okán a vallásosság kutatása ismét hangsúlyosabbá vált, az egyes részterületek pedig, mint például a klinikai pszichológia és egészségpszichológia is hangsúlyt fektet annak vizsgálatára, hogy a vallási meggyőződések miképpen befolyásolják a kognitív, emocionális és interperszonális működését. (McAdams, 1996a; Paloutzian, 1996; Pargament és Brant, 1998)

Ugyanakkor, ahogyan Szenes fogalmaz (2013), látnunk kell, hogy a vallás és a személyiség kapcsolatának vizsgálata továbbra sem rendelkezik egységes, árnyalt és adekvát módszertannal. Ehhez nyújt fogódzót McAdams koncepciója, amely azon túl, hogy a személyiség háromszintű leírását célozza, egyben a különböző empirikus eredményeket is eszerint tagolja. (McAdams 1995, 1996a, 1996b)

Tudományelmélet és kortárs irányok

Utóbbi bekezdések miatt mindenképp érdemes szót ejteni a kortárs valláslélektan tudományelméleti sajátosságairól is. Mint minden olyan tudomány, amely valamilyen módon egyfajta határterületként értelmeződik, kettős gyökérrel rendelkezik. Ez a valláspszichológia esetében természetesen azt jelenti, hogy egyszerre indul ki a pszichológiai elméletekből és módszertanból, másfelől, hogy tárgyát tekintve épít a vallástudományi elméletekre és metodológiára is. Ez a sokszínűség azon túl, hogy számos újszerű és innovatív elgondolásnak ad teret, egyben jelentős nehézséget is okoz a terület művelői számára, akik az utóbbi évtizedekben általában e két tudományterület egyikéről érkeznek, mégpedig a pszichológia oldaláról.

A kortárs valláspszichológia műveléséhez nem elég érdeklődni a vallásosság iránt, hanem figyelembe kell venni a vallástudomány rétegzett elméleteit, koncep-

cióit, valamint elsajátítani azt a kutatói attitűdöt is, amely egyszerre képes kívülről és belülről is érzékelni a tárgyat (vö. émikus és étikus megközelítések, Hanegraaff, 1996). Mivel a vallás sosem egydimenziós entitás, így maga a vallásosság sem lehet az. A személyiség és vallásosság összefüggéseinek vizsgálatánál mindenképpen tekintettel kell lenni erre, hiszen a rendkívüli komplexitás figyelmen kívül hagyása redukcionista értelmezésekhez vezet. Ugyanez vonatkozik a fordított helyzetre is: a pszichológiai megközelítéseknek pusztán a felszínét ismerve nem juthatunk el érvényes következtetésekkig.

A kortárs valláslélektannak ezért két út áll a rendelkezésére. Az egyik út a magányos kutató útja, aki mindkét területen otthonosan mozog, a másik út – követve a nemzetközi tudományszervezés és -működés logikáját, trendjeit –, olyan transzdiszciplináris kutatói hálózatok létrehozása, ahol sokféle kutató dolgozik együtt, és széles körű tudományos háttérrel dolgoz ki valláslélektani kutatási koncepciókat. (Szilárdi és Tőke, 2019)

Ugyanez az aspektus érvényes szinte minden más ágazati vallástudományra: a vallásszociológia, -filozófia, -antropológia vagy -történet minden esetben épít ezekre a „kettős kötésekre”. Sőt, amennyiben egyéb határterületi kutatói kérdések megválaszolását is idevesszük, amelyek nem a diszciplináris sajátosságokból indulnak ki, hanem az azoktól függetlenül megfogalmazott problémakörökből, annyiban a vallásokkal foglalkozó bármilyen tudományosság valójában multidiszciplináris bégyazottságú, módszertanilag pedig a transzdiszciplinaritás felé kell, hogy elmozduljon.

Visszatérve a jelenlegi kötetre, a két tanulmányból színes és izgalmas képet kaphatunk arra vonatkozólag, hogy a 20. század eleji valláslélektan mely hatások által formálódott, hogyan jelentek meg a hazai tudományos életben a nemzetközi valláslélektan elméletei és eredményei. Ezen keresztül bepillantást nyerhetünk azokba a diskurzusokba is, amelyek formálták a későbbi hazai vallástudomány szakaszait, emellett pedig elmélyedhetünk két olyan alkotó életében és munkásságában, akik jóllehet motívumaikat tekintve vallási indítatásból foglalkoztak a vallási élmény pszichológiájával, azonban szisztematikus gondolkodásuk és meglátásaik miatt egyértelműen kulcsfigurái a magyarországi valláslélektan 1945 előtti történetének.

Felhasznált irodalom

- Benkő Antal (1979): *Bevezetés a valláslélektanba*. Tipografia Dario Detti, Róma
(Megjelent még – Benkő Antal (1983): *Bevezetés a valláslélektanba*. In: Alszeghy Zoltán et al. (szerk.): *Teológiai Vázlatok II.*, Szent István Társulat, Budapest. 7–102.)
- Hanegraaff, Wouter J.(1996): *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill, Leiden
- Hoppál Mihály és Kovács Ábrahám (2009, szerk.): *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről*. L'Harmattan, Budapest. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/tanulmanyok-a-magyar-vallastudomany-torteneterol>
- Kant, Immanuel (1997): Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? (ford. Vidrányi Katalin). In: *Történefilozófiai írások*. Ictus, Szeged. 13–22.
- McAdams, Dan P. (1995): What do we know when we know a person? *Journal of Personality*, **63**. 3. sz. 365–396. DOI: 10.1111/j.1467-6494.1995.tb00500.x
- McAdams, Dan P. (1996a): Alternative futures for the study of human individuality. *Journal of Research in Personality*, **30**. 3. sz. 374–388. DOI: 10.1006/jrpe.1996.0026
- McAdams, Dan P. (1996b): Personality, modernity and the storied self: a contemporary framework for studying persons. *Psychological Inquiry*, **7**. 4. sz. 295–321. DOI: 10.1207/s15327965pli0704_1
- Paloutzian, Raymond F. (1996): *Invitation to the psychology of religion* (2nd ed.). Allyn and Bacon, Boston
- Pargament, Kenneth I. és Brant, Curtis R. (1998): Religion and coping. In: Harold G. Koenig (ed.): *Handbook of religion and mental health*. Academic Press, New York. 111–128.
- Sarnyai Csaba Máté és Máté-Tóth András (2013a, szerk.): *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből: Jeles szerzők, 1860–1920*. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, Budapest. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/szemelvenyek-a-magyar-vallastudomany-tortenetebol-i-jeles-szerzok-1860-1920/>
- Sarnyai Csaba Máté és Máté-Tóth András (2013b, szerk.): *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből: Jeles szerzők, 1921–1945*. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, Budapest. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/szemelvenyek-a-magyar-vallastudomany-tortenetebol-ii-jeles-szerzok-1921-1945/>
- Szenes Márta (2013): *Odú vagy kelepce?: új vallási közösségekbe megtért fiatalok életútjelezése az identitáskeresés tükrében*. Oriold, Budapest
- Szilárdi, Réka és Tőke, Márton (2019): Crowded Intersections: Transdisciplinary Tendencies in Social Sciences and the Humanities. *Belvedere Meridionale*, **31**. 4. sz. 53–64. DOI: 10.14232/belv.2019.4.5

SCHINDLER MÁTYÁS

A valláslélektan kezdetei Magyarországon

Wiedermann Károly



Wiedermann Károly dr.
Apostoli protonotárius kanonok
1875. X. 14.–1949. IV. 29.

Előszó

Hermann Ebbinghausnak, a modern pszichológia egy 19. századi jeles szerzőjének elhíresült mondása szerint „a pszichológiának hosszú múltja, de rövid története van” (Ebbinghaus, idézi: Pléh, 2010, 666.). Ha igaz ez az általános értelemben vett lélektanra, márpedig igaz, akkor dolgozatomnak első, már a címében megadott tulajdonképpeni tárgyához igazodó megállapítása az, hogy a valláslélektani érdeklődés sem úgy született az egyik pillanatról a másikra, amint ahogy Pallasz Athéné pattant ki teljes fegyverzettel Zeusz-apa fejéből.

„Arisztotelész *A lélekről* című tanulmányában még a fizikai létet vizsgálta” (Vergote, 2001, 11.). Az Arisztotelész metafizikájára építő tomista felfogás a lelket és a testet még lényegileg különböző, ám ugyanakkor egymásra utalt két valóságnak is tartotta. Két *substantia incompleta*-nak, amelyek együttesen tesznek ki egy teljes értékű, funkcionálni képes élő embert, mint *substantia completa*-t. Úgy fogalmaztak, hogy a lélek a test lényegadó formája. A test és lélek egymáshoz való viszonyát több korábbi, helyi zsinat után 1311-ben a viennai zsinat ilyen fogalmazásban dogmatizálta: „anima rationalis... forma corporis humani per se et essentialiter” (Denzinger és Hünermann, 2004, 298.).¹

A platóni elgondolás és a hatása alá került filozófiai (például újpüthagóreizmus) és vallási rendszerek (például manicheizmus) nemcsak lényegileg különbözőnek tartották a testet és a lelket, hanem egymással ellentétes irányúnak, harcban állónak is. Ez a dichotomikus szemlélet – ha úgy tetszik Jézustól kezdve: „A lélek ugyan készsége, de a test gyenge” (Mk 14,38), az önmagával vívódó Szent Ágostonon át, a küszködő Lutheren keresztül, végig a lelkiégtörténetben jól érzékelhető opció; amit ha nem is az eredeti platóni formájában, de bennfoglaltan mégis vallott a legtöbb keresztény misztikus, teológus és író is.

A középkor szerzetese többek között Kempis Tamás elmékedésein, Krisztus követésén művelte a *lelket*, és vélte megtalálhatónak annak békéjét, életének tulajdonképpeni célját. Avilai Nagy Szent Teréz lélek belső várkastélyáról ír (Avilai Szent Teréz, 2013). A katona sorsot is megjárt Loyolai Szent Ignác pedig abban volt biztos, hogy a lélek a kinyilatkoztatás titkainak szemlélése mentén ugyanúgy *edzhető és erősíthető*, mint a katona a harctereken.

¹ „Az eszes lélek ... az emberi test formája önmaga által, és lényegileg.”

Ugyanakkor a keresztény bölcsellettörténet jeles teológusainak érdeklődésének középpontjában nemcsak a vallási dimenzió állt, nemcsak a transzcendens érdeklődés, hanem ennek mentén az ember is, mint Isten teremtménye, viselkedésével, sorsával, lehetőségeivel, lelki feladataival és képességeivel egyetemben. Ha nem is a mai szűkebb és empirikus értelemben vett lélektannak az értelmében, hanem egy metafizikai értelmezési és érdeklődési horizontnak a mezejében ők is úgy tudták, hogy a lélek, ha nem is tapintható, de *elérhető, értelmezhető*, sőt egy megfelelő dogmatikai rendszerben egyenesen *értelmezendő valóság*. Antoine Vergote mondata, miszerint „amit ma igazából pszichológiának hívunk, valójában a modern szellem *szülötte*, mely szisztematikusan elemzi az emberi szubjektumot” (Vergote, 2001, 11.) véleményem szerint a fenti megállapításokkal együtt nyer igazán értelmet, hisz a modern szellem Vergote szerint is *szülött*, ami pedig szülőt feltételez.

A lélek *minemiségének és halhatatlanságának kérdése*, mint láttuk, már korábban része volt a dogmatikus teológiának. A lélek és az értelem, valamint az akarat vagy az érzelmek meghatározásának az igénye pedig többek között az erkölcsstanra hatott, és annak konstitutív teológiai kérdésköréhez tartozott. Ugyanakkor a metafizikai alapú és vonatkozású pszichologizálás még az általános létkategóriákból igyekezett levezetni a lélekre vonatkozó állításokat, és joggal merült fel a módszer kapcsán a kérdés: mond-e valamit mindez a konkrét ember történetéről? Arról a történetről, ami mindegyikünk esetében személyre szabottan is oly fontos, amit – ameddig lehet – megérteni és értelmezni, és amelyet önmagunk konkrét szükségjei mentén integrálni, teljes emberként megélni is igyekszünk? Nem magyarázza-e *kézenfekvőbben* az empirikus vizsgálódás, a véletlenszerűen vagy a társadalmi-gazdasági változásokkal szükségszerűen *előkerült* és rendszerezhetőnek, mérhetőnek, ellenőrizhetőnek látszó adatok sokasága azokat a lelki minőségeket, lélekműködéseket, vallási jelenségeket, sőt magát a vallást, amelyet, amelyeket addig egy egészen más nyelven, a teológia és „szolgálóleányának”, a bölcseletnek a nyelvén magyaráztunk? Hogy ezekre a kérdésekre sok szempontból igennel felelt az újkori ember, ahhoz sok vonatkozásban a világnak kellett megváltoznia.

Az évszázados, sőt évezredes szellemi erőfeszítések, a gazdasági változások, a polgárosodás, az azzal együtt járó egyetemi tudományosság, tehát társadalom- és szellemtörténeti események hatásaként a 19. században már egyre nagyobb tempóban indul el a társadalomtudományok differenciálódása. Kétfelé ágazik az is, amit egyesek még ma is bölcséleti antropológiának hívnak, valamint az a társadalomtudományi diszciplína, ami a szoros értelemben vett mérhető, kísérletekkel igazolható, eredményeit tekintve megismételhető lélektan. Ezen belül pedig a valláslélektan megjelenése egy, már a sajátosan vallásra vonatkozó, szintén jól érthető, és ilyen értelemben szükséges, sőt kikerülhetetlen érdeklődés következménye volt. A teológia egyszerre érintve érezte magát. A nemrég elhunyt jezsuita valláspszichológus, Benkő Antal a tulajdonképpeni valláslélektan megjelenésével kapcsolatosan így fogalmaz:

„... a tudományos valláspszichológia kezdetét a múlt század végére, századunk elejére teszik. A szórványos és spontán leírások helyét ekkor veszi át a rendsze-

res kutatás. Döntő szerepet játszott ebben egyrészt a vallástudományok kifejlődése, másrészt a pszichológiának tudományos rendszerré való kidolgozása. A vallástudományok (vallástörténelem, összehasonlító vallástudomány, vallásbölcselet) a múlt században indultak virágzásnak. A szellemtudományok megerősödtek, és a keresztény kultúrán túl kezdték feldolgozni a nemrég megismert primitív népek és az ősi, ázsiai kultúrkörök vallásáról szerzett ismereteket. (...) Fő kérdésük a vallás eredete volt: Hogyan tudna erre megoldást adni az etnológia? Melyik az emberiség legősibb vallásformája? Az egyistenhit? Az animizmus? A mágia vallásnak tekinthető, vagy már nem az? Melyik a legfejlettebb vallás? Ezekbe a kutatásokba kapcsolódik bele W. Wundt, akit a modern lélektan megalapítójának neveznek” (Benkő, 1979, 9–10.).

Wundt, James, Freud, Jung és a többiek, valamint az iskolájukhoz tartozó követők kezdettől fogva vizsgálat alá vették a vallásos megnyilvánulásokat is. Nem is lehetett ez másképp. Amint ezt dolgozatomban bemutatni igyekszem, a metafizikai és bölcseleti érdeklődés táptalajul szolgáltak mindazoknak a kérdésfeltevéseknek és válaszoknak, amelyeket a lélektan első legnagyobb művelői, társadalomtudósai, szociológusai sem kerülhettek meg.

Sigmund Freud (1859–1939) úgy fogalmazott, hogy a hagyományos világnézet három csapás érte. Az első a kopernikuszi fordulattal a geocentrikus világnépre vonatkozóan, egy második a darwini evolúciós elméletből következően, a harmadikat pedig a pszichoanalízis eredményei jelentették.

A felvilágosodással egykorú bibliakritika, majd a belőle kibontakozó formatörténeti módszer alapján történő bibliakutatás is megkérdőjelezte az eddigi lelki vonatkozású, a lélekről is szóló bevett teológiai narratívákat. Maga a kinyilatkoztatás teológiai tétele, vele együtt maga a teológia és a belőle következő teljhatalmú egyházi tanítóhivatali státus kérdőjeleződött meg. Ezek is mind hozzájárultak ahhoz, hogy egy új és folyamatosan formálódó fogalmi rendszer, látásmód segítségével kíséreljenek meg választ adni azokra a kérdésekre, amelyek az emberre, annak viselkedésére és vallásosságára is vonatkoznak.

A vallásos családban, tradicionálisan katolikus falusi környezetben felnövekvő Wiedermann Károly valószínűsíthetően már gyermekkorában is a virággal és orgonaszóval díszített templomban érezhette legjobban a magát. 1895-ben, Bécsben azonban fiatal teológusként egyre inkább egy szellemtörténeti értelemben régóta forrongó világ legközepében találta magát.

Dolgozatomban azt szeretném megmutatni, hogyan érhetőek tetten ezek az ímént említett tudománytörténeti fordulatok Wiedermann Károly valláslélektannal kapcsolatos műveiben, melyek magyar nyelven e diszciplína első próbálkozásainak tekinthetők.

Élettörténeti kontextus

A kutatást motiváló kérdések

Dolgozatomban alapvetően dr. Wiedermann Károly *A vallás lélektana* (Wiedermann, 1911a) című, 1911-ben Budapesten a Szent István Társulatnál megjelent művének, az első katolikus valláslélektan könyvnek az elemzésére, bemutatására teszek kísérletet, ami kutatásomnak tudománytörténeti jelleget ad. Releváns lehet a dolgozat azért is, mert – mint ahogy azt már jeleztem –, Wiedermann munkája egy határ időszakban, eszmetörténeti értelemben is *sűrűsödő világban* fogalmazódik meg. Hogy ez pontosabban mit jelent, arra részletesebben a szerző művének és a kor bemutatásakor, hivatkozásai, az általa idézett szerzők és irodalom kapcsán is ki fogok térni. A részletesebb taglalás előtt csak annyit, hogy a bevezetőben írtakon túl *sűrűsödő világnak* azért nevezem a 19–20. század fordulóját, sőt az azt megelőző, legalább a felvilágosodásig, de talán a reneszánszig is terjedő időszakot is, mert benne az ismeretszerzés lehetősége soha nem látott mértékben növekedett és gyorsult fel – gondoljunk csak a könyvnyomtatás megjelenésére.² A polgárosodó és emancipálódó világ lehetőségei egyre nagyobb népesség számára tágitották eddig soha nem látott módon a horizontot. Hankiss Elemér ezzel kapcsolatosan és ebben az értelemben is ír „proletár reneszánszról” (Hankiss, 2005). Ugyanakkor a természet- és társadalomtudományok, a vallástudomány megjelenése az egyházi válaszdánának a kényszerét és felelősségét is eddig soha nem tapasztalt módon provokálta.

Mit tesz, mit tehet és láthat, mit érthet meg ezekből a kérdésekből és válaszokból ebben a sűrűsödő, sőt sűrűvé vált, több vonatkozásban már régen varázstalanított világ szorításában, Magyarországon a valláslélektan vonatkozásában legelső katolikus megszólalóként, éppen a Magyar Sionon, az esztergomi primási palota tőszomszédságában, az ottani teológiai főiskolára nehezedő (vagy azt is felemelő?), csak néhány évtizede felszentelt káprázatos bazilika Rómára emlékeztető kupolájának árnyékában 1911-ben, a csak öt éve kinevezett, egy kicsi felvidéki faluból származó, de Bécsben, a magyar egyházi értelmiség egyik legfontosabb elitképző intézményében, a Pázmáneumban iskolázott, műve megjelenésekor még csak 36 éves, fiatal és ambiciózus esztergomi dogmatika tanár? Hogy ezt megértjük, röviden ki fogok térni arra is, hogy mit jelenthetett Wiedermann számára a bécsi Pázmáneum, hogy mit adhatott, hogyan indíthatta el a katolikus császári udvar közelében, a monarchia központjában lévő alma mater, amelynek emléke és hatása feltételezésem szerint végigkísérte pályáját. Nem kerülhetem meg dolgozatomban azt a Róma központú, éppen az 1870-es évekre kiélezetten központosítottá vált nagyegyházi környezetet sem, ami az I. Vatikáni Zsinaton különösen is hang-

2 Rotterdami Erasmusnak volt olyan könyve, ami a 16. század legelején már 700.000 példányban jelent meg, és a könyvnyomtatás megjelenése minden megjelenő könyvvel információ robbanások sorozatába váltott át.

súlyossá vált centralizáltságával, majd néhány évtizeddel később az 1907-ben kibocsátott két modernizmus ellenes pápai megnyilatkozásával nyilvánvaló hatással bírtak Wiedermann gondolkodására.

Úgy vélem, a szerzőnek a kor kihívásaira adott reakciói mindenképpen relevánsak, még akkor is, ha belőlük egészen általános és egyetemes következtetéseket levonni – lélektani, teológiai, vagy vallástudományi értelemben – csak megfelelő óvatossággal szabad.

Wiedermann Károly személye és kísérlete jellegénél és eredeténél fogva is egy olyan „keresztmetszeti hely és pillanat”, ami sok mindent láttathat: gondolkodásunk kulturális lehetőségeit és korlátait, vagy akár dinamikájának törvényszerűségeit, lehetőségeit is. Hozzásegíthet ahhoz is, hogy megértsük a mindenkori kutató szükségszerű gyöttrődéseit, vívódásait is, amelyek a tudományos kutatás katarzisaiknak is kikerülhetetlen feltételei. Wiedermann Károly helyzetét talán legkönnyebben úgy ábrázolhatom, mint aki a kor gondolkodását, törekvéseit egy olyan koordináta-rendszernek az origó pontjában élte meg, amelyben a vízszintes tengely az időfaktor, a függőleges tengely pedig az éppen kibontakozó félben lévő vallástudományi, valláslélektani erőfeszítéseket, illetve a hagyományos teológiai gondolkodásformát és antropológiát jelenti.

Azért, hogy Wiedermann műve valláslélektani értelemben is viszonyítható és értékelhető legyen, dolgozatomban a valláslélektan meghatározására is kísérletet teszek. Majd a teljesség igénye nélkül, de a korrektebb viszonyítás és elhelyezhetőség kedvéért írok azokról a 19–20. század fordulójára jellemző alapvető külföldi és magyar lélektani kutatásokról is – a fentiekhez képest még részletesebben a már említett sűrűsödő korról – amely feltételezhetően ugyanúgy termékenyítően hatott az empirikus értelemben vett vallástudományi és valláslélektani érdeklődésre, mint a rendszerező teológiai figyelemre is. Ezek után teszek kísérletet Wiedermann életpályájának, munkásságának ismertetésére, különös tekintettel Bécsre, mint életkeleti és szellemtörténeti miliőre. Hogy szerzőnk kísérletének szűkebb értelemben vett társadalmi kontextusának jelentőségét is lássuk, fontosnak tartom, hogy írjak a bécsi Pázmáneum elitképző intézményéről, valamint azokról a katolikus egyházban a 19–20. század fordulóján jelentkező ún. modernista és antimodernista tendenciákról is, amelyek meghatározó módon hatottak Wiedermann Károly valláslélektanának születésére és műve koncepciójára. Mindezek után fogom Wiedermann könyvét annak fejezetei szerint tárgyalni, elemezni. Dolgozatomat konklúzióval majd irodalomjegyzékkel zárom.

Hipotézis

Feltételezem, hogy a hagyományos metafizikai irányultságú és alapú lélektani érdeklődés és az empirikus kutatási eredmények párhuzamosan, kölcsönhatás-szerűen, egymást kiegészítve és nem feltétlenül kioltva, inkább továbbgondolkodásra

ösztönözve hatnak egymásra és jelennek meg Wiedermann munkájában, *A vallás lélektanában*. Ellenkező esetben azt fogjuk látni, hogy egy nagy vallási rendszer teljes teológusának képzési, helyzeti, egzisztenciális, kulturális, vagy egyéniségében rejlő hozott lehetőségei hogyan korlátozzák őt a hagyományos tomista bölcséleti megközelítésekkel vitatkozni látszó empirikus érdeklődésekkel szemben.

Módszertani szempontok

A hermeneutika alapvető szempontjai szerint közelítem meg Wiedermann írását. Paul Ricoeur szerint megfejtendő szöveg minden értelmes és jelentéssel bíró tett, maga a történelem is. Sőt maga az emberi jelenség is megfejtendő enigma, ami szimbólumként is érthető, s az mint olyan, értelmezésre szorul (Fabiny, 1988, 9.). A hermeneutika szó Hermész istentől eredeztethető, aki hírhozó, titok közvetítő, az isteni szó kimondója és lefordítója, az istenek tolmácsa. Alapfeltételezésem, hogy nem pusztán elemzésre szorul Wiedermann könyve, hanem elsőként megértésre, mert „a megértés és az értelmezés megelőzi a kritikát” (Fabiny, 1988, 9.). Kritikát és esztétikai értékítéletet is csak egy megelőző megértés mentén hozhatunk.

De „jelentős-e” Wiedermann műve, elemzésre érdemes-e? Úgy vélem „jelentősnek” az a mű tekinthető, amely számára végső soron a létezés kérdése központi kérdés. Amely ezen a módon bekapcsolódik egy, a hagyománynak nevezett, a történelmen átívelő áramkörbe. Hans Georg Gadamer szerint egy műalkotás tapasztalásakor is a hagyománnyal van dolgunk.

„Szemben a 19. század historista-pozitívista szellemével, a múltban felhalmozott értékeket nem ’birtokolni’ kell a megismerés által, hanem a befogadónak fel kell ismernie, hogy ő sem maradhat semleges a hagyomány élő üzenetével szemben. (...) annak számomra is mondanivalója, számomra is igazságigénye van. A hagyomány ’nyelvként’, ’személyként’ szól hozzánk, mint valaki ’Te’. Ezért a befogadó nem uralkodhat a tárgyán, hanem alá kell magát rendelnie a hagyomány uralmi igényeinek. A megértés ezért – mint E. D. Hirsch hangsúlyozza – ’understand’, vagyis ’alá-állás’, uralkodás helyett szolgálat – hangsúlyozza Gadamer: nem megismerési módszer, hanem érintettség, bennelét, participáció” (Fabiny, 1988, 10.).

Wiedermann művének értelmezése kapcsán is figyelembe fogom tehát venni a következőket:

1. Hermeneutikai elemzésnek az a műértelmezés tekinthető, amelynek kiindulópontja az *alapos olvasás* (angolul *close reading*, a franciában *explication du texte*), vagyis a nyelvi szint figyelembevétele.

2. A nyelvi szint (képek, metaforák, szimbólumok) kibontása, azaz a műben lévő releváns szemantikai egységeknek egy a műalkotáson túli kontextusba helyezése. Ilyen értelemben fogom említeni azt a pápai köriratot is, amely a modernizmus kapcsán jelent meg, és amely hatással bírt Wiedermann látásmódjára is. Ez

nem más, mint amit a hagyomány szövegébe helyezésnek is nevezhetünk. De ilyen a művön túli értelmező kontextus, a teológiai értelemben vett bibliai kinyilatkoztatás is, ami az emberi életre, mint megfejtendő titokra, Wiedermann látásmódja számára is felkínált válasz.

3. Az említett Wiedermann-i szemantikai egységek, releváns fogódzópontok – immár a hagyomány kontextusától töltötten kerülnek vissza a műbe.

4. Ezeknek a műveleteknek a végén sejlik fel csak igazán a mű mélyebb jelentése. Talán majd tudható lesz a következő is: „E folyamat során maga az olvasó-értelmező is szükségszerűen érintetté válik. Ilyenkor már nem az olvasó értelmezi a művet, hanem észreveszi, hogy a mű értelmezi őt. (...) Az értelmező saját fogalmi közegén, saját 'formanyelvén' szólaltatja meg, azaz végső soron 'újratereinti' a művet, kicsit hasonlóan ahhoz, ahogy egy előadóművész életre kelt egy partitúrát. A hermeneutikai műértelmezés ezért 'kreatív' értelmezés” (Fabiny, 1988, 11.).

Metafizika versus lélektan

Úgy gondolom, hogy Descartes racionalizmusának, Leibnitz időtlen filozófiájának vagy az ismeretelméleti szempontból velük szemben álló Hobbes, Locke és Hume empirizmusának részletes, és a 19–20. századi valláslélektanig ható ismeretelméleti – bölceleti ütközések bemutatásától eltekinthetnek, annál is inkább, mert Immanuel Kant kellő pontossággal fogalmazta meg a fenti, Wiedermann könyvében központi jelentőségű ismeretelméleti dilemmának a lényegét. Erre a rövid bölcelettörténeti, ismeretelméleti kitérőre nézetem szerint azért van szükség, mert Wiedermann bölceleti, ismeretelméleti kérdésként is értelmezi azt, amit valláslélektan alatt ért.

Immanuel Kant (1724–1804) a *Tiszta ész kritikájának* előszavában írta:

„Két tiszta típusú filozófia van: Platón idealizmusa és Hume empirizmususa. A platóni idealizmust eleveníti fel a racionalizmus, eszerint az én kizárólag gondolkozás. *Az empirizmusban az én csak átélés, belső tapasztalás. A racionalizmus szüli a dogmatizmus elbizakodottságát, amely megelőgszik a tiszta fogalmakkal, anélkül, hogy számot vetett volna vele, hogy mi módon és milyen joron jutott a birtokukba. Az empirizmusból pedig szkepticizmus lesz, mert a gondolatok tartalom nélkül üresek, a szemléletek fogalom nélkül vakok*”.³ (Kant, 1787, 75., idézi Nyíri, 1991, 269.; szerzői kiemelés)

Egészen nyilvánvaló, hogy Wiedermann Károly is ugyanazzal az ismeretelméleti problémával küszködik, amivel Kant *A tiszta ész kritikájában*, sőt azok a

3 Az idézet eredetileg Kant *Kritik der Reinen Vernunft* című művének második kiadásának 75. oldalán található. A rendelkezésemre álló, a Franklin Társulatnál Budapesten 1913-ban megjelent magyar nyelvű mű előszavában már nem található.

szerzők is, akikre művében – így Jamesre is – a modernizmus, illetve a kor vallástudománya, lélektana kapcsán reflektál. Értelmmel megismerhető-e a sajátosan vallási? Van-e, létezhet-e biztos tudás? Származhat-e belőle az empiria mérlegén is *súlytal bíró teológiai ismeret és hit*? Ezzel az ismeretelméleti kérdésfeltevésben gyökerező, egyeseknél valláslélektani problémává váló dilemmával (is) küszködnek, és adnak a maguk módján sajátos választ többek között Kant, Schleiermacher, Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Mach, James, Wundt, Freud és mindazok, akik egyre-másra empirikusan mérhető, ellenőrizhető, ismételhető adatokkal dolgozó eljárás módokat tűznek kutatásaik zászlajára. Az empiria mérlegén sokak számára úgy tűnik, hogy a kinyilatkoztatásból származó dogmatikus vallási kijelentések üresek, ismeretelméleti és így vallástudományi szempontból nem, vagy csak átvitt, szimbolikus értelemben bírnak jelentőséggel. Amennyiben Kant kritikája szerint nem lehetséges az objektív értelemben vett megismerés, akkor a vallás számára sem marad-maradhat a Schleiermacher-i, James-i értelemben más igazoló alap, mint a tapasztalás, a vallási élménnyel társuló pragmatizmus. A teológiából nem marad más, mint a vallást az érzelmekre építő, az érzelmekből eredeztető *érzelemvallás*, egyfajta *vallási immanencia*.⁴

Wiedermann azonban – a tomista metafizikán, ismeretelméleten és theodíceán iskolázott katolikus teológus – nem horgonyozhat le a fogalmak, hittételek nélküli érzelmeknél, az érzelemvallásnál úgy, mint már korábban Schleiermacher vagy James, vagy amint majd később például a protestáns K. Barth. Kötik a vallási megismerésében az értelem szerepét hangsúlyozó tradicionális teológiai szempontok, a természetes istenismeret, a kinyilatkoztatásból származó természetfölötti istenismeret, és a kettőt egyeztetni igyekvő teológiai istenismeret – általa sokáig evidenciaként értelmezett érvei, a skolasztikus theodícea szempontjai. De a könyve megjelenése előtt éppen öt évvel kiadott antimodernista pápai megnyilatkozások is elgondolkodtatták, és inspirálták.⁵

Wiedermann könyvének olvasása kapcsán azonban az is egészen világossá válik, hogy ő egyházi státuszánál fogva sem szabad úgy, mint W. James, aki talán könnyebben jelölhetett ki saját utat – többek között a nagy örökölt apai és nagypapai vagyon, vagy a Harvard méltán birtokolt katedrája nyújtotta biztonságnak köszön-

4 „Az egész vallás csírája tehát a vallásos érzés, amely vitális immanencia révén tör fel a tudatalatti rejtekekből, és ez ad magyarázatot mindarra, ami bármely vallásban valaha volt, vagy lesz. (...) Azt állítják (a modernisták, a szerző megjegyzése), hogy ebben a vallásos érzésben, (...) mivel érzés, és nem megismerés, Isten ugyan kinyilatkoztatja magát az embernek, de olyan zavarosan, és öszsze-vissza módon, hogy a hívő alanytól csak nehezen vagy egyáltalán nem különböztethető meg...” Pascendi dominici gregis körlevél, 1907. (Denzinger és Hünermann, 2004, 668.).

5 Két pápai megnyilatkozás született a modernizmus ellen 1907-ben: az ún. *Lamentabili*, amely elítéli többek között A. Loisy, Le Roy, Dimmet, Houtin egyes műveit. A *Lamentabili* július 3-án jelent meg, majd kiegészítéseként szeptember 8-án a *Pascendi dominici gregis* körlevél, amely már bizonyos rendszerbe foglalta a modernizmust. Ezt a gondolati rendszert, mint olyat senki sem képviselte (Lásd bővebben: Denzinger és Hünermann, 2004, 662–668.).

hetően is.⁶ Az akadémikus érvelés teológiai pontosságára egy tanítóhivataltól független kutatónak közel sem kellett már úgy ügyelnie, mint Wiedermannnak éppen Esztergomban; hogy megszüntetve megőrizhessen valamit abból, ami számára a nagyapai-apai ház pietizmusa volt.⁷

Wiedermann is érzékelte a kor valláslélektani, vallástudományi értelemben vett problematikáját, de a maga módján, a maga tehetsége és világlátása, egyéni kvalitásai és helyzete szerint tette és válaszolta meg azokat, tehát a saját korlátai és lehetőségei között. A kor általa is jól ismert vallástudományi eredményeinek ismeretében és kérdésfeltevései kapcsán, a kanti idézetben már jelzett racionalizmus és empirizmus értelmében is valamiféle középutat keres. A *vallási jelenség* vonatkozásában az értelemben és az észbe vetett hite az érzelem-élmény-tapasztalat fényének jogosságát sem tagadja. Wiedermann Károly a hit megalapozásának értelmi és érzelmi aspektusainak scyllái és charybdiszei között jobbára egészen tiszteletre méltó módon evez. A két megközelítésmód ütközése éppen könyve megírásának, a modernizmus vitája idejében váltak egyházi vonatkozásban is addig soha nem látott módon relevánssá. Egy hasonlaltal élve, Wiedermann úgy vélte, hogy mind az értelem fénye, mind a vallási érzelem reflektora, a maga módján és helyén, a maga fényének erejével, a másikat kiegészítve és erősítve pásztázhatja és értelmezheti a hagyományos vallási óceán egyre jobban sötétedő vizeit. Úgy érvelt, hogy ezek a fények, még a hittételek vonatkozásában is jelentőséggel bírnak.

A racionalizmus és empirizmus dilemmái, és Immanuel Kant mérföldkőszerű rendszerének említése után tekintsünk majd (messze a teljesség igénye nélkül, egészen röviden) Wiedermann korára, a 19–20. század fordulóján élő teológus számára veszélyesnek látszó néhány elméleti rendszerre, *sziklafalra*. Mielőtt azonban ezt megtennénk, előbb a valláslélektan fogalmi definiálására teszünk kísérletet.

Valláslélektan

Ahhoz tehát, hogy a továbbiakban megvizsgálhassuk, mennyiben és milyen értelemben tekinthető Wiedermann Károly írása valláslélektannak, a valláslélektan tárgyának meghatározására kell kísérletet tennünk. Ebben alapvetően dr. Szenes Márta doktori értekezésére (Szenes, 2011) és Susanne Heine valláslélektanára (Heine, 2005) támaszkodok.

A valláslélektant úgy határozhatjuk meg, mint a vallástudomány rész tudományát, mely az elsődleges értelemben vett vallástudománytól független és önálló, de azzal és annak egyéb társtudományaival együttműködik. A valláslélektan tapasztalati tudomány. Tárgyát tekintve vallásos, jellegét tekintve viszont nem. Tárgya a vallásos tapasztalat, magatartás és kifejezésforma. Eszköztára megegyezik az álta-

⁶ James még kölcsön is adta/adhatta a katedrát, ha neki éppen utazni vágyott kedve.

⁷ James nagyapai-apai házának pietizmusára gondolok.

lános értelemben vett pszichológiával, és tekinthető a pszichológia részterületének. Vergote fenomenológiai alapon határozza meg a valláslélektan semlegességét (Vergote, 2001), vagyis az igazság kérdését nem boncolgatja; a tapasztalatokat, mint tapasztalatokat evidenciának veszi. A valóságosság kérdése figyelmen kívül marad, így Isten léte zárójelbe kerül. Vergote elutasítja, hogy a pszichológia abszolút megfigyelő. Szerinte nem tudhatjuk, hogy a pszichológiai megismerés mindent megragad-e, van-e lehetősége egyáltalán mindent megragadni, van-e lehetősége arra, hogy megállapítsa, hogy a vallás esetleg pusztán epifenomén. Ezzel a túlzó pszichologizmustól próbálja elzárni a valláslélektant, de természetesen itt is, mint minden rendszerező és általános összefüggéseket kereső tudomány esetében, bármilyen óvintézkedés esetén fennáll a túlzott redukció veszélye.

A pszichológus ebben az értelemben nem tudja megragadni a transzcendenst, mert erre az ismert empirikus módszerek alkalmatlanok. Amire lehetősége van, az Istenhez való emberi viszonyulás megragadása. Annak a megragadása, hogy miként lép kapcsolatba az ember mindazzal, amit abszolútnak tekint. A vallásos jelenségeket tehát emberi összefüggésekben vizsgálja. Célja ezzel a jelenségek tartalmának, értelmének megragadása, pontosabban az emberi jelentés, a relatív igazság feltárása. Tehát egyértelmű, hogy hittételek igazságtartalmával a valláslélektannak nem dolga foglalkozni.

A vallás mibenlétének meghatározása a valláslélektan területén természetesen éppúgy problematikus, mint általában a vallástudomány egészében. A vallást szinte minden kutató a saját beállítottsága szerint határozza meg. A valláslélektan a vallásos tények tudománya, a konkrét emberé és az ő válaszáé arra, amit isteni megnyilvánulásnak tart. Ilyen módon a valláslélektan elvileg elkülönül a teológiától, mert a vallásos aktust nem a kinyilatkoztatás alapján ítéli meg, hanem a vallásos választ vizsgálja a kultúrában; továbbá nem vallásfilozófia, mert nem ad olyan átfogó magyarázatot, mely a vallásos cselekvés lehetőségeire fényt vetne.

A következőkben röviden áttekintem a valláslélektan kialakulását, főbb területeit, illetve néhány olyan nagy hatású pszichológiai elméletet a vallásról, mely ma is eleven ható erő a vallásról való pszichológiai gondolkodásban. A valláslélektan kialakulásának történetét Benkő (Benkő, 2001) három szakaszra osztja.

1. A valláslélektan első szakasza

A valláslélektan első szakaszát elsősorban W. Wundt, W. James és S. Freud munkássága határozta meg. Róluk alább még részletesebben fogok írni. K. Girgensohn a vallás lényegét egy olyan, differenciálatlan érzelmi állapotban jelölte meg, mely egyben gondolatokkal és énfunkciókkal is alapvető kapcsolatban van. (Girgensohn, 1921)

W. James a vallást az élmény oldaláról ragadta meg. A vallás, illetve vallások tanulmányozása során nem a primitív népek vallásosságából indult ki, hanem misz-

tikusok és nagy lelki írók műveiből. A vallás legfontosabb mozzanataként a megterést jelölte meg. Szerinte a pszichológia ennek az emberi oldalát tudja vizsgálni. Nézete szerint ebben az élményben minden lelki képességnek szerepe van, de mindenképpen érzelmi hangsúlyúnak tekintendő (Vergote, 2001). Nála a vallásos élmény természetéből fakadóan irracionális, de ettől még nem patolgikus. James Junga is nagy hatása gyakorolt.

Az első szakasz harmadik nagy személyisége S. Freud, akinek a vallásról alkotott elméleteit később külön és részletesebben is tárgyalni fogom. Elgondolásaiból kinövő pszichoanalízis az ő munkássága alatt a vallás tekintetében lépésről lépésre valláskritikává vált.

2. A valláslélektan második szakasza

A valláslélektan kialakulásának második szakasza Benkő szerint a 20. század harmincas éveinek végétől a kognitív forradalomig helyezhető el. Ekkor a pszichológiát általában a vallás iránt korábban megnyilvánuló élénk érdeklődés csökkenése jellemezte. Az elméleteket leginkább a behaviorista nézetek és a marxista irányzatok uralták, jellemző a pszichoanalízis erős hatása. A pszichológusok jó része határozottan vallásellenesnek állította magát, s az egyházak a pszichológiától egyre inkább elzárkóztak. Mindemellert az időszaknak voltak fontos pozitív fejleményei is a valláslélektan területén.

Különösen jelentős ekkor C. G. Jung munkássága. Jung a vallást a tapasztalat és az élmény oldaláról közelítette meg, és ebben erősen támaszkodott R. Otto munkásságára, kiváltképp a *numinozitás* fogalmára. Elgondolásaiban a vallás és a numinozitás nem válik szét, így minden vallásos lehet, ami képes ezt az érzést kiváltani, vagyis egy nagyon tág vallás meghatározás jellemzi. Bár jól ismerte a természettudományos módszereket, sokszor önálló logikát követ, ahol a szigorú értelemben vett tudományosság kritériumainak nem mindig felel meg (Benkő, 1979, 64–77.).

Allport munkásságából kiindulva, a vallásosság lényegét szintén az érzelmekben ragadta meg. Szerinte a vallásos érzelem „*olyan átfogó magatartás, amelynek fő feladata az egyént értelmes módon kapcsolni a Létező teljességhez*” (Allport, 2000, 323.). A vallást a személyiség legmagasabb szintű kifejezésformájának tartotta.

Freud után következő tanítványok egy része kevésbé tartotta fontosnak az ösztöntant, helyette a tárgykapcsolatokkal és az énfunkciókkal kezdtek foglalkozni. Így alakultak ki a tárgykapcsolat-elméletek és az énpeszichológiák, melyek a vallással szemben kevésbé kritikus álláspontot foglaltak el, mint Freud. A vallással különösen sokat foglalkozó analitikusok közül megemlíthetjük Donald Winnicott, Anna-Maria Rizzuto, Eric Erikson és Heinz Kohut nevét. Ebben az időszakban jelent meg a szociálpszichológiai és az egzisztencialista, fenomenológiai irányú valláslélektan is. Ezek a valláslélektan jelentős területeivé nőttek ki magukat.

3. A valláslélektan harmadik szakasza

A valláslélektan harmadik szakasza napjainkig tart. A hatvanas évek végén beálló fordulat hatására, a behaviorista személet mellett nagy erővel jelenik meg a kognitív nézőpont és a humanisztikus pszichológia. Az egzisztencializmus és a keleti kultúrák egyre nagyobb hatása ismét komoly érdeklődést ébreszt a vallások és a spiritualizmus iránt. A pszichológiában ennek egyik nyoma a transzperszonális irányzat.

Nézzünk azonban Wiedermann korából néhány olyan az ismeretelméletet és a vallástudományt, valláslélektant szinte határterületként fedő elméleti rendszert, melyek tudománytörténeti értelemben és hatásukat tekintve is meghatározóakká lettek.

Ernst Mach, Wilhelm Wundt, William James

Ernst Mach (1838–1916) ismeretelmélete

Ernst Mach a lélektani vizsgálódásokra – különösen is a kísérleti lélektanra, de a valláslélektani vizsgálódásokra is – meghatározóan az *érzetekre* építő ismeretelméletével (eredetileg fizikus volt) hatott. Pléh Csaba a következőképpen ír Machról:

„Mach számára a tudomány egysége az élmény egységén alapult, azon a tényen, hogy minden tudomány, (beleértve a fizikát és a pszichológiát) kiindulópontja a semleges értelemben vett tapasztalás. (...) Mach ismeretelmélete *Az érzetek elemzése (1886)* című (...) kezdetben nem sok port kavart, de a századfordulón hirtelen időszerűvé vált, nem is annyira az elementarizmus, mint a dekonstruált én felfogás révén. Több kiadása is megjelent, és Mach számára ez biztosította a filozófiai hírnevet. (...) Ez a 300 lapos könyv mutatja meg Machnak azt a három vonását, melyeket sok évtized múlva az alábbi módon rendszerez Leszek Kolakowski.

Különösen megleptek Machnál a következő tulajdonságok:

1. A szubjektum filozófiai lerombolása.
2. A megismerési működések biológiai és gyakorlatias felfogása, az intellektuális viselkedés pusztán szervi szükségletekre visszavezetése és a transzcendentális értelemben felfogott 'igazságról' történő lemondás.
3. Vágy arra, hogy visszajussunk a legősibb konkrét adathoz, a világnak egy olyan 'naturalista' felfogásához, melyet nem metafizikai fikciók közvetítenek.” (Kolakowski, 1968, 155.)

Mach tiltakozott az ellen, hogy filozófiája lenne. Mindent, amit mond, hirdeti megejtő álmai vitással, a fizikus nézete. Mach következetesen végigvitte az a Wundtnál is meglévő tendenciát, hogy minden tudomány egyetlen nyersanyagból az érzetektől indul ki.” (Pléh, 2010, 287.)

Wiedermann, amikor ugyan elsőként a hit racionalitását védendő a tapasztalat, az érzetek prioritása ellen szól, akkor akarva-akaratlanul a Mach-i értelemben vett én dekonstruálódása, a szubjektum lerombolása ellen is szót emel. Mach érzetekre építő okoskodása is a hit racionalitása alól húzza ki a talajt. A hagyományos teológia nyelvén: a skolasztika (és újskolasztika) Tamásra és Anzelmre – az okság elvére is támaszkodó – *ész érvei* alól. Így van ez akkor is, ha Wiedermann Ernst Mach nevét könyvében egyszer sem említi, és ha annak hatása is talán csak közvetve érhetette el.

Mi rejtőzik Kolakowski megdöbbenéseinek, és egyben Wiedermann ellenreakcióinak, érveléseinek mélyén? Pléh Csaba szavaival: „a pozitivista filozófia is szilárd bizonyosságot keresve, de ugyanakkor egy szubjektivista ismeretelméletnél megmaradva, a bizonyosság mozzanataként a pusztá, még interpretálatlan élményhez jut el” (Pléh, 2010, 288.). A korábbi bizonyosságok porrá váltak, és kiváltották az ellenreakciókat, a kritikákat is, így Wiedermannét is.

Wilhelm Wundt (1832–1920)

Wundt kísérletek útján akart a pszichikai folyamatokhoz közel kerülni, mert a természettudományok is kísérleti úton lettek nagykorúak. De lehet-e az önmagukban láthatatlan lelki folyamatokat mérni? Válasza az, hogy mivel a lelki folyamatok fizikai reakciókat váltanak ki, mérhetők, ellenőrizhetők. Megszorításként viszont jelezte, hogy az értelmi és akarati tevékenységeknek nincs meghatározó fiziológiai kifejezőjük. Ugyanez a helyzet véleménye szerint a közösséget jellemző pszichológiai jelenségek esetében is. Ezeken a területeken szerinte az összehasonlító módszert kell használni. Ilyen módon próbálta értelmezni a nyelvet, a mítoszokat, a szokásokat. Véleménye az, hogy a vallás a mítoszok körébe tartozik. Nem az egyén lélektanát, hanem a közösséget tükrözi. Mágikus cselekedetek, szimbólumok a közösségben születnek. Amikor az egyéni szükségletekhez alkalmazkodó szimbólumok elvont szinten lassan kiépülnek, a vallás maga az érzelmre húzódik vissza, és külső kultusz nélkül is fenn képes maradni. Nézete szerint – ez kapcsolható Schleiermacher és akár Mach rendszeréhez is – a mítosznál és a vallásnál az érzelem a döntő.⁸ Wundt fejtegetései pszichológiai, és nem néprajzi vagy filozófiai jellegűek. Nem akar a vallás, a nyelv vagy az erkölcsök vonatkozásában jellemzést adni, sem értékítéletet mondani, hanem lelki kifejlődésük módjának leírására törekszik. Wundt befolyása maradandó lett, bár elgondolását a pszichológusok közül kevesen követték a valláskutatás terén, állásfoglalása többek között Freudon keresztül irányzatok megteremtéséhez vezetett. A vallásnak az érzelmekből történő eredeztetése ugyanakkor Wiedermann művének, és az antimodernista egyházi tendenciának központi kritikai tétele.

⁸ A nyelvnél a képzeteket, a szokásoknál az akaratot tételezi.

William James (1842–1910)

James alapvetően a *Varieties of Religious Experiences* (James, 1902)⁹ című művében foglalkozott valláslélektannal. A misztikusok, a nagy lelki írók közléseiből indult alapvetően ki, valamint imádságokból, szent könyvek értelmezéséből. Véleménye szerinte – személyes élettörténetéből következően is – a vallásosság legfontosabb mozzanata a megtérés.¹⁰ A megtérés kapcsán James szerint az ember érzi, hogy rosszul cselekedett, de észreveszi azt is, hogy valami több is (*more*) működik felsőbb énjében. S ez a több szerinte ugyanaz, mint aki egyébként is tevékeny rajta kívül a kozmoszban, és akivel az ember kapcsolatba is léphet. A pszichológus nézete szerint ennek a viszonynak az emberi oldalát kutatja; tehát azt, hogy miképpen mutatkozik meg mindez az egyes személyeknél, illetve a csoportoknál, betegek és egészségesek esetében. Úgy tartotta, hogy bár a vallásos élményt irracionális elemek jellemzik, nem patológikus tünet; valamint nem egyetlen tényezőtől függ (például egy ösztöntől), hanem minden lelki képesség szerepet játszik benne, elsősorban az érzelmek.

Legfőképpen tehát az érzelmeken keresztül mintegy a tudatalattiból éri el az embert az, amit vallásos tapasztalatnak lehet nevezni. Az érzelmeknek tulajdonított vallási jelentőség és a tudatalatti James-i értelmezése kapcsán Wiedermann a dolgozatot tárgyát képező könyvében az elméletet kritika tárgyává teszi. Befolyása főleg az amerikai valláspszichológusoknál, például Allportnál is tetten érhető, de hatással bírt Jungra is. A modernista pápai megnyilatkozásokban szereplő *érzelemvallás* kifejezés mögött kimondatlanul is felsejlik William James a 19–20. század fordulójának környékén nagy visszhangot keltő, iskolateremtő valláslélektani elgondolása is.

Sigmund Freud (1856–1939)

Bár Freud neve nem jelenik meg Wiedermann valláslélektanában, aligha feltételezhető, hogy a kor szellemtörténeti jelentőségeit érzékelő teológus, lélektan iránt érdeklődő dogmatika tanár ne tudott volna róla, ne olvasta volna legalább egynemely művét. Annál is inkább így kellett legyen, mert Wiedermann 1895-ben kerül Bécsbe, Freud már 1884-ben írt a *kokainról*, 1885-ben tanulmányokat közölt közösen Josef Breuerrel a *hisztériáról*, 1898-ban jelent meg *A szexualitás a neurózisok kóroktanában*, az *Álomfejtés* 1900-ban, *Az álmokról* 1901-ben, *A mindennapi élet pszichopatológiája* szintén 1901-ben, *A pszichoterápiáról* 1905-ben, 1905-ben *A vicc viszonya a tudattalanhoz*, a *Három értekezés a szexualitás elméletéről* és az *Egy hisztéria analízis története*, 1907-ben az *A téboly és az álmok W. Jensen*

⁹ Magyarul: A vallási élmény sokfélesége.

¹⁰ Wiedermann könyvében, mint ahogy azt látni fogjuk, reflektál is a James-i megtérés gondolatára.

„*Gradivá*”-jában, 1908-ban *A gyermekek szexuális elméleteiről* stb.¹¹ Igaz, a kifejezetten valláslélektani *Totem és Tabu* (Totem und Tabu) viszont csak Wiedermann művének 1911-es megjelenését követően, 1913-ban jelent meg (Freud, 1913). További valláslélektani vonatkozású alapművei, az *Egy illúzió jövője* majd 1927-ben (Freud, 1991), és a *Mózes, az ember és az egyistenhit* pedig 1939-ben látott napvilágot (Freud, 1987).

Ez mindenesetre magyarázatul szolgál arra, hogy Wiedermann valláslélektani érdeklődésének és kritikájának középpontjában nem Freud, hanem legalapvetőbben James állt. Ugyanakkor könyvének az utolsó fejezetében a tudatalattiról is írt, de itt is James hatása látszik mindenesetre az elsődlegesnek. Meg kell jegyezni azt is, hogy a tudatalatti tematika sokkal inkább ismertebb volt már Freud előtt is annál, semhogy csak az ő nevével lenne kapcsolatba hozható.¹² Ugyanakkor hathatott Wiedermannra akár az is, amit Freud Breuerral közösen 1895-ben a hisztériáról írt (Breuer és Freud, 1895). Az érdekesség, de még inkább a pontosság kedvéért itt meg kell jegyezni azt, hogy a hisztéria jelensége, annak lelkipásztori kezelésének lehetősége és módja már Freud előtt évtizedekkel tárgya volt osztrák-magyar területen a pasztorális irodalomnak, az úgynevezett *theologia pastoralis*nak.¹³ Egyébként pedig: „Sok vita folyik napjainkban arról, hogy a freudi elmélet és a pszichoanalízis egész építménye mennyire tekinthető egyetlen ember felfedezésének, zseniális intuíciójának, vagy éppen ellenkezőleg, olyan felismerések sorozatának, amelyek mind valamiképpen benne voltak a kor levegőjében, csak éppen ki kellett mondani őket.” (Freud, Freud és Grubrich-Simitis, 2003, 19.) – vallják a jelzett műben Sigmund Freud testvérei is.

Azonban, hogy még inkább értsük azt a nem vallási narratívát, ami Wiedermann könyvének írásakor körbevette, szükségesnek látom, hogy Susanne Heine valláslélektan könyve (Heine, 2005) nyomvonalán Freud valláselméletét is röviden bemutassam, hisz a pszichoanalízis elméletének és gyakorlatának megalapítója kemény szavú valláskritikus is volt. Jóllehet Wiedermann Freud valláskonceptcióját könyve megírásakor még nem ismerhette, a freudi vallásértelmezés immanentizmusa miatt áll éles ellentétben Wiedermann érvelésével. Az immanentizmus – ha nem is szigorúan Freud értelemben – visszatérő bírált fogalma mind a modernizmus ellenes pápai köriratoknak, mind Wiedermann valláslélektan könyvének.

Ahogy Freud azt mindig is hangsúlyozta, a kultúra fejlődésének tiltásokra, és törvényekre van szüksége, és a legrégebbi tiltások számára pedig az incesztusra, a

11 Freud bibliográfiáját lásd Erős, 2003, 850–853., valamint Freud magyarul megjelent munkáinak pontos bibliográfiai adatait lásd még: <http://www.mtapi.hu/thalassa/bibliogr/freud-hu.html> (Letöltés ideje: 2014. április 20.)

12 Erre Wiedermann könyvének ötödik fejezetének bemutatásakor fogok kitérni.

13 1894-ben Győrben jelent meg 1209 oldalon, már magyarul a *Lelkipásztorokodástan kézikönyve*, mely akkor már a negyedik magyar kiadás volt, és hét német kiadása előzte meg, szerzője a német bencés, Schütz Ignác. A könyv külön fejezetben foglalkozott a „méhkóros (hystericus) betegekkel való bánásmóddal”. (Schütz, 1894)

kannibalizmusra és gyilkosságra vonatkoznak, ám ezzel a dolog még nem ér véget: „Végtelen sok kultúrlény, aki a gyilkosságtól és az incestustól visszariad, nem mond le a kapzsiságról, az agresszió és a szexualitás élvezetéről, nem hagyja abba, hogy a másíknak hazugságokkal, csalással, rágalmazással ártson, abban az esetben, ha közben ő büntetlen maradhat, és ez nyilván ugyanígy volt sok kulturális korszakon keresztül is” (Heine, 2005. 162.)

A kultúra okozta nélkülözéseknek és annak köszönhetően, amit emberek a kultúra tökéletlenségeiből következően az együttélés során egymás szenvedésére tesznek, az élet nehezen elviselhető. Mindezekhez számítandók még a legyőzhetetlen természet és sors okozta károsodások is, melyek az ember önbecsülését súlyosan fenyegetik és kiegyenlítésükre a vallás felé irányítják. Freud számára az ember egy olyan gyermek marad, aki elsőként azokkal a hatalmas szülőkkel áll szemben, akik egyszerre félelmet keltők és oltalmazók is, ami különösen is az apára igaz. De észreveszi a felnőtt is, hogy oly sok fenyegetésnek van kitéve, melyek fölött nincs hatalma, amiért az apa képére teremt isteneket, „akiktől fél, akiket megnyerni igyekszik, és akiknek mégiscsak védelmébe ajánlja magát” (Heine, 2005, 162.).

Igen sok helyen nyomatékkal írt Freud azokról a kínokról, csalódásokról, és megoldhatatlan feladatokról melyeket az élet hoz magával, és hogy milyen nehéz ezeknek a terheknek a hordozása. Megértő a vigasz utáni vággyal kapcsolatosan, amelynek az a feladata, hogy elvegye az élet okozta borzalmakat vagy csökkentse azokat. Számára három ilyen lehetőség van: erős (figyelem) elterelés, melyek révén a szenvedés kevésbé számít; helyettesítő kielégülések, amelyek csökkentik a szenvedést; kábítószeres melyek érzéketlenné tesznek. Így számára a művészet „enyhe narkózis” és a vallás egy pszichikailag különösen is hatékony illúzió, mert az emberiség „legrégebbi, legerősebb, legsürgetőbb vágyainak” beteljesítése: „Erejeinek titka”, szinte szó szerint ugyanúgy, mint Feuerbachnál, „ígéreteinek ereje” (Heine, 2005, 163.)

Freud valláshoz való viszonya ambivalens: egyrészt méltatja követelményei révén az emberi kultúra fejlődésében betöltött szerepét, amennyiben az önző és szociálisan káros ösztöntörekvések kieléséről való lemondást szorgalmazta. Ha illúzió is a vallás, nem vitatta, hogy hatékony eszköz a szenvedések csökkentésében, amelyek az életet oly sokszor elviselhetlenné teszik. Ezért aztán elképzelt kritikusaiknak bevezette „az illúzió jövője” kifejezést. Úgy vélte, még akkor is, ha bizonyítani lehetne, hogy a „vallás nem igaz, el kellene hallgatni és úgy kellene tenni, ahogy a 'mintha' filozófia követeli. Mindenki megőrzése érdekében.” (Heine, 2005, 163.) Másik oldalról megcáfolta kritikusaik, és a vallást a lelkiismeret, a felettes én túlságos szerepeltetése miatt túlhaladottnak látta, legutolsó írásaiban is kitarított korai diagnózisánál, miszerint a vallás kényszerneurózis.¹⁴ Freud mindenesetre az intel-

14 Itt jegyzem meg, hogy Wiedermann könyvében többször is érvelt az ellen, hogy a vallás nem beteges jelenség, kritikus megjegyzéseket tett arra vonatkozóan, hogy igen sokszor beteg személyek esetében vizsgálják a vallást.

lektusba vetette bizalmát, ami – minél tovább tart a tudományos munka, annál inkább – a tapasztalás szintjére hozhat valamit abból a realitásból, hogy az emberek a hatalmukat majd megnövelhetik, és hogy akkor már nem kell annyira kiszolgáltatva érezniük magukat. Mert minél inkább képesek lesznek a külvilágból szert tenni „reális kielégülésre”, annál kevésbé lesznek kiszolgáltatva a vallásnak.

Freud számára a lelki egészség döntő kritériuma a valósággal való kielégítő kapcsolat, ami azt az önmagunkhoz való bizalmat jelenti, hogy képesek vagyunk a valóságot önmagunk vágyai szerint alakítani, ezáltal elviselhetőbbé tenni, ahelyett, hogy a vágyakat illúziókkal egészítsenék ki. Megfelelni látszik ez annak a korszellemnek, abba a nagy ígértetbe vetett hitnek, amit a még fiatal természettudományok keltettek.

„Sokszor kell hangsúlyozzuk, mégpedig joggal, hogy mennyire gyenge az emberi intellektus az ösztönélettel szemben. Azonban mégis van valami különös ebben a gyengeségben. Az értelem hangja gyenge, de nem nyugszik, amíg meghallgatásra nem talál. (...) Ez azon kevés pontok egyike, amikor az emberiség jövője vonatkozásban optimisták lehetünk. (...) hosszú távon az értelemnek és a tapasztalatnak semmi nem állhat ellen, és a vallás szembenállása mindkettővel túlságosan is kézzelfogható” (Heine, 2005, 163–164.).

Ugyanakkor Freud belátta, hogy nehéz kikerülni az illúziókat, és nem zárta ki, hogy az intellektussal kapcsolatos remények, maguk is illuzórikusak. A vallást nem örültséggel vádolta, hanem csak illúzióval, mert a jogos, a legmélyebb vágyakra vonatkozik. Pszichiátriai értelemben sem tartotta a vallási illúziót téves eszméknek, még akkor sem, ha közelítenek hozzá, mert szabályozzák a valósággal való viszonyunkat.

Ami kritikáját a leginkább kiváltották, azok a vallás konkrét kifejeződési formái voltak. Még ha illúziók is a remények, mégse kellene büntetni azt, aki nem osztja őket. Úgy tartotta, hogy a kritika nélkül elfogadott tételek révén az emberi gondolkodó képesség gátlás alá kerül, és ez az, ami neurotizál. Freudot ösztönelmélete kapcsán sokszor félreértették. Igazából az embert az elfojtás alól akarta felszabadítani, hogy azután rájöhhessen, milyen játékot is játszanak vele a szükségletek, amelyeket elfojtva sem lehet megsemmisíteni. Úgy vélte, ha az ösztönök nincsenek sem elfojtva, sem kiélve, hanem a lelkiismeret és az értelem irányítása alatt állnak, ebben ez esetben a vitalitás tartalékait jelenthetik. Susanne Heine némi iróniával jegyzi meg, hogy „az ösztönelmélet ,apostola’ az ösztönkésztetések megregulázására nem ismer más eszközt, csak az intelligenciát” (Heine, 2005, 165.).

Freud vallással szembeni fő érve nem az, hogy az ösztönök kiélése ellen parancsokat fogalmaz meg, hanem hogy mindezt túlhangsúlyozza, és hogy az ez által okozott ellenállásra gondolkodási tilalmakkal válaszol. Ezzel a vallás – értelmezése szerint – attól az egyetlen eszköztől fosztja meg az embert, ami az egyébként cseppet sem könnyen kezelhető valósággal kapcsolatosan a rendelkezésére áll, és amelynek használata önbecsülését is növelhetné.

Freud úgy vélte, hogy a sorsot, mellyel szemben tehetetlenek vagyunk, megadással kell elviselnünk, mert „egy a holdon lévő nagybirtoknak a kivétítése, melynek terményeit még soha senki nem élvezte, nem alternatíva” (Heine, 2005, 166.). Mivel a vallás az Isten megfejthetetlen akaratára való ráhagyatkozást ajánlja, úgy vélte, hogy ezt a kerülőutat megspórolhatnánk magunknak.

A lélektan kezdetei Magyarországon

Ranschburg Pál¹⁵ lélektan-története¹⁶

Wiedermann Károly esztergomi dogmatikatanár helyzetének kontrasztosságát és látásmódját akkor érzékelhetjük jól, ha röviden egy pillantást vetünk a korabeli magyar lélektani erővonalakra, arra a korra, amikor művét írni kezdte. Pléh Csaba a magyar lélektan kezdeteinek, és Wundtnak a kezdeteket illető döntő hatása vonatkozásában így ír:

„...Wundt szellemi hatásából és a korai kísérleti pszichológia megszületése feletti lelkesedésből a magyar pszichológia sem maradt ki. Kezdetben mind pozitív értelemben, mind az elhatárolódásokat illetően Wundt a fő vonatkoztatási pont. Hamarosan kiegészül azonban a hatás más vonatkoztatási pontokkal is. A vallási felhangú pszichológia eleinte fanyalogva, Wundt pozitívizmusát és az idealizmus hiányát bírálva fogadja a kísérleti pszichológia programját. Ilyen például Kozáry Gyula 1898-ban írt dolgozata. Később azonban a felvilágosult újkatolikus szemlélet helyet adott a kísérleti pszichológiának is. Wundt és az egész német kísérleti pszichológiai szemlélet első részletes ismertetője a piarista Kornis Gyula (1885–1958). 1911-ben megjelent *Okság és törvényszerűség a pszichológiában* című műve a pozitivistá szellem elleni harchoz keres támpontot Wundtnál: számára a wundti pszichológiai törvény fogalma a kor sok törekvéseinek egyike a mechanikus okság meghaladására. (...) Részletes pszichológiája az 1917–19 között meg-

15 Ranschburg Pál (1870–1945) a magyar lélektanra vonatkozó alapozó jelentőségű gazdag életművét csak érintjük. Győrben született, a győri bencéseknel érettségizett, majd orvosnak tanult. Tanulmányait Lipcsében egészítette ki, ahol Wilhelm Wundt tanítványa volt. Nemzetközi híru elme- és ideggyógyász, kísérleti pszichológus, gyermekgyógyász, egyetemi tanár, a kísérleti pszichológia és a gyógypedagógiai pszichológia megeremtője. A budapesti Pszichiátriai Klinika mellett kísérleti pszichológiai laboratóriumot létesített 1899-ben, megszervezte annak jogutódját, a Gyógypedagógiai és Pszichológiai Magyar Királyi Laboratóriumot. 1906-ban egyetemi tanár. 1924-től az egészségügy királyi főtanácsosa. Amikor a laboratórium vezetésétől megvált, annak tudományos felügyelője maradt, mindezek mellett a Gyógypedagógiai Tanítóképző előadó tanára. Tanfolyamok, konferenciák, kongresszusok előadója volt orvosi, pszichológiai, pedagógiai témakörökben. 1928-ban megalapította a Magyar Pszichológiai Társaságot. 1930-as években a Magyarországon is elötörő antiszemitizmus egész gyógyító tevékenységét visszavetette.

16 A Ranschburg művében szereplő szerzőket és műveiket az eredeti írásmód szerint közlöm.

jelent *A lelki élet*, három kötetben, 1350 lapon adja egészen részletesen ismertetését az új pszichológiának. Ekkorra Kornis persze már az új megfontolásokat is figyelembe veszi. Wundt egy tágabb keretben kap helyet, a módszertani és történeti fejezetekben a szellemtudományi iránnyal, Brentanóval és a würzburgi iskolával összevetve jelenik meg nála” (Pléh, 2010, 276–277.).

Ha a magyar vallási felhangú pszichológia kezdetben fanyalogva is fogadta a kísérleti pszichológiát, az hamarosan mégis utat tört magának. Magyarországon Ranschburg Pál hozta létre, jellemzően nem a bölcsészkaron, hanem a budapesti orvoskaron a pszichiátriai klinika mellett – 1899-ben az első pszichológiai laboratóriumot. Hogy törekvései nehézségekkel jártak, ez az alábbiakból is látható:

„Amint Torda Ágnes (1995) beszámol róla (...) az első pszichológiai laboratórium valódi, nem a legendáriumba tartozó története, valamint kialakítójának sorsa az orvoskaron számos nehézséggel jellemezhető. Nemigen látták szívesen azt a gondolatot, hogy „kísérleti pszichológia” előadásokat fog valaki tartani, s kialakít egy olyan laboratóriumot, amelynek hivatása a lélek tanulmányozása. A kari bizottságok ismételten megkérdőjelezték még a Ranschburg javasolta kurzuscímeket is. (...) Volt tehát gyanakvás és féltékenység. A kísérleti pszichológia megszületése nálunk sem volt diadalmenet. Ami Ranschburgot illeti az elhúzódo habitációs eljárás lényegében kiszorította őt az egyetemi körökből” (Pléh, 2010, 277.).

Ugyanakkor Kiss György figyelemreméltó, értékelő módon jellemzi a századelő, a 20. század első két évtizedének magyarországi pszichológiai érdeklődését:

„A magyar pszichológia bármilyen megkésetten reagált a modern társadalom kihívására, a századfordulón már létező, sőt bizonyos kérdésekben nemzetközi tényezőnek is számított. Ranschburg Pál laboratóriumának eredményei, Révész Géza kutatásai (...) nem is beszélve Nagy Lászlónak a gyermek érdeklődéséről írott munkáiról, nemcsak a hazai értelmiség olvasmányai, ismerik azokat és szerzőiket az Osztrák–Magyar Monarchia határain túl is. A kortársak a pszichológia páratlanul gyors felfelé ívelésének lehettek tanúi, hiszen a filozófiai pszichológiától, Posch Jenő kétkötetes kolosszális munkájától, Ferenczi Sándor pszichoanalízist is továbbépítő írásáig jelentek meg tanulmányok, könyvek a modern társadalomtól életre hívott új tudományterület témaköréből, ami egyértelműen e diszciplína fejlődésére utal. E lendületet a forradalmak felerősítették: Révész Géza egyetemi tanári kinevezést kapott a bölcsészkarra, az orvostudományi kar tanszéket biztosított Ferenczi Sándor vezetésével” (Kiss, 1991, 79.).

A fenti egymással is kissé vitázó vélemények azonban nem hagynak kétséget afelől, hogy a lélektan kérdései ellenállások dacára, nálunk is nagy jelentőségre tettek szert. Ugyanakkor sokáig tartott, amíg megszületett az első magyar lélektan-történeti összefoglaló. A magyar pszichológia történet első vázlatát éppen Ranschburg Pál készítette el, *A magyar lélektani törekvések* című, 1942-ben megjelent dolgozatában (Ranschburg, 1942.). A rövid, mintegy harminc oldalas tanulmány akkoriban szinte mindent megemlített, ami Magyarországon a pszichológia érdekében

vagy ürügyén addig történt. Ennek a tanulmánynak és szereplőinek bemutatásával jellemzem azt a lélektan után érdeklődő környezetet, ami életében Wiedermannt is körülvette. Ennek a környezetnek az érdeklődése tehát alapvetően a kísérleti lélektan bűvkörében élt, és az átfogó, az egész emberre vonatkozó egzisztenciális, metafizikára is utaló létkérdések kevésbé érdekelték. Erre a területre az egyházak részéről történnek majd – amint azt hamarosan látni fogjuk – reakciók. Ranschburg összefoglaló írásának tanulmányozásához azért is láttam örömmel hozzá, mert azt reméltem, hogy bármily rövid is, benne esetleg nyomára bukkanok a valláspszichológiai vonatkozású fejezeteknek is. Alapvetően nem így történt. Ranschburg a kísérleti lélektan eredményire figyelt, és a pozitivista gondolat elkötelezettje volt. Ezzel együtt is vélhető, hogy az általa említett művek tanulmányozása is szolgálhat még meglepetésekkel, ha a kísérleti lélektannál csekélyebb mértékben is, de valláslélektani, ismeretelméleti, metafizikai kérdésekre is reflektáló vonatkozásokkal.

Ranschburg szakaszolásában Magyarországon a lélektan terén 1885–1900 közötti évek az első jelentős időszak. Megállapításai szerint az 1880-as és a 90-es évek elején idehaza a „tudományos pszichológiának” (Ranschburg, 1942, 471.) nem volt saját irodalma, és Wundt-féle appercepciós lélektan, Ziehen asszociációs élettani lélektana, és a Kraepelin álta is képviselt kísérleti lélektan hullámai ekkoriban értek el hozzánk. *Pauer Imre* a wundti iskolát képviselte. *Pikler Gyula*, a jogbölcselet budapesti tanára sajátos biológiai pszichofizikát hirdetett. *Pekár Károly* 1897-ben már teljesen az újabb lélektani eredményekre támaszkodó, 672 lapnyi könyvet írt, címe *Positiv aesthetikai érzések psychophysiológiája* (Ranschburg, 1942, 471.) *Böhm Károllyal*, a kolozsvári egyetemen is tanító külföldön képzett filozófussal kapcsolatosan arról írt, hogy 1893–1911-ig megjelent, *Az ember és világa* című írásában a pszichológiát filozófiai szempontok szerint tárgyalja.¹⁷ *Lechner Károllyal* kapcsolatosan említi orvosi, pszichofizikai jellegű hallucináció kutatásait. *Moravcsik* érzéksalódásokkal és az ezzel összefüggő agykéreggel foglalkozó kutatásait, és hogy a magyar orvosi kar érdeklődése francia hatásra a többek között a nagy hisztériára, valamint a hipnózisra fókuszál. *Jendrassik Ernő* a hipnotikus transzfert és a mágneses polarizációt kutatta. *Donáth Gyula* hipnózist kutatót. *Schaffer Károly*, *Högyes Gusztáv* és *Laufenauer Károly* a párizsi Charcot befolyására idegizom túlérzékenységekkel, reflexjelenségekkel foglalkoztak (Ranschburg, 1942, 472.). *Ranschburg Pál Hajós Lajossal* francia hatásra a nagy hisztéria – testféloldali érzéketlenségek stb. (Ranschburg, 1942, 472–473.) vizsgálatával is foglalkozott. Kutatta a tudatenergia változásokat, ezzel kapcsolatosan a hisztériát, az

17 Böhm művének ilyen értelemben valószínűsíthetően lehetnek valláslélektani relevanciái, vonatkozásai, vagy azzal legalábbis érintkezési pontjai. Ranschburg szerint szubjektív-idealista gondolkodó volt, egy időben Kant filozófiája és Comte pozitívizmusa hatott rá, majd egyre inkább Fichte német filozófus követője lett. Tanárként és előadóként nagy hatással volt a kolozsvári egyetemen tanuló diákokra, így Bartók Györgyre is, aki 1910-ben és 1911-ben már valláslélektan tárgykörben is publikált.

én-tudatzavarok rejtélyét, a kvantitativ és a disztributiv gátlás elvét, a tudatszúke, a tudathatár, és a tudatmező értelmezéseit. 1900-ban publikálta az *Adatok az aggok psychofizikájához I.* majd *A Pszichofiziológiai Időmérések Methodikája* és az *Alapvető vizsgálatok elemi műveltségű fiatal egyéneken* műveit (Ranschburg, 1942, 473–474.). 1902-ben jelent meg az *Adatok az aggok psychofiziológiájához II.*, amit *Bálint Rezsővel* együtt jegyez (Ranschburg, 1942, 474.). Később Ranschburg emlékezet mérésekkel is foglalkozott. Elmeorvosok értekezletén mutatta be az emlékezet mérésre alkalmas *mnemometerét*.

Ekkoriban jelentkezett a boncélettani alapokra helyezett pszichoterápia, és ekkor kutattak az ásványi delejesség gyógyító hatásának szuggeszióan alapuló természetére vonatkozóan is. *Ranschburg Décsi Károllyal* együtt 1900-ban jelentette meg az első magyar módszeres pszichoterápiát (Ranschburg, 1942, 474.). Időmérő módszerekkel vizsgálták a magasabb agyi reakciók időtartamát, a szív, erek, a légzés működését éber, illetve elalvási, hipnotikus állapotban. A Magyar Természettudományos Társulat felszólítására Ranschburg lefordította Alfred Lehmann koppenhágai pszichofizikus *Babona és varázslat* munkáját, a spiritiszta tanok természetudományos cáfolatáról (Ranschburg, 1942, 475.). *Palágyi Menyhért*, aki eredetileg Kolozsvárott dolgozott, Ranschburg szerint Németországban a tiszta, illetve a bölcséleti lélektan terén „a vezető elmék sorába jutott” (Ranschburg, 1942, 475.). Foglalkoztatta a szellemi működés, a tudatatusok vizsgálata is.

Az 1901–1920-ig terjedő időszak Ranschburg Pál írásában a magyarországi második jelentős időszak a lélektani tudományosság terén. Ranschburg értékelése szerint ekkorra tehető a magyar tudományos gyermeklélektan ébredése. Fókuszban az elméleti és gyakorlati kérdések álltak.

Waldapfel: A gyermeki lélek megfigyelése, 1896-ban elhangzott előadása (Waldapfel, 1938), *Pethes János: Gyermekpsychologia a szülők, a tanítók és a tanítónövendékek számára* (1901), *Donner Lajos: A gyermeki szellem fejlődése gyermekpsychológiai szempontból* (Donner, 1898) – ezek a munkák még alapvetően az előző században jelentek meg, de megalapozták a 20. század gyermeklélektani érdeklődését. A második időszakban *Nagy Lászlóról* (1857–1931) mint egy „igazi eredeti, jellegzetesen magyar gondolkodóról” ír (Ranschburg, 1942, 475.). Jellemzi a „jelenségek egészének keresése” (Ranschburg, 1942, 475.). 1900-ban másokkal együtt *Nagy László* alapította meg a Magyar Gyermektanulmányi (és Ifjúságlélektani) Társaságot. „Mint a legelsőik egyike látta az érzelmek, ösztönök biopszichológiai, pedagógiai és didaktikai jelentőségét” (Ranschburg, 1942, 476.). 1905-ben megírta a *Fejezetek a gyermekrajzok lélektanából* c. művét (Nagy, 1905). *A gyermeki érdeklődés fejlődése* műve németül is megjelent. Tanulmányozta a gyermeki erkölcs fejlődését – kérdőíves módszerrel, létrehozta a Gyermektanulmányi Múzeumot. „Nagy László s vele a Székesfővárosi Pedagógiai Szeminárium általa alapított Lélektani Laboratóriuma a gyermeki egyéniség egészére volt beállítva már oly időben is, midőn ez a tudományos világban nem volt divat” (Ranschburg, 1942, 476.). Ranschburg tollából 1905-ben, majd változtatásokkal 1908-ban jele-

nik meg *A gyermeki Elme ép és rendellenes működése, egészségtana és védelme* (Ranschburg, 1905, 1908). *Sarbó Artúr A beszéd összes vonatkozásaiban, különös tekintettel a gyermekkorra* címmel ír könyvet (Sarbó, 1906). *Alexander Bernát* 1908-ban írta meg a „modern tapasztalati lélektan alapján az első magyar közérdekű lélektant” (Ranschburg, 1942, 477.), ugyanitt olvasható *Lenhossék Mihály: Bevezető, Gorka Sándor: Az ember származása és helye a természetben, Seemayer Willibald: Az ember faji sajátosságai, Ranschburg: A szellemi munka természete és a Lelki élet abnormalitásai* című tanulmányok. Hajós Lajos 1902-ben írta meg az *Általános pszichopatológia* művét (Hajós, 1902). Előadásai joghallgatók körében igen népszerűek voltak. *Kornis Gyula* a kísérleti lélektan szempontjai szerint írta meg középiskolai tankönyvét, *A pszichológia és a logika elemei* címmel (Kornis, 1911a), és pedagógusoknak használati utasításként a könyvhöz megírta az *Elemi pszichológiai kísérletek* című könyvet is. (Kornis, 1911b).

Lélektan-történeti összefoglalójában ezt követően Ranschburg a Gyógypedagógiai és pszichológiai m. kir. laboratórium államosításáról írt, majd a homogén egybeolvadás és gátlás törvényéről, és a tévedések törvényszerűségeivel kapcsolatos kutatásokról. 1901. november 24-én részt vett a Magyar Filozófiai Társaság konferenciáján és ott *A felfogásbeli tévedések törvényszerűsége* címmel tartott előadást. 1904-ben Giessenben az I. Kísérleti Pszichológiai Kongresszuson *A hasonlatosság jelentősége az elsajátításra, megtartásra és felhívásra* címmel tartott előadást. Az 1905-ös római nemzetközi kongresszuson ismertette a *szellemi munka teljesítménye képletét*. Kutatások folynak ekkoriban az ép egyén szellemi normálértékeiről, a szellemi munkateljesítmény képletéről. Ő maga 1909-ben a XVI. Nemzetközi Orvosi Kongresszuson számolt be *A normális egyén szellemi kánonja megállapításának lehetőségéről*. Hangsúlyozta ugyanott a tervezett és tervezendő vizsgálatok módszeres és egységes feldolgozását célzó nemzetközi egyezmény szükségességét (Ranschburg, 1942, 480.).

1913-ban az ő tollából jelent meg a *Pszichológiai Tanulmányok*, ezen belül: 1. *A figyelmetlenség pedagógiai pszichológiája*, 2. *Miért nem jutnak eszünkbe nevek, adatok s egyéb tudott dolgok*, 3. *A figyelem és emlékezet kísérletes vizsgálásának módszereinek részletes ismertetése*, 4. *A középiskola részletes reformjának mikéntjéről* (Ranschburg, 1913).

Írt a mnemometerrel normálisokon, idegeseken, elmebajosokon végzett tudatküszöb vizsgálatairól. Tanulmányt jelentetett meg kutatásai nyomán *A felfogásbeli tévedések törvényszerűségei* címmel (Ranschburg, 1914), és beszámol kutatásaival kapcsolatos előadásairól. Kutatta a hasonlatosság jelentőségét az elsajátításban, a megtartásban és felidézésben (Ranschburg, 1942, 478.). Beszámolt külföldi kutatóknak a számjegyekkel és betűsorokkal, a színekkel vagy mértani alakokból álló halmazokkal végzett kísérleteiről.

Utalt *Jendrassik Ernő és Kollarits Jenő* munkásságára is. E korszak „gazdag volt tisztán fiziológiás, biológias, fizikai, realista, illetve materialista-monista pszichológiai közleményekben” (Ranschburg, 1942, 481.).

Szilárd Ármin: *A deduktív lélektan alapvonalai I.* című munkája a lelki élet jelenségeit idegélettani tételekből igyekezett megérteni (Szilárd, 1902), a könyv később németül is megjelent (Szilárd, 1928). Jendrassik Ernő 1912. október 14-én a Királyi Orvos Egyesületben tartott előadást *A gondolkozásról* címmel. Pozitivisták megközelítése miatt megállapításai szakdolgozatok szempontjából is relevánsnak:

„Sem egyéb szervezetünkben, sem agyvelőnkben nincsenek más elemek, mint a szervetlen világban s mikor egész testünk alá van vetve a természet törvényeinek, képtelenség, hogy más erőket képzeljünk gondolkozásunk, cselekvésünk alapjául, mint amelyek ez egész világrendszerben uralkodnak. A percepciók a valóságnak csak szimbólumai, miként a szónak a jele az írás. Emlékképeink is valóságos energiaváltozások, aminők a mágneses fonográf lemezein vannak. Agyvelő sejtjeink ezeket átalakítják az érzéki észrebevés sajátosságos képeire, akár csak belsejtjeink az idegen fehérjét saját énként fehérjévé változtatják. Az idegelemekben is ugyanazok az energiaátalakulások mennek végbe, mint a szervetlen világban” (Jendrassik, 1912, idézi Ranschburg, 1942, 482.).

Fentiekhez hasonló nyomonon fogalmaz Kollarits Jenő (1870–1940) *Idegenség és jellem* című 1918-ban megjelent könyve is (Kollarits, 1918). Kollarits képzettségére jellemző, hogy Ranschburg közlése szerint magyar, német és francia nyelven is publikált. Pikler Gyula kapcsán a következő műveket említi: *A lelki élet fizikája* (Pikler, 1901), *Két előadás a dinamikus pszichológiáról* (Pikler, 1908), *Az eszmélet helye a természetben* (Pikler, 1910), *Érzékszervi vizsgálatok* (Pikler, 1917). Posch Jenő 1915-ben adta ki kétkötetes művét, a *Lelki jelenségeink és természete – Egy realista lélektan tervezete* (Posch, 1915). Ranschburg Pál értékelése szerint Posch munkája: „szélsőséges materialista-monista alapon készült” (Ranschburg, 1942, 483.). Materialista felfogású Farkas Geyza: *Az emberi csoportok lélektana* (Farkas, 1916), és Gergő Endre: *Materialista lélektan* (Gergő, 1925) könyve, mely utóbbi „az anyagelvűség egyedüli igazáért meggyőződésesen és keményen küzdő munka” (Ranschburg, 1942, 483.). Ranschburg tollából jelent meg a *Psychológia és természettudomány* (Ranschburg, 1928). A tanulmány a „behaviorizmus pszichológiás és antipszichológiás súlyos támadásai ellen emel szót” (Ranschburg, 1942, 483.).

Ranschburg írt a *A mennyiségek és a számolás lélektana* tárgykörben megjelent lélektani irodalomról is. Tanulmánya következő részében *A tehetségek lélektanáról* és *A magyarországi második lélektani kutató laboratóriumról* tesz említést (Ranschburg, 1942, 485.). Itt említi először Révész Gézát, vele kapcsolatban – a valláslélektani szempontból egyébként nem releváns kutatásait – és *Psychologische Analyse eines musikalisch hervorragenden Kindes* című, 1916-ban megjelent könyvét (Révész, 1916).

A lélekelemező módszerek mentén és a pszichoanalízis kapcsán Freud vezető tanítványának, Ferenczi Sándornak a *Lelki problémák a pszichoanalízis megvilágításában* (Ferenczi, 1912) című könyvét tartalmi értelemben is röviden ismerteti. Éltes Mátyás 1914-ben *A gyermeki intelligencia vizsgálata* címmel írt könyvet (Él-

tes, 1914). Említi *Kornis Gyula A lelkiélet* című a Magyar Tudományos Akadémia gondozásában megjelent három kötetes művét (Kornis, 1917, 1918, 1919), mellyel kapcsolatosan így írt:

„Az első, az érzetek világát a kísérleti pszichológia vizsgálódásainak és a szerző saját tapasztalatainak megvilágításában feltáró kötet 1917-ben jelent meg. 1918-ban követte ezt a második. 1919-ben jelent meg az érzelem, ösztön, akarat, cselekvés, én- és öntudat, test és lélek legmélyén járó s a sajátképeni lélektani főkérdéseket érdekes, vonzó s meggyőző stílusban tárgyaló 3. kötet.” (Ranschburg, 1942, 486.)

Kornis művének említésével zárom – amint vele is indítottam – a Ranschburg Pál tanulmánya szerint az 1920-ig tartó rész ismertetését. Jól látható a tendencia, hogy az alapvető kutatási irányok a lelki funkciók, tehetségek és működések *hogyanja* vonatkozásában keresnek inkább empirikus választ. A bölcseleti, teológiai értelemben is vizsgálódó lélektan érdeklődési horizontján – így Wiedermann művében is – a kérdésfeltevések háttérben viszont – természetes módon és alapvetően – a metafizikai értelemben tájékozódó *miért* kérdés is megjelenik, hiszen ez a szemlélet és kérdésfeltevés már inkább feltételezi az emberi természet teológiai értelmezhetőségét, az örökül kapott bölcseleti narratívák mentén.

Valláslélektan-történeti kutatások Magyarországon

Míg a fenti Ranschburg Pál által jelzett művek alapvetően a kísérleti lélektan tárgyköreit képviselik, tudomásom szerint csak a Wesley János Lelkészképző Főiskola Valláspszichológiai Intézete vállalta fel eddig, hogy kifejezetten kutassa a 19–20. század fordulóján, illetve a 20. század első évtizedeiben azokat a szerzőket, akik valláslélektani vonatkozásban publikáltak. Mielőtt az általuk fellelt szerzőket és írásaikat 1920-ig bezárólag megemlíteném, idézek a főiskola küldetésnyilatkozatából:

„A pszichológiai diszciplinaritás XX. sz.-i megerősödése és a tudományok családjában való rohamos emancipálódása szinte evidenciává tette – ha nem is minden, és egészen napjainkig elnyúlóan eleven vitái nélkül – a lélektani szemléletnek az egyházi életvalóságban, illetve az egyházi tudományosság régióiban való fokozatos (az utóbbi emberöltőben egyenesen páratlan dinamikájú) megerősödését. A vallásosság jelenségvilágát az újszerűnek számító lélektani paradigma és módszertan szempontjából reflektáló gondolkozás a XIX. század végén ébredező tudománya iránt szinte a kezdetektől fogva (amikor a valláslélektani gondolkodás, mint legitim vallástudományi módszer a diszciplináris elismerésről még álmodni sem merhetett), igen komoly érdeklődés nyilvánult meg a magyarországi egyházi környezetben is.

A Wesley János Lelkészképző Főiskola az MTA 2009-es Magyar Tudomány Ünnepe rendezvénysorozatának a keretében (...) konferencián emlékezett meg

Muzsnai László református lelkésze, a XX. századi egyetemes és magyar filozófiatörténet csendben alkotó tudósáról, a hazai valláslélektani tudományosság úttörő nemzedékének méltatlanul feledésre ítélt teoretikusáról. (...) A rendezvény fontos eseménye volt a Theológus és Lelkész Szak által létrehozott Wesley Valláspszichológiai Intézet (WVI) megalapításának a bejelentése.” (<http://www.wesley.hu/kuldetesnyilatkozat-10>, letöltés ideje: 2014. április 23.)

A Wesley János Lelkészképző Főiskola honlapján megjelent kutatási anyagról nem tudható, hogy mennyire teljes az a körkép, amelyet a magyar valláslélektani irodalom tekintetében bemutatnak. Ennek részletesebb kutatása nem tárgya dolgozatomnak. Jelen dolgozatban a teljesség igénye nélkül csak a főiskola által megtalált legjelentősebb szerzők és műveik közül jelzek néhányat felsorolásszerűen, elemzésükre nem térek ki.

A református *Bartók György* 1910-ben írta meg – ugyan még csak 18 oldalon, de ezzel egy esztendővel mégis megelőzve Wiedermannt –, az első magyar valláslélektani tanulmányt *Valláspszichológia* címmel (Bartók, 1910, 653–671.). Bartók György *A valláspszichológia főbb törvényei* címmel 1911-ben ismét egy rövid tanulmány-nal jelentkezett, ami az előzőhöz hasonlóan ismét a Magyar Társadalomtudományi Szemlében jelent meg (Bartók, 1911, 705–720.). A katolikusok közül a korai időkből könyv formátumban jelent meg 1915-ben a ciszter szerzetes *Czakó Ambró* műve *A vallás lélektana* (Czakó, 1915) valamint a szintén általa jegyzett *A katolikus pap-ság lélektana* című könyv 1916-ban (Czakó, 1916). A református lelkész *Imre Lajos* 1913-ban írt a gyermek vallása és a katechetika módszertanának valláslélektani alapjairól tanulmányt (Imre, 1913). A katolikus *Kerényi Károly* 1936-ban az antik vallás és a valláslélektan kapcsolatai vonatkozásában jelentetett meg tanulmányt (Kerényi, 1936), a bencés *Kühár Flóris* pedig 1926-ban valláslélektani bevezetést vázolt tanulmányában (Kühár, 1926). A református püspök *Makkai Sándor* 1914-ben jegyzett valláslélektan tárgyban tanulmányt (Makkai, 1914), 1923-ban pedig könyvet írt *A vallás lényege és értéke. Vallásfilozófiai előadások* címmel (Makkai, 1923). A szintén református *Marót Károly* 1919-ben írt valláslélektani tanulmányt (Marót, 1919), és az ugyancsak református *Muzsnai László* 1928-ban jelentkezett először valláslélektani érdeklődésű tanulmánnyal (Muzsnai, 1928). Több, a Wesley által fellelt valláslélektani érdeklődésű tanulmányt jelen dolgozatban már nem említve utolsónak az evangélikus püspököt *Vető Lajost* említem még meg, aki már 1966-ban írt *Tapasztalati valláslélektan* címmel könyvet (Vető, 1966). Utóbbit tartották sokáig az első magyar valláslélektannak, ami már a fentiekből is láthatóan tévedés volt.

A felsoroltakból mindenesetre látszik, hogy a 19–20. század fordulójához közel, és az azt követő években is a protestáns valláslélektani szerzők felülreprezentáltak voltak a katolikusokkal szemben. Valószínűsítem, hogy összefügg ez azzal a protestáns egyházakra inkább jellemző kutatói szabadsággal is, amelyet nem korlátoztak a – dolgozatomban a következőkben bemutatásra kerülő – katolikus modernista problematikák, illetőleg a katolikus egyházra a protestánsokkal szemben sokkal inkább jellemző tanítóhivatali elvárás rendszer.

Különösen is erősnek tűnik számomra – Wiedermann korában – a kolozsvári egyetem körül szerveződő egyházi értelmiség valláslélektani érdeklődése. Említendőek közülük Bartók György, aki együtt hallgatta Böhm Károly előadásait Kolozsvárott Makkai Sándorral és Ravasz Lászlóval. A protestánsok közül a továbbiakban Imre Lajos, Marót Károly, Muzsnai László, később Vető Lajos munkái, a katolikuság országos létszámbeli felülreprezentáltságát figyelembe véve, a kezdetekre vonatkozóan intenzívebb valláslélektani érdeklődést mutatnak a protestáns egyházak oldalán, még akkor is, ha alapvető művek születnek katolikus oldalon is.

A magyar valláslélektani irodalom feltárása, annak összegzése és pontosítása nyilvánvalóan további kutatásokat feltételez. Mindezek azonban már nem ennek a szakdolgozatnak a feladatai. Katolikus oldalról alapvető jelentőségű a piarista Kornis Gyula munkássága, aki Wundt és az egész német kísérleti pszichológiai szemlélet első részletes ismertetője. 1911-ben Wiedermannal egy időben írta meg *Okság és törvényszerűség a pszichológiában* című könyvét, amelyben „a pozitívizmus elleni harchoz keres támpontot Wundtnál” (Pléh, 2010, 276.)

A Wesley kutatásának teljes irodalomjegyzéke az alábbi honlapon található: <http://www.wesley.hu/magyar-szerzok-munkai-0> (Letöltés ideje: 2014. április 23.)

Wiedermann Károly

Élete

Beke Margit kutatásai szerint (Beke, 2008) Wiedermann Károly a Pozsony megyei Magyarbélén született 1875. október 14-én. Teológiát a bécsi egyetem teológiai karán tanult 1895–1898 között, mint pazmanita növendék. 1898. október 17-én, 23 évesen szentelték pappá. Ezután kiségitő Óhajon, 1899-ben káplán Bajnán. 1900-ban hitoktató Budapesten, ahol 1901-ben az V. kerületi állami gimnáziumban hittanár. 1906-ban Esztergomban a teológiai főiskolán a dogmatika tanára. Esztergomban tíz éven át tanított. Ekkor, 1911-ben írta meg, mindösszesen 83 oldalon a dolgozatom központi tárgyát képező *A vallás lélektana* (Wiedermann, 1911a) című művét. Ugyanebben az évben – korábban, a valláslélektani művet megelőzően – jelent meg egy esztergomi kiadó gondozásában *A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból* (Wiedermann, 1911b) című könyve is, sokkal hosszabb terjedelemben, 245 oldalon. Ezt az utóbbi művet részleteiben nem ismertetem, csak hivatkozásszerűen utalok rá. Ennek részben terjedelmi okai vannak, másrészt úgy vélem, hogy Wiedermann általam kiválasztott műve, az ugyanabban az évben megjelent *A vallás lélektana* is elégséges módon mutatja meg az origó pontban álló Wiedermann jellemző válaszait, továbbá ezt a művet jegyzi a szerző kifejezetten valláslélektannak. Szinte biztosra vehető, hogy az alapos teológiai felkészültségről árulkodó *A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból* sikerén felbuzdulva

írhatott, könnyen lehet olvasói biztatásra is, egy már kifejezetten valláslélektani könyvet.

Kutatásaim szerint Wiedermann tudományos munkássága legfőképpen az esztergomi tanári éveire köthető, ahol a prímási palota közelsége, a teológiai főiskolai környezet, a mindennapi tanítás penzuma és öröme egyaránt nyilvánvaló módon motiválhatta a tehetséges és ambiciózus fiatalembert, egyrészt az alaposabb tájékozódásban, de az olvasásban és az írásban is. Személyének elismertségét, tehetségét nemcsak az jelzi, hogy a bécsi Pázmáneumba küldte egyházmegyéje tanulni. Ezt mutatja az is, hogy 1908-ban egyházmegyei cenzor és a hittanárokat vizsgáztató bizottság tagja lett. 1915-ben pedig zsinati vizsgáztatónak nevezték ki. Ugyanebben az évben Budapesten a Pázmány Péter egyetem doktora lett. 1916-ban a mai Szlovákia területén a Komáromi Járásban lévő Naszvadra kapott plébánosi kinevezést. 1919–1934 között az Érsekújvári Esperes Kerület esperes helyettese, és az elemi iskolák felügyelője, ezzel párhuzamosan 1922–1924 között a nagyszombati Teológiai Főiskola tanára. Egyházi előjárói nyilvánvalóan lelkiismeretes szolgálatai és tudományos munkássága elismeréseként 1924-ben pápai kamarási címmel tüntették ki. Naszvadon maradt akkor is, amikor a falu a trianoni béke következtében Csehszlovákiához került. 1938-ban azonban a falu már ismét Magyarországhoz tartozott. 1939. július 25-én, 64 évesen lett a tekintélyes esztergomi főszékesegyházi káptalan mesterkanonokja.¹⁸ Rövid, ránk maradt életrajza szerint plébánosként hívei között is szorgalmasan lelkipásztorkodott. Utolsó éveiben már csak az íróasztalnál végzett munkáról lehet tudni. Néhány teológiai értekezése a *Religióban*, és a *Katholikus Szemlében* is megjelent. Fenti két könyvén túl több könyvet nem írt. Hosszas betegség után Esztergomban hunyt el 1949. április 29-én, életének 75., papságának 51. évében, sírja az esztergomi bazilika kriptájában található.

Wiedermann valláslélektani munkálkodását ismereteim szerint eddig csak a Szegedi Tudományegyetem Vallástudomány Tanszékén kutatták, ahol könyvének kivonatos ismertetése után, a rá vonatkozó tanulmány szerzője így fogalmaz: „Műve *A vallás lélektana* az első összefoglaló munka ezen a területen. Erénye a könyvnek a jól felépített rendszerezett fölosztás. Az apologetikus hangnem sem idegen a műtől.” (Sarnyai és Máté-Tóth, 2009, 180.). A Wesley János Lelkészképző Főiskola csak nevét és műveit említi.

A fenti inkább csak jelzésszerű életrajzi adatok kapcsán csupán Beke Margit rövid, alig egy oldalas életrajzi összefoglalójára támaszkodhattam (Beke, 2008). Ez az összefoglaló tud még egy egyházi beszédről is, melyet Szent Adalbert püspök és vértanú ünnepén 1909. április 25-én az esztergomi érseki főszékesegyházban mondott, valamint egy a *Katholikus Szemle* 24. évfolyamának 3. számában 1910-ben megjelent tanulmányáról (Beke, 2008, 810.), és Wilhelm von Keppler: *Das Problem des Leidens* című írása kapcsán ugyancsak a *Katholikus Szemlében* 1913-ban, a 27. évfolyam 10. számában megjelent tanulmányáról (Beke, 2008, 810.).

¹⁸ Egy időben már a gyóntatókanonoki tisztséget is betöltötte.

Az Esztergomi Prímási Levéltárban történt kutatásaim során a Wiedermann Károllyal kapcsolatos dosszié körülbelül 2000 oldalnyi kézzel írott oldalán élettörténeti vonatkozású anyagot nem találtam.¹⁹ Az esztergomi Wiedermann-dosszié általam átnézett anyagai alapvetően dogmatikai, dogmatörténeti, és lélektani érdeklődésűek, amelyek kutatásai módszerük, kérdésfeltevésük és válaszaik szerint is megfelelnek, egybevágnak az 1911-ben megjelent *A vallás lélektana* gondolati koncepciójával, ezért ennek a hatalmas kézzel írott anyagnak a részletes ismertetésétől itt eltekintek. Ránk maradt kéziratának esztétikai igényességről is árulkodó szép írása, az egyes tanulmányok pontosságára, átláthatóságára törekvő beosztása is arról tanúskodik, hogy szerzőjük egy nagyon összeszedett, rendszerező és céltudatos ember volt, aki nemcsak világos látásra, hanem világos fogalmazásra is törekedett. Nagyon alapos teológiai felkészültségéhez semmi kétség nem fér. A Bécsben latin nyelven tanult dogmatikát és dogmatika történetet lebilincselő tájékozottsággal ismeri és ismerteti. Erre a legjobb példa *A Hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból* című könyve, még inkább, mint a dolgozatom tárgyát képező, *A vallás lélektana*. Az esztergomi levéltári anyag is egyértelműen nagyon alapos teológiai felkészültségéről árulkodik. Ennek a külsőségeiben és szakmaiságában is impozánsan formázott, fogalmazott levéltári anyagnak az alapján is joggal vélelmezhető, hogy Wiedermann *érzelmileg is szorosán kötődött* ahhoz, amit megtanult, hogy tehetséges volt, és hogy éles eszű megismerésre törekvő fiatalemberként Bécsben is kiváló mesterekre talált.

Mindazokból a hatásokból, amelyek Wiedermant sajátos szellemisége, tudománytörténeti pozicionálódása vonatkozásában meghatározták, dolgozatomban két távolabbi és egy közelebbi élettörténeti kontextusra fogok reflektálni. Először az ún. bécsi modernizmusról jelenségére reflektálok, majd a bécsi Pázmáneum intézményének életpályájára feltétlen hatással bíró helyéről, végül az egyházi értelemben vett *modernizmusról általában*, illetve a modernizmus jelenségére adott 1907-es pápai megnyilatkozásokról, amelyek már időben is egészen közelről hatottak Wiedermannra és *A vallás lélektana* tárgyalásmódjára. Nem tárgyalom a vallásos családból való származását,²⁰ sem azt a magyar katolikus egyház fókuszában lévő közelebbi esztergomi környezetet, ahol végül is fiatalemberként nagy lendülettel írt és tanított.

19 Őriz azonban a levéltár egy közös anyagot hat dobozban az esztergomi káptalan tagjairól, amiben esetleg Wiedermannra vonatkozó személyes iratok még rejtőzhetnek. Ennek megkutatására időhiányban már nem volt lehetőségem.

20 Egy nála öt évvel idősebb pap rokona is volt (testvére is lehetett), a szintén Magyarbélben született Wiedermann János (1870–1932).

Bécs, mint életkeret és szellemtörténeti milió

Hogy jól értsük azt a *sűrűsödő kort*, és benne a már említett *origó pontot*, ami Wiedermann helyzete, Erős Ferenc segítségével jellemzem azt az időszakot, amit ő *bécsi modernizmusnak* hív, majd a Pázmány Péter által 1623-ban alapított – Wiedermann vonatkozásában is szükségszerűen én-kép formáló – Pázmáneum elitképző intézményéről írok. Wiedermann bécsi tanulóévei 1895–1898 között éppen az ún. *bécsi modernizmus* kora. Erős Ferenc így fogalmaz: „Ez a nézőpont – ti. a bécsi modernizmus (S. M. Gy.) – az ’individualitás válsága’ nyomán alakult ki, ami nem más, mint a klasszikus polgári individuum felbomlása, ’dekonstruálódása’ – olyan élethelyzetek és életérzések és kialakulása, amelyekben az egyén alapélménye a magány, a társadalomtól való elszigeteltség és elidegenedetséggel, az *identitásválság*. Részben ennek a századfordulós identitásválságnak köszönhető az az irodalmi, filozófiai, művészeti és tudományos felvirágzás, amelyet ’vidám apokalipszisnek’ vagy a Monarchia ’kísérleti műhelyének’ is szoktak nevezni. Az én eredendő magányosságának, fragmentáltságának, válságtudatának feloldására születtek meg azok a menekülési módok, amelyek azt a célt szolgálják, hogy a magányos individuum túlemelkedhessen az élet által szabott esetlegességeken és korlátokon. Ebből a századfordulós identitásválságból eredeztethető a narratív identitás ’posztmodern’ fogalma is, vagyis az az elgondolás, amely szerint az identitás nem más, mint sajátos *élettörténeti konstrukció*. Ez az én és nem én közötti viszony és ellentmondás egyéni feldolgozásából és olyan szimbolikus mátrix kialakításából áll, amely az élettörténet tényeit konzisztens módon kapcsolja össze egy ’imaginárius énnel’. (...) Nincsenek többé lényegi különbségek és azonosságok, egyértelmű kategóriák, meghatározó, biztos referenciával rendelkező szimbólumok, a ’tulajdonságok nélküli ember’ identitása egyes-egyedül a saját élettörténetében, ’narratívumában’ gyökerezik. Paul Ricouer szerint az identitás kialakulása egy narratív művelet eredménye, az ember saját történetében van elrejtve, (...) ’az énnel nincsenek tulajdonságai, minden tulajdonság a történetében létezik.’ (...) Freud – miként Mach és Nietzsche – ugyancsak szétzúzta az egyéni identitásnak azokat a kereteit, amelyeket hagyományosan az állandósághoz, a folyamatossághoz és a kohézióhoz kötnek. Freudnál tulajdonképpen nem beszélhetünk identitásról, hanem csak identifikációról, pontosabban identifikációkról. Az alany identitásának illuzórikus jellege van. A szubjektum lényege a tudattalan imágókkal való azonosulás: az apa, az anya, az ego képe, imágója kap itt különös jelentőséget.” (Erős, 2003, 23–24.).

Identitásválság, az én dekonstrukciója, a tulajdonságok nélküli ember (Mussil), mind olyan kulcsfogalmak és korjellemzők, amelyek a hagyományos narratívák szerint dekadensek, és így egyre inkább kihívást jelenthettek a bécsi teológus hallgatóknak, vagy később még inkább a katolikus és tomista gondolati-teológiai rendszereken iskolázott, de érzékelhetően mégiscsak relatív nagy olvasottsággal rendelkező, és így a kor problematikájától nem elszigetelt esztergomi, majd nagy- szombati teológiai tanárnak. Talán már Bécsben is érzékeli, mindenesetre időben is

kihúzódon, a szeme előtt szűnik meg mindaz, amit eddig megfoghatónak, biztosnak és definiálhatónak tűnt. Akár illúzió is lehet már a személy, pusztán fiziológiai történések sorozata, vagy már az se? Egészen eltűnni látszik az emberrel kapcsolatban az az *isten-képiség*, amit eddig Wiedermann – már a Biblia első lapjai alapján is – érezhetett, gondolhatott.

A teológusnak ebben a szellemtörténeti kontextusban valóban nincs más választása, mint a hagyományos antropológiákat ért csapásokra intellektuálisan becsületes²¹ válaszokkal próbálkozni. Freud szerint hármass csapás érte a hagyományos világ és emberképet. A kopernikuszi világmép, a darwini evolúciós elmélet és a pszichoanalízis rendszere rengette meg őket. Wiedermannnak és vele az intézményes kereszténységnek is tulajdonképpen ezekre a kihívásokra kellett elfogadható, respektálható módon válaszokat megfogalmazni. Felkészíthette-e a válaszokra a bécsi Pázmáneum?

Pázmáneum: elitképző

A *bécsi elitképzőbe*, a Pázmáneumba nyolc évvel Wiedermann után alig néhány évvel érkezett a későbbi egi érsek Czapik Gyula, aki 1906 és 1910 között élt az intézményben. Czapik „vette a fáradságot és emlékeit lediktálta” (Beke, 2011, 241.) Részben az ő emlékeiből idézek, hogy jobban érthetővé váljék az a környezet, ami nyilvánvalóan nagyban hatott Wiedermann gondolkodására.²² Wiedermannról az esztergomi irattári anyagban nem találtam Pázmáneumra vonatkozó személyes visszaemlékezést, az kizárólag teológiai és lélektani anyag.

Czapik a Pázmáneumra vonatkozó visszaemlékezéseit meglepetésre némi kritikával kezdi:

„A legjelentősebb hiány az előjárók tevékenységében volt. A mi előjáróink igen jó papok, derék emberek voltak, ámde inkább csak *felügyelők és nem vezetőik!* (...) A tanulásban²³ képességeink és viselkedésünk csiszolásában azonban magunkra voltunk hagyatva és egymásra utalva. Azzal senki sem tö-

21 Az „intellektuális becsületesség” kifejezés rendre visszatér Karl Rahner terminológiájában, amiről véleménye szerint a teológus sohasem feledkezhet meg. Hogy mennyire képes megfelelni ennek, az további tudományelméleti kérdés.

22 A 19. században a magyar papság képzésére külföldön több papnevelő intézet működött. A *Collegium Illiricum* 1557 óta Bolognában a horvátokkal közösen fogadta a növendékeket, a római *Collegium Germanico-Hungaricum* pedig 1580 óta a német nyelvterületen élőkkel együtt vett fel magyarokat. 1623-ban született meg Pázmány Péter aláírásával a róla elnevezett Pázmáneum második alapítólevele (az első már 1619-ben), amelyben a bíboros többek között kiköti, hogy csak magyarországi és a csatolt részekből vehetnek fel növendékeket, és hogy aki itt szorgalmas tanulással végez „*hívvány plébániára ne küldessék*” (Beke, 2011, 18.) A kollégiumot saját egyházi élharcos rendjére, a jezsuitákra bízta. A hallgatókat akkoriban kifejezetten csak az érsek választhatta ki, széküresedés esetén a káptalan. Wiedermann korában már nem jezsuiták igazgatják az intézményt.

23 A Pázmáneumban, de nem az egyetemen. (szerzői megjegyzés)

rődött, hogy képességünknek milyen speciális szak felelne meg; nyelvtudásunkat nem fejlesztette senki sem (ami nagy mulasztás volt). Előjáróinktól tanulmányainkban sem ösztönzést, sem útbaigazítást nem kaptunk; tanáraink pedig igen magasan állottak és egyénileg nem törődtek velünk, hisz többségünket nem is ismerték (...) részünkről azonban megvolt a pazmanita szellemnek jeles tulajdonsága, hogy képezni akarjuk magunkat és jelesek, nem tucat-papok akarunk lenni. A második komoly hiány volt, hogy tanulmányi szempontból mindent az egyetemre hagytak; társadalmi műveltségünk csiszolását pedig a közösség hatására bízták. Csupán a lelki képzésünkkel törődtek. ...A növendékek jó része egyszerű családból származott, és a gyerekszoba nélkül a társadalmi szokásokban járatlan volt. Soha nem kaptunk ilyen irányú eligazítást. (...) Ugyancsak hiány volt, hogy a nagy világváros és a katolikus centrum életét, intézményeit, pasztorációját nem tanulmányoztuk úgy, mint lehetett volna. Sok minden iránt érdeklődtünk, többfelé eljártunk, de nem volt tapasztalt vezetőnk, értékelőnk” (Beke, 2011, 244–245.).

Beke Margit a fentiekkel kapcsolatosan megjegyzi, hogy az egyházmegyét irányító hazai főpásztorok közül a legtöbben a Pázmáneumban tanultak, és voltak a hallgatók között főrendi családokból származók is (Beke, 2011, 43.). A fentiekből először úgy tűnhetne, hogy Czapik nem sokra becsülte a Pázmáneumot, ami igazából csak lakhely, az akkori szemináriumok szigorú napirendje szerint működő kollégium volt. Wiedermann idejében reggel 4:15-kor keltek, hogy minden imádságnak, szentmisének, a punktának²⁴ is az egyetemi előadásokig, a tanórákig vége lehessen. Tanulni az intézménytől tíz percre lévő egyetem teológiai fakultására jártak. Az egyetemről, ahol a teológiát tulajdonképpen tanulta, Czapiknak már más volt a véleménye. Tanárai közül a legtöbbre, mint kiváló tudósra, a legnagyobb megbecsüléssel emlékezett. Mindegyikükről részletesen és hossza is írt, az egyetem teológiai fakultását pedig így jellemezte: „A bécsi egyetem teológiai fakultása egy évszázad óta igen tekintélyes volt; 1890–1915 között pedig egyenesen világhírű” (Beke, 2011, 269.).

Mit tanulhatott Wiedermann a bécsi egyetemen? Mennyire készíthette fel a lélektannal való foglalkozásra? Czapik visszaemlékezései szerint az egyetemen első évben Ószövetségi bevezetőt, latin szöveg alapján egzegézist, a második szemeszterben már héber egzegézist, valamint héber nyelvet, filozófiát, fundamentális teológiát, hermeneutikát tanultak. Második évben Újszövetségi introdukciót, egzegézist latin és görög szöveg alapján, és tanultak szír, káld és arab nyelvet is. Másod évben tanultak részletes tomista dogmatikát, disputationes dogmatikát, ami dogmatikai vitatkozásban volt.²⁵ Harmadévben teológiai erkölcsant, molinista ala-

24 A szeminárium egyik előjárója által a teológus hallgatónak adott reggeli elmélkedési anyag.

25 A dogmatikai vitatkozástánból tanult módszertan Wiedermann valláslélektan művében jól érzékelhető.

pú dogmatikát (*de gratia et sacramentis*),²⁶ egyháztörténelmet és patrisztikus teológiát hallgattak. Negyed évben pasztorális teológiát (lelkipásztorokodást), egyházjogot, jogtörténetet, pedagógiát és keresztény művészetet hallgattak. Kifejezett lélektani témájú előadásaik nem voltak, és bölcseletet is csak az első évben hallgattak. Ez még akkor is kevés, ha feltételezzük, hogy egyéb teológiai tárgyú órák sem kerülhették meg minden további nélkül a bölcseleti vonatkozásokat. Szemináriumi könyvtárunk Czapik visszaemlékezései szerint „nem volt megfelelő” (Beke, 2011, 259.).²⁷ Hiányossága nem volt baj, mert: „az egyetemen minden könyvet megkaptunk. (...) Ritkább könyveket is beszereztek a Burg könyvtárából” (Beke, 2011, 259.).

A Pázmáneumra vonatkozó negatív kritikái ellenére Czapik hatvan nyomtatott oldalban megjelent írásában végig érezhető, mennyire büszke arra, hogy Bécsben tanulhatott és élhetett:

„... a pazmanita szellem az intézet köztudata volt, amelyről kifejezetten senki nem beszélt, de ez minden növendékben ott élt. Ott élt a II-IV. években és az I. évek hamar hasonultak hozzá. Aki ezt a közszellemet nem tette magáévá, az kiütött a többi közül, idegennek érezte magát és eltávozott. Ezt a pazmanita szellemet nem könnyű összetevőire bontani, de megkísérlem. Az alapja a Pazmaneum nimbusa volt, amelyről minden pazznak az volt a meggyőződése, hogy a világ legelső szemináriuma és hogy a pazmanita a legelső magyar kispap. Olyan volt ez, amelynek szent igazsága élt bennünk, de róla nem beszéltünk” (Beke, 2011, 242.)

„... tekintve, hogy akkoriban a Pazzba *csak tehetségesebb kispapokat küldtek*, a vizsgákra – az arabot és a szírt leszámítva mindig jól elkészülve ültünk oda (...) a múlt század végén, és a jelenleginek első három tizedében, *a magasabb egyházi helyeket viszonylag számarányon felül, volt pazmaniták töltötték be* és ugyancsak közülük került egyházi mozgalmainknak és tudományos életünknek legtöbb egyénisége. (...) Ennek folyományaként nem éppen helytelen ambíció alakult ki bennünk. Bár soha nem beszéltünk volna, de *nem egy pazmanita élt a tudatban, hogy reá munkája révén méltóság vár; de egyetlen sem akadt közöttünk, aki jövőjét másképp képzelte volna, minthogy az egyházi élet valamely terén, – mai terminust használva 'élmunkás' lesz.* (...) A tények mutatják, hogy mindez a volt Pazzok jelenlény részében meg is valósult és aránylag kevesen vannak, akik a munkában és érvényesülésben elmaradtak” (Beke, 2011, 243.).

Bár egy akkori világvárosba kerültek a pazmaniták, a tájékozódásnak, a megnyilatkozásoknak, az írásnak egyházi korlátai jól érzékelhetők abból is, amikor

26 A kegyelemről és a szentségekről.

27 Standard, alapvető mű és újabb könyv kevés volt benne. Nem volt rendezve, abban az időben könyvtáros sem volt. (szerzői megjegyzés)

Czapik a szeminárium egyik nagy tehetségű prefektusának sorsáról, és annak méltatlan mellőzéséről évtizedek múlva is szinte felháborodottan nyilatkozik:

„... egy nagy tudású, szentéletű, magas műveltségű pap: dr. Mössmer József. Élete tragikus és tanulságos. Bécsben született: magas rangú vasutas volt az atyja (...) valahol a Bánátban, aztán Temesvárott és Budapesten. Mössmer esztergomi kispap, pazmanita majd prefektus. Filozófiával foglalkozott és figyelme az akkori modern filozófusokra terelődött. Valami kisebb munkájára fölfigyeltek és gyanúsnak vélték. Valami más dolgozatának racionalista gyanúja miatt megintették.²⁸ Ez eldöntötte egész életét. Ettől kezdve csak olvasott, tanult, de nem produkált semmit. Úgy tudtuk, hogy ír is, de úgy látszik később ezeket megsemmisítette. Félénk, szinte félszegen félénk ember lett; kerülte a nyilvánosságot. Néha beszélt velem teológiai kérdésekről; széleskörű ismeretei voltak és igen világosan fejtegetett. Hamarosan elhallgatott azonban, mint aki rossz fát tett a tűzre. Az egyetemi könyvtárban tiszt volt egy pazmanita, az szerzett neki még külföldi könyvtárakból is könyveket. A filozófián kívül 3 érdeklődési síkja volt: a hegedű, költemény és a régiségek. Költeményeit életében nem mutatta senkinek. (...) Háború után Bécsben nagy volt az ínség, meglátogattam és szobáját üresnek találtam. Elmondta, kénytelen volt apránként elkótyavetyélni kedvenceit, mert kellett enivalóra... Azt is elmondta, hogy Szlovákiából volt növendékei küldenek neki intenciókat. Elkallódott nagy tehetség volt, és jó ember. Ő maga nem tudott magának és képességeinek megfelelő helyet szerezni, előjárói pedig nem törődtek vele. Igen kár érte!” (Beke, 2011, 246–247.).

Czapik érsek a fenti szövegben igazi elismeréssel, megbecsüléssel beszél a modernizmus gyanújába került előjárójáról. Ez a Mössmer József lett 1911. februárjában Wiedermann *A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból* című művének az a kijelölt cenzora, aki a híres-hírhedt egyházi *nihil obstat-ot*, a könyv nyomtatását és ezzel terjesztését engedélyezte. Amint Wiedermann életrajzában arra már utaltam, 1908-ban, éppen egy évvel az antimodernista pápai megnyilatkozások után ő maga is egyházmegyei cenzori kinevezést kapott. Ekkor 33 éves. Azonban messzemenő következtetéseket levonni a cenzor gondolkodására a cenzori kinevezésből amint az Mössmer esetéből is látható, nem szabad.

A dolgozatom tárgyát képező *A vallás lélektana* mű ugyancsak 1911. szeptemberében kapta meg a *nihil obstat-ot*, akkor is volt természetesen kijelölt cenzor, de az már nem Mössmer volt.

Valószínűsítem, hogy az első könyvének megjelenésén, *A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból* (Wiedermann, 1911b), annak sikerén felbuzdulva, talán mások biztatására láthatott neki Wiedermann a dogmatikusabb jellegű első mű

28 Ekkoriban állították fel 1908-ban a Vigilantia Bizottságot (magyarul: Éberség, v. Felügyelet Bizottság).

után, egy már tisztán valláslélektani tárgyú könyv megírásának. Természetesen, ez a második, és az első mű gondolkodásmódjának nyomvonalán járó kötete is magán viselte – talán a szerző szándéka ellenére is – a teológusi látásmód minden jellemző jegyét.

Modernista és antimodernista tendenciák a katolikus egyházban

Wiedermann Károly *A vallás lélektana* című könyvében többször is utal a könyvére nyilvánvaló hatással bíró X. Pius pápa által kiadott pápai körlevélre, a *Pascendi dominici gregis-re* (Denzinger és Hünermann, 2004, 668.) A modernizmus egyházi jelenségének bemutatása kapcsán alapvetően Gergely Jenő *A pápaság története* című munkájára támaszkodom (Gergely, 1981).

X. Pius már 1904-ben, trónra lépését követően reformtevékenységbe kezdett. A papi élet belső elmélyítésére törekedett, a klérus hivatásbeli köteleességteljesítésére is nagy gondot fordított. Először saját egyházmegyéjében rendelt el ún. *visitationot*, látogatást, amelynek során több hivatásához méltatlannak ítélt személyt elmozdított. Majd több mint háromszáz olasz egyházmegye *visitationja* következett, és ehhez kapcsolódóan sor került a papnevelő szemináriumok megreformálása is. Törekedett az egyház tanbeli és kormányzati megszilárdítására. A teológia terén jelentkező tudományos módszereket és a kor már részben említett filozófiai hatásait két pápai megnyilatkozásában is *modernizmusnak* nevezte. A modernizmus azoknak a teológusoknak a törekvésit is tükrözték, akik a megjelenő társadalom- és természettudomány kérdésköreinek megfelelően törekedtek olyan válaszok megfogalmazására, amelyek az intellektuális becsületesség és az egyháziasság próbáit egyformán kiállják. Ebben a vonatkozásban említendő többek között Alfred Loysi is, aki a hit forrásaira vonatkozóan az alapvetően protestáns gyökerű bibliakritikát alkalmazta. Több munkáját Róma 1903-ban tette indexre. A Wiedermann által is negatív értelemben említett Le Roy, vagy Albert Houtin, Romolo Murri, George Tyrell, Döllinger Ignác, H. Bergson a sok vonatkozásban Wiedermann által is agnosztikusnak ítélt bölcséleti rendszereket igyekeztek összeegyeztetni a katolikus, illetve keresztény hit- és erkölcstannal, a dogmák relativitásáról írtak. A pápai Biblikus Bizottság az exegézis autentikus művelésére 1906-ban és 1907-ben nyilatkozott, (Denzinger és Hünermann, 2004, 660.) amelyben elmarasztalta a történetkritikai módszert. 1909-ben felállította a pápai *Szentírás Kutató Intézetet*.

Az integralistának is nevezhető irányzatnak első hivatalos kifejeződése a *Lamentabili sane exitu* kezdetű dekrétum volt 1907-ben, amelyben a pápa elítélte a hozzá csatolt 65 tételt.²⁹ A dekrétum megjelenése után alig egy hónappal a megfelelő római hatóság, a mai Hittani Kongregáció jogelődje elrendelte, hogy azok a lelkészek, akik tévedéseikhez továbbra is ragaszkodnak, hivatalukból elmozdítan-

29 Wiedermann ekkor kezdi Esztergomban a dogmatika tanszéken második tanévét.

dók. A Wiedermann valláslélektanában említett *Pascendi dominici gregis* (1907. szeptember 8.) első részében a modernizmus lényegét az agnoszticizmusban látta, mert kizárja a hitet, és az értelmet a megismerés eszközei közül. Második részében pedig adminisztratív rendszabályokat tartalmazott. Előírta, hogy a gyanús tanárokat mozdítsák el a katedréről, a papnövendékek ne látogassanak világi egyetemi előadásokat, és szigorított az egyházi cenzúrán is. Minden egyházmegyére vonatkozóan előírta az ún. *Consilium Vigilantiae* bizottságok felállítását, amelyek feladata volt a modernizmus nyomainak a felkutatása. 1908-ban, éppen szent Tamás ünnepe, március 7-én Loysit exkommunikálták.

Loysival párhuzamosan Itáliában és Franciaországban neves professzoroknak kellett megválniuk a katedrától. Modernistának nyilvánították az ún. *reformkatholicizmust* is, amely az egyházat többek között társadalmi kérdésekben is mobilizálni akarta. Így került indexre a német Albert Ehrhardt a *Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*. (Ehrhardt, 1901) című könyve, vagy a magyar Prohászka Ottokár néhány írása is. Az 1910. szeptember 1-i *Sacrorum Antisium motu proprio*,³⁰ egy évvel Wiedermann valláslélektanának megjelenése előtt, „pedig megkövetelte a lelkészekről, prefektusoktól, teológusoktól az ún. *anti modernista eskü* letételét is. Aki ennek ellentmondott, kiközösítették. Ez több olyan teológust is érintett, akik csupán azért voltak hibáztathatók, mert nem álltak egyértelműen a neotomizmus mellett. Benigni bíboros – X. Pius tudtával – egy titkosszolgálatot a *Sodalitum Pianumot* épített ki. (...) Az integralista titkosszolgálatnak minden valamirevaló teológusról és egyházi személyről dossziéi voltak; főliái működtek Milánóban, Freiburgban, Bécsben, Berlinben, Kölnben, Gentben, Brüsszelben és Párizsban” (Gergely, 1981, 326.).

Nagyban valószínűsíthető tehát, hogy az esztergomi dogmatikánar, Wiedermann is letette az antimodernista esküt. Műve megírásában – egyébként teológiai és bölseleti értelemben is érthető reakcióként – az az igény vezette, hogy a pápai körlevélben elítélt *érzelevallás, máshol vitális immanentizmus* ellenében, a hit döntésben az élményeket, az emóciókat megelőző értelmi döntés lehetőségének az alapjait megmutassa. Művét nagyrészt ezért írta. Valláslélektani problémának érezte a kora agnoszticizmusából következő bölseleti, ismeretelméleti probléma megoldását is.

Wiedermann a tulajdonképpeni valláslélektani könyve felvezetésének is értelmezhető 1911. februárjában megjelent *A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból* című könyvének bevezetőjében írja:

„A modernista vallási immanencia-elmélet háttérét az agnoszticizmus bölselete képezi, amely abban áll, hogy az ész az érzékelhető jelenségek körén túl nem terjed. Ami az ember tapasztalati körén kívül esik, fölismerhetetlen; ami transzcendens, metafizikai, Kantnak ‚Ding an sich’-je, abszolút, isteni, arra következtetni nem lehet; a dolgokról úgy, amint önmagukban vannak, semmit sem tudhatunk.

30 Saját kezű pápai körirat.

Következőleg Isten sem ismerhető meg észszerűen, mert nem érzékelhető; s így Istenről, isteniről semmit sem tudhat az ember. (...) Ez a rendszer a vallás mego-
kolásában és magyarázatában külső befolyást, természetfölötti okságot nem ismer
el. Teljesen meghaladott álláspontnak tartja azt is, hogy a tárgyilagosan adott isteni
kinyilatkoztatás következtetés útján biztosan felismerhető.

Mindamellett a modernisták nemcsak, hogy nem akarnak vallástalanok, a vallás
ellenségei lenni, hanem vallásosságukkal, illetőleg annak bensőségével és mélysé-
gével a régieket túl akarják szárnyalni. Mert ők a vallásukat nem a tudás hideg,
átlátszó edényében hordják, hanem mély és lángoló érzelmeikben valósul meg,
nyer kifejezést, mely érzelmek teljesen az övéké, külső ismereti tárgyának köz-
vetítése nélkül. Nem szívlelik, hogy az igazság kívülről legyen rájuk kényszerítve
történeti és spekulatív érvekkel, hanem önmagukból fejtik ki a vallást. Ezen belső
életfolyamat, érzés, melyet az emberben egy szükséglet, az isteni szükséglete kelt,
a legfőbb, s ha azt átéljük, akkor hitünk van. A hit szerzője, tárgya, indítóoka Isten,
aki az ész által megközelíthetetlen és ismeretlen marad az emberre nézve, de
mégis, ha az ember öntudatában valami kimondhatatlan érzete áll be, akkor kinyi-
latkoztatást nyer s ha ezt hiszi, akkor magát az Istent bírja önmagában...(...). Mivel
pedig az az érzés, az ismeretlen érzete életjelenség a hívő emberben, mivel azt át
kell élnie, azért nevezik vallásosságuk alapját vitális immanenciának. Azt akarják
ezzel kifejezni, hogy a vallási jelenség magyarázatát az embernek nem önmagán
kívül, hanem önmagában kell keresni, az ember belső világában van az adva, amint
ézésben átéli. (...) nem akarja elismerni a Krisztustól rendelt tanítóhivatalt sem”
(Wiedermann, 1911a, 18–19.).

Wiedermann Károly: A vallás lélektana

A fentiekben vázlatosan áttekintettem azokat a tudománytörténeti és élettörté-
neti erővonalakat, amelyekben Wiedermann megírta *A vallás lélektana* c. művét.
Ezek után már rátérhetek a mű részletesebb bemutatására. Wiedermann Károly mű-
vét hét fejezetre osztja, ezek a következők:

- I. A vallás meghatározása
- II. A lelki tehetségek szerepe a vallásban
- III. Érzelemvallás
- IV. Vallásos tapasztalat, vallásos átélés
- V. Másodlagos vallási ítéletek
- VI. A vallás és a tudatalatti
- VII. Befejezés

I. A vallás meghatározása

Widermann valláslélektanát – egyben a vallás és a hit racionalitását – ebben a fejezetben többek között azzal az apologetikusnak is nevezhető szándékkal és meggyőződéssel igyekezett megalapozni, hogy a vallásról, mint általános, időben és térben egyetemes jelenségről írt. Lubbockkal szemben, aki vallástalan népekről írt, hivatkozik Roskoff, Tylor, Pechel, A. de Quatrefages kutatásaira, Rankera és Max Müllerre. Utóbbinak az *Ursprung und Entwicklung der Religion* című művéből idézi: „Most már biztosan állíthatjuk, hogy minden kutatás után sem találtak embert, akinek nem volt valamije, ami a szemében vallás volt” (Müller, idézi Wiedermann, 1911a, 4.).

Arra a vallástudományi problémára, hogy a vallások közötti különbségek is kérdéseket vetnek fel, nem tért ki. Talán azért sem, mert tárgya szempontjából a vallásnak, mint lélektani szükségletnek a bizonyítása volt fontos? Vagy azért, mert az összehasonlító vallástudomány eredményeit – esetleg éppen Max Müller alapján is – nem tartja megoldhatatlan probléma felvetésnek? (Ám joggal feltételezhető az is, hogy Wiedermann óvatos volt, éppen az antimodernista egyházi tendencia miatt, és ezért is kerüli az összehasonlító vallástudomány eredményeinek közelebbi vizsgálatát).

Max Müllerről: „A kifejezett vallástudomány, mint tudományág és mint sajátos, a teológiától és filozófiától is elkülönült megközelítési mód Friedrich Max Müllerre megy vissza, aki az összehasonlító nyelvészet logikáját követve összehasonlító vallástudományról kezdett beszélni; (...) Az indológus Müller (...) nagy lendülettel és vitakedvvel proponálta az összehasonlító vallástudományi megközelítést, miközben hangsúlyozta, hogy *a tárgyalási mód nem sértő a hívők saját vallásukkal szembeni jogos elfogultságára nézve*, sem a teológiákra vonatkozóan. (...) Müller maga e tudomány elsődleges feladatát annak igazolásában jelölte meg, hogy a vallás származástani, a nyelvekkel párhuzamosan történő klasszifikációja lehetséges” (Sarnyai és Máté-Tóth, 2009, 8.).

A vallástudomány legújabb kori fejlődésével kapcsolatosan arról írt, hogy az a vallást jelentőségében „semmi mással össze nem hasonlítható”, mint „az emberiség fejlődésében a leghatalmasabb tényezőt” igazolta (Wiedermann, 1911a, 4.). A vallás nem külső járuléka, esetleges képződmény, hanem a történelemben erősödött. Widermann itt az összehasonlító vallástudomány akkori ismereteire, kutatásaira támaszkodva úgy igyekezett igazolni a vallást, hogy közben annak evolutív jellegét sugallta. A kulturális antropológiai irányzatokon belül ezt a szemléletmódot nevezük *unilineáris* vagy *evolucionista irányzatnak*. Ez a megközelítésmód jobbra a 19. század második felére jellemző, és a Wiedermann által is említett és összehasonlító módszert alkalmazó Edward Taylor (1832–1917) nevével, vagy a kultúrfokok elvét megfogalmazó Lewis Morgan (1818–1881) kutatásaival is összefüggésbe hozható.

Joggal élhetünk azonban – amint erre már utaltam – azzal a gyanúperrel is, hogy Wiedermannnt egyfajta szelektív figyelem jellemezte. Az összehasonlító val-

lástudomány eredményeiből csak azt használta fel, amely beleillik koncepciójába (ti. a vallás és a hit maga általános jelenség, amiből azt a következtetést vonhatja le, amiről a pápai antimodernista körirat is szól: hogy észszerű). Nem tárgyalta azokat az egyéb részeredményeket, amelyek kérdéseket vetnek fel, és bizonyos értelemben, a kor teológiája tükrében, éppen nem a vallás észszerűségére vonatkozó tételt igazolják. Wiedermannnak azonban, könyvével éppen az a célja, hogy az antimodernista tendenciák értelmében a vallás észszerű alapjait igazolja. Terminológiája kérdéseket vet fel abban a vonatkozásban is, hogy a hit és a vallás egymással fel nem cserélhető fogalmait megkülönböztetés nélkül használta, még akkor is, ha a külső és belső vallásosság megkülönböztetésének szükségességéről is írt.

A vallás mivoltával kapcsolatosan hangsúlyozta a közös vallási alapvonások, az embernek Istenhez, vagy egy világefeletti hatalomhoz való általános értelemben jellemző viszonyát. Kizártnak tartotta ezért, hogy a vallást a „képzelődés önkényes, sőt beteges szüleményének, (...) külsőleg rákényszerített szokásnak” (Wiedermann, 1911a, 5.) tarthatnánk. „Gyökere az ember bensőjében, gondolat és akaratvilágában van. Benső és külső istentisztelet együtt alkotják a vallást” (Wiedermann, 1911a, 6.). Nem értett egyet August Comte-tal,³¹ aki szerint „a vallásban nem Istennek, hanem az egész emberiségnek szenteljük magunkat” (Wiedermann, 1911a, 7.). Úgy gondolta, hogy nem helyettesíthető a vallás valamiféle fenti értelemben vett humanizmussal. Nem ért egyet Schleiermacherrel sem, aki szerint az „istenfogalom nem szükséges a valláshoz”, és ha a buddhizmust esetleg mint „ateista vallást” (Wiedermann, 1911a, 7.) tekintjük, véleménye szerint az sem dönti meg a tételt, hogy a vallás az „Istenhez való viszony” (Wiedermann, 1911a, 8.).

„Friedrich Schleiermacher szerint a vallás eredete az emberi tudatban van. Bármennyire is önálló az ember, mégis csak van benne valami 'tudás', egy 'sejtés' arra vonatkozóan, hogy egy nagyobb egész része, amelybe bele tartozik, és amelytől függ, és ami azután az érzelmek szintjén jelenik meg. Ezért a vallás Schleiermacher számára sem nem tan, sem nem morál, hanem: „A viták, hogy mitől is nevezhető valami csodának, és hogy milyen jellemzői vannak, hogy mennyi a kinyilatkoztatás, és hogy miért, és mennyiben szabad hinnünk benne (...) mindezek a metafizikusok és moralisták gyermekes praktikái. (...) Igen, aki nem lát saját maga is csodát ott ahol éppen van a világ szemlélésében, akinek bensőjében nem születnek saját kinyilatkoztatások, amikor a lelke a világ szépsége után vágyódik(...); aki nem érzi olykor, hogy egy isteni lélek mozgatja és hogy valami szent megadással beszél és cselekszik; és ha valaki nincs tisztában legalább azzal, hogy érzései az univerzum közvetlen hatásának köszönhetőek, és nem ismeri fel bennük mégis va-

31 August Comte (1798–1857). Comte élete végén egyre inkább egy új vallás alapításán fáradozott, körleveleit mint az „univerzális vallás alapítója, az emberiség főpapja” írta alá. Gondolkodásában keveredtek a liberális eszmék, a konzervativizmus (igen nagy súlyt helyezett az erkölcsre, a vallásra, a közösségekre) és a szocializmushoz közeli eszmék, amelyeket Saint-Simontól vett át (Andorka, 2006, 50.).

lamiképpen önmagát, amit nem lehet még egyszer megalkotni, hanem elrejtí tiszta eredetét önmaga elől, annak nincs vallása.” (Heine, 2005, 21.; szerzői fordítás).

Véleményem szerint Wiedermann félreértette, vagy még inkább: nem akarta érteni, nem érthette Schleiermachert, aki valójában ugyanúgy apológiára törekedett, mint ő. Wiedermannhoz hasonlóan, de már egyfajta szubjektív vallásossággal, ő is a vallást akarta megóvni azokkal a támadásokkal szemben, amelyek a hit racionalitását, észszerűségét kétségbe vonták.³² Persze Schleiermacher apológiája nem a klasszikus egyházi apológia, hanem éppen modernista, és így azt ez esztergomi fiatal dogmatikánár sem fogadhatta el.

Wiedermann mindenesetre a vallást általános lélektani szükségletként tételezve korának egyházi kontextusa szerint igyekezett egyszerre teológiát, vallástudományt, és lélektant is művelni. Úgy érezte, az igazi és alapvető kérdés az, hogy vajon a léleknek melyik tehetsége, az ész vagy az akarat, a képzelet vagy pedig az egész szellemi-erkölcsi ember együtt játszik a vallás létrejöttében szerepet? Ezeket a kérdéseket valójában a bölcselettörténet, és ezzel párhuzamosan a megszületőben lévő vallástudomány tette fel az esztergomi teológusnak, és/vagy az antimodernista pápai megnyilatkozások aktualizálták őket. Wiedermann, ugyanúgy, mint a körleveleket megfogalmazó tanítóhivatal tudta, hogy Schleiermacher az érzületben, valamiféle függőség érzésben, Kant pedig „vallás-erkölcsi kötelességeinknek isteni parancsolatok alakjában való felfogásában” (Wiedermann, 1911a, 8.), Fichte az ismeretben, Tylor a *szellemi lényekben való hitben* látja a vallási alapját. Megemlítette Feuerbach vallással kapcsolatos kivetítési elméletét, és Lessing³³ vallásértelmezését is. Egyoldalúnak ítélte a fenti próbálkozásokat, mint ahogy azt is, amiképp Hegel az ész segítségével látja megközelíthetőnek a vallást. Nem tartotta elfogadhatónak, ahogy a „modern vallástudomány előtérbe helyezi az egyes hívő

32 Bővebben: „Schleiermacher apologéta volt. Védelmére kelt a vallásnak mindazokkal szemben, akik semmibe vették, akik ész érvekre hivatkozva nemcsak a csodaelbeszéléseket utasították el, hanem a metafizika dogmatikus spekulációit is, és azokat az erkölcsi előírásokat, amelyek megfosztják az embert saját felelősségétől. Azok, akik lenézik a vallást, tiltakoznak az ellen az állítással szemben, miszerint valami külső dolog az emberi lélekbe lenne ültetve. Schleiermacher egyrészt osztotta kritikájukat, és ezért némely teológusi körben máig eretneknek számít; másrészt viszont olyan utakat keresett, amelyek a vallást ismét hitelessé tehetik, és mindezt a szubjektív vallásosságban találta meg.” (Heine, 2005, 22.; szerzői fordítás).

33 Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781). Tanítása szerint „Krisztus feltámadása hiteles, bár a tudósítások ellentmondanak egymásnak. A kinyilatkoztatást történelmileg kell néznünk: Isten azt nyilatkoztatta ki, amit az emberek akkor képesek voltak fölfogni. A kereszténység nem azért igaz, mert apostolok tanították, hanem azért tanították, mert igaz. (...) a történelmi vallások a fejlődés kezdetleges fokozatai” (Nyíri, 1991, 267.). Természetes Wiedermann ellenállása a Lessing-i tannal szemben is, hisz a katolikus teológia szerint a kinyilatkoztatás befejeződött az utolsó apostol halálával. Wiedermann igazából ugyanúgy őrlődik, mint Lessing, a hit és vallás racionális alapjait kutatva, mégis másként dönt. Lessing elmélete utat nyitott ugyanis az unortodox lehetőségnek, miszerint a kinyilatkoztatás még mindig tart. Wiedermann óvatossága abból a szempontból mindenképpen érthető, hogy Lessing maga is az eretnekség gyanújába keveredett, és ennek megfelelő szociális szankciókkal sújtották.

emberekben észlelhető vallási életfolyamatok lélektani elemzését és összehasonlító megfigyelését”, még akkor is, ha a módszert a vallás megértése vonatkozásában „alapelvében helyesnek”, összességében mégis „egyoldalúnak” tartotta (Wiedermann, 1911a, 9.). Úgy tartotta, hogy „az így egyoldalúnak túlzott elemet” nem lehet azonosítani „a vallás lényegével, teljes fogalmával” (Wiedermann, 1911a, 9.). De mi a vallás teljes fogalma? Erre a kérdésre később válaszolt.

Teológusként tételezi az emberi lélek lényege és annak erői, képességei (ilyenek például az ismeret, érzület, akarat) közötti szétválasztás lehetetlenségét, azt tehát, hogy azok a lélek lényegtől el és le nem választhatók, még akkor is, ha „egyes népeknél, sajátos faji vérmérsékletüknek és különleges jellemüknek megfelelően vallásukban is egyes lelki tehetségek jobban előtérbe nyomulnak másoknál (Wiedermann, 1911a, 10.). Úgy tartotta, hogy a vallás magyarázatát nem lehet egyetlen, vagy csak néhány alapelvre visszavezetni. A vallás nézete szerint a teljes ember válasza. Válaszával elővételezi, hogy így az értelemé, a korában annyira keresett *megismerő képességé* is.

II. A lelki tehetségek szerepe a vallásban

Ebben a fejezetben jelenik meg Wiedermann művében a *vallási szükséglet* kifejezés. Úgy gondolja, hogy a szükségletekkel az emberi természet maga jelöli ki céljait, rendeltetését, és hogy léteznek olyan szükségletek, melyeket csak a vallás elégít ki. Úgy véli, ha feltárjuk a vallás által kielégíthető szükségleteket, a vallás alanyi alkotó részeire bukkanunk, és megtaláljuk azokat a *tehetségeket* is, melyek a vallás alapjai (Wiedermann, 1911a, 10.).³⁴

Szent Tamásra hivatkozva írja Wiedermann, hogy „Minden arra törekszik, hogy legyen, létében fönnmaradjon és tökéletesedjék: „esse appetunt naturaliter”; és „appetit unumquodque perfectionem suam”, (Wiedermann, 1911a, 11.). Bár a *vallási ösztön* kifejezést nem használta, a fejezetben az *öntökéletesedés ösztönéről* is írt, amiről az olvasónak mégiscsak az előbbi jut eszébe.³⁵ A kanti ismeretelméleti problémát így megkerülve, mondhatnánk azt is, hogy eleve tételezi azt, amit bizonyítani akar, és a *circulus vitiosus* tipikus példája szerint azzal érvel, amit éppen magyarázni szeretne.³⁶ Azzal igazol, amit igazolni akar. Bölcséleti értelemben így hibát követ el, ha csak nem tételezzük eleve, hogy értelmes a *miért* kérdés. Ő tételezte. Kant a *miért* kérdést az értelem, a tiszta ész szintjén nem tartotta meg-

34 Tehát az agnoszticizmusokkal is vitatkozni képes értelmi mozzanatot is, amelyet olyannyira keres. A kérdés csak az, hogy ezt a valóban tételezhető értelmi mozzanatot hiányolja-e az agnoszticizmus, vagy csak a tételes vallás értelmi mozzanatát.

35 Akár a V. Frankl-féle öntranszcendálási gondolat is.

36 Wiedermann itt igazából theodiceát művelt, de ezzel akaratlanul is a lélek működéséhez került közel(ebb).

válaszolhatónak. Wiedermann skolasztikán művelt logikája szerint azonban már a kérdés is válasz!

Az öntökéletesedés ösztönéről mint a vallási megjelenésének egyik okáról írt, és így leíró lélektani értelemben mégiscsak a tételezett vallási szükséglethez került közelebb. Állította, hogy a különféle lelki képességek nem működhetnek egymástól függetlenül, csak „összhangzatosan” (Wiedermann, 1911a, 10.). „Enélkül az élő szervezet szétbomlanék (...) minden élő lénynek szüksége van cselekvő hajlamait irányító, vezető, egységesítő elvre, mely biztosítja az összhangot és az eredményt. Az észnek a feladata a rendet fölismereni s azt a szabad cselekvés irányítójává tenni. Az emberi életet teljessé, összhangzatossá, termékennyé mindig az egység tette, vagyis az összes életerőknek egységes terv szerinti alkalmazása és működtetése. Ilyen egység alapja eszes lényeknél nem lehet más, mint a szilárd értelmi meggyőződés” (Wiedermann, 1911a, 10–13.). Az olvasó kérdése az egyébként kristálytiszta logikai okfejtés után már csak az lehet: szilárd értelmi meggyőződés, *de miben?* Mert a vallás meghatározására, hogy *mi az, ami a vallási* vallástudományi értelemben Wiedermann művében továbbra sem történik meg.

Ezek után bukkan fel Wiedermann művében a klasszikus skolasztika teleologikus gondolkodása is, miszerint az embernek „*tudnia kell, honnét van, mi a célja* és hogyan kell azt elérnie” (Wiedermann, 1911a, 13.), de a Szent Tamás-i okság elve is, hisz a *honnét van* kérdés az ok-okozati összefüggéseket, az értelmes és megválaszolható összefüggésrendszert is feltételezi. A hit tehát értelmes. Wiedermann ezért természetellenes állapotnak tartotta, ha a cél ismeretének hiánya miatt keserűség tölti el az embert.

Kora agnoszticizmusával szembeszállva azt a lélektani tapasztalatot említette, hogy az emberben természetes törekvés van arra, hogy *eszének ítélete és akarata* – azaz érzelmei – között összhang legyen, hogy lelkiismeretesen járjunk el, mert „az emberi természet kiirathatatlan igénye, hogy a *megismert életszabály* és a megvalósuló cselekvése közt összhang legyen” (Wiedermann, 1911a, 14.).

Értelmezése szerint a *boldogság* is, a korábban említett két igény, az *értelem és akarat* kielégítése után remélhető. Az egyetemes boldogság vágy is a hit értelmessége felé mutat. Wiedermann ebben a fejezetben is lépésről-lépésre építkezett. Szemléletmódjában mind az értelmi, mind az érzelmi lelki jelenségek (a boldogságvágy is) ugyanabba az irányba mutatnak, és nem játszhatók ki egymással szemben, mint ahogy korának filozófiái, lélektani iskolái teszik.

Úgy tartotta, az ember alapvetően vallásos. Míg a táplálkozási ösztön, a nemi hajlam szinte zsarnokoskodnak az emberen, „az élet tökéletesítésére irányuló vágy, az értelmi erkölcsi fejlődés, valamint az önzetlen, odaadó szeretet nincsenek ilyen határhoz kötve; (...) Mindig méltóbb és méltóbb tárgyat keresnek, míg a végtelent meg nem találják” (Wiedermann, 1911a, 15.). Érvelése szerint vannak természetes eszközeink vágyaink esetleges kielégítésére, de ezek az eszközök csak részle-

ges boldogságot adhatnak. Sem a Stuart Mill,³⁷ sem Guyau³⁸ által ajánlott önzetlen szeretet, sem emlékezetünk fennmaradása, semmiféle altruizmus nem megoldás a végtelenbe törő vágyak kielégítésére, mert természetünk a „legtisztább, legnagyobb, a végtelen után vágyódik” (Wiedermann, 1911a, 17.). A vallás szükségyszerűsége melletti érveléséhez tartozik az a gondolatmenet is, hogy semmi nem kárpótolhat az élet elmúlásáért, csak az, ha nem ér véget. Nem természetes megoldás az ember számára, a nem természete szerinti, a sztoikus belenyugvás sem. Az emberi lélek többre tör, tehát vallásos. Serolt idéve: „Az önuralom igazi művészete pedig voltaképpen nem az érzelmek elnyomásában áll, hanem az észszerű rend javára történő hasznosításukban” (Serol, 1908, 27., idézi Wiedermann, 1911a, 18.) A buddhizmussal és Schopenhauer agnoszticizmusával szemben, a két világgépet némiképp leegyszerűsítve így írt: „...a személyes öntudatot törekszenek elzibbasztani, s az élni akarást a vágyak és a cselekvések fokozatos elnyomásával megsemmisíteni. Ez a halál munkája volna...” (Wiedermann, 1911a, 18.). Ha egyszerűsített is, azért tette, hogy hangsúlyozza az emberi természet alapvető, a vallásra vonatkozó állandó tendenciáit.

A vallási meghatározása azonban vallástudományi értelemben Wiedermann művében továbbra sem történik meg. Így nézetem szerint, annak valláslélektani vizsgálatára sincs igazán lehetősége. Amíg a tárgyat nem határozzuk meg, a tárgyhöz igazodó vizsgálati módszer sem lehet megfelelő.

Ezt követően Wiedermann arról írt, hogy milyen módon felel meg *a vallás* (hogy értelmes volta egészen világossá váljon) az emberi szükségleteknek. Állította, hogy a természetfeletti világ az, amely egyedül alkalmas az emberi szükségletek kielégítésére. „Leontja a szűk börtön falait, melyekbe lelkünk szárnyait verdesi s magát véresre sebzí;” (Wiedermann, 1911a, 19.). A vallás „*Istennek mint végcélnak megismertetésével* lecsillapítja az ember tudásvágyát s megoldja a kérdéseket...” (Wiedermann, 1911a, 19.). „*A vallás* (...) élvezhetővé teszi azt a teljes összhangot, melyre vágyódik...testi lelki fájdalomban egyedül képes fönntartani a lélek egyensúlyát (Wiedermann, 1911a, 20.) „Másképpen Isten szeretetének egyik legáltalánosabb következménye magának az emberiségnek a szeretete. Nem szerethetjük Istent, a teremtőt anélkül, hogy ne szeretnők műveit, képmásait, az embereket. (...) Valóban 'az emberre nézve épen, teljesen élni és vallásosan élni, egy és ugyanaz'” (Wiedermann, 1911a, 21.). Wiedermann érvelésében a *vallás értelemi mozzanatait* ezeken a helyeken azzal hangsúlyozta, hogy a moralitás jelentőségéről írt. De joggal vehető szembe mindezekkel, hogy azonosítható-e a vallás a moralizmus-

37 J. S. Mill (1806–1873) a tudomány alapjának a pillanatnyi észlelést tekinti, ennyiben pozitivistának mondható. Elveti a megismerés a priori tényezőit, s a megismerést indukción, a tapasztalati ismétlődésre vezeti vissza. A kísérletezés néhány hasznos szabálya köszönhető neki. Etikai altruizmusa a gyönyör mennyiségi és minőségi megkülönböztetésére támaszkodik. (vö. Nyíri, 1991, 384.)

38 „J. M. Guyau (1854–1888) a francia Nietzsche, pozitívista etikát hirdet. Mivel a rokonszenv természetes tény, az erkölcs az emberi szolidaritás: nincs szükség sem az erkölcs, sem az érték érzék feletti fogalmára.” (Nyíri, 1991, 376.)

sal? Valláslélektani értelemben releváns, még ha további kérdéseket is ébreszt, a következő megállapítása: „Az amerikai vallási lélektan különösen a megtérteken állapította meg a vallás lélektani értékét (...) Starbuck pl. az érzelmek statisztikájából, mely a megtérést kísérik, ezen következtetést vonja le: a legnagyobb érzelmek az öröm, béke, boldogság, lelki összhang. James szerint pedig az uralkodó vonás – minden nyugtalanság és aggodás eltűnése, béke, összhang, az élet elfogadása” (Wiedermann, 1911a, 22.).

Wiedermann a fenti helyen W. James *L'expérience religieuse* című könyvét idézi. Ebben az értelemben idézi Jörgensen és F. Coppée megtérését is. Megtérésekben jelentkező belső béke és öröm, „csak kísértések alakjában szakadozik meg” (Wiedermann, 1911a, 23.). Hozzáteszi: „...egyedül a vallásos lelkeknek van olyan békéjük, nyugalomuk, melyben sem érzelem, sem a cselekvés nem esik áldozatul a gondolatnak” (Wiedermann, 1911a, 23.). Általános értelmű kijelentése azonban (ilyen a *vallásos lelkek* kifejezése is) vallástudományi értelemben szintén nem bír relevanciával.

A szerző következtetései a fejezet végén: „Az élettörekvések megvalósításának egyetlen eszközül a vallás bizonyult, tehát az embernek van vallási igénye. (...) A vallásban *nélkülözhetetlen szerepe van az értelmi működésnek*, az észszerű megismerésnek; (...) magában foglalja a vallási hitet, vagyis a vallási igazságok ismeretét, elfogadását. Egyoldalúan túloz tehát Leuba,³⁹ aki szerint a vallás lényege – törekvés a Lét, nem pedig az ismeret felé. (...) a megtértek vallási élete nem csupán a lelki béke érzelméből áll (...) értelmük is kielégítést, megnyugvást talál. (...) A vallás az értelmi, akarati és érzelmi élet közös ügye; *az egész ember*, nemcsak egy tehetsége lép Istennel viszonyba” (Wiedermann, 1911a, 23–25.). „Az emberi szükségletek, illetve vallási igények lélektani elemzése a vallás mivoltát is föltárja előttünk. Ha Isten az ember végcélja, akkor az ember Istenhez van kötve” (Wiedermann, 1911a, 25.). „A vallás nem megcsönkítése az emberi természetnek, nem elnyomása a vágyaknak, nem elfojtása a képességeknek, hanem a végtelen isteni igazságba és életbe fölemelkedés s annak elsajátítása ... az emberi természet fölmagasztalása.” (Wiedermann, 1911a, 26.).

Az Anzelm-i ontológiai érve hivatkozva Wiedermann megállapította: „Ugyanezen eredményhez vezet a metafizikai út is. (...) Istennek, a teremtőnek a gondviselőnek a fogalmából kiindulva azt a következtetést vonjuk le, hogy az ember összes tehetségeivel köteles Istent szolgálni.” (Wiedermann, 1911a, 27.)

Aquinói Tamás érveire utalva is úgy vélte, Isten bölcséleti úton is megismerhető: „...a külvilágból, (...) az ok láncolat révén, a véges teremtmények létéből (...) biztos érveink vannak” (Wiedermann, 1911a, 27.). Wiedermann valójában nem a konkrét lélektani működéseket vizsgálta, ami a lélektan alapvető empirikus érte-

39 James Henry Leuba (1867–1946): amerikai pszichológus. Valláslélektani elgondolása redukcionista módon fiziológiai értelmezéssel, egyfajta naturalizmussal közelíti meg a misztikus jelenségeket. Hasonlóságokat talált a jóga, illetve egyes gyógyszerek hatása és a misztikus élmények között.

lemben vett feladata lenne, hanem a lélek *dispozícióira* vonatkozóan tett értelmezésem szerint axiomatikusnak is tekinthető általános értelmű kijelentéseket, amelyeknek illetékességi területe valójában a bölcselet.

Az előzőek nyomán úgy vélte, hogy az „Istennek tökéletes tulajdonjoga van az ember fölött. Azért joga van az embertől azt követelni, hogy egészen neki éljen (...) nem teheti önmagát végső életcélá, mert tényleg van nálánál nagyobb. (...) Nála nagyobb jó nincs, teremtményei elé sem tűzhet más célt, mint önmagát (...) A vallás szigorú kötelezettség, szigorú isteni parancsolat, de az előbb kifejtett emberi igényekből tudjuk, hogy az egyszersmind az ember legbensőbb vágyainak kielégítése, így tehát nem külső terhes parancsolat (Wiedermann, 1911a, 28–29.)

III. Érzelevallás

Ismét Schleiermacher kritikájaként, a vallási döntésben megint az értelmi elemet hangsúlyozandó Wiedermann könyvének ebben a fejezetében ismét elutasította, hogy „a vallás a végtelentől való függésnek közvetlen, semmiféle gondolati vagy akarati elem által nem befolyásolt érzete; érzelemben végbemenő csatlakozás a végtelenhez, közvetlen csatlakozás az abszolúttal” (Wiedermann, 1911a, 29.). Nem értett egyet Lipsiussal⁴⁰ abban, hogy „A vallás szerve nem az ész, hanem a személyes érzelem” (Wiedermann, 1911a, 29.). Jakobit pedig azért bírálta, mert úgy tartotta, hogy: „Az érzelem az érzékfölötti szerve; Isten létének van tárgyilagos bizonyossága, de nem az ész, hanem a szív elutasíthatatlan érzelemszükséglete által” (Wiedermann, 1911a, 30.).

Wiedermann ezekben a nézetekben, melyeket ugyan nem szerzők neveihez kötve, de a könyve megjelenése előtt néhány évvel megjelenő antimodernista pápai leiratok is pragmatizmusnak, és vitális immanentizmusnak neveznek, veszélyeztetve látta Isten értelemmel történő megismerhetőségének klasszikus egyházi tantételeit, az egész ember viszonyát Istenhez, és a valódi erkölcsi cselekvés lehetőségét. Nem értett egyet Herderrel⁴¹ sem, aki Wiedermann szerint többek között azt is tanítja, hogy „Tanfelfogások elválasztanak, elkeserítenek, a vallás egyesít, a vallás az érzelem dolga...” (Herder, idézi Wiedermann 1911a, 30.). Paulsen véleményét is kritikával illette: „a vallás lényege a kedély sajátos természetében van” (Paulsen, 1892, 10., 268.).

Utalt arra, hogy: „az érzelevallás hívei állításuk támogatására ismeretelméleti, erkölcsi és vallási okokat hoznak fel” (Wiedermann, 1911a, 31.), és támadta az agnoszticizmust, azt a tételt, hogy a tudományos ismeret csak a jelenségek világa-

40 Justus Lipsius (1547–1606), belga nyelvész és történétíró. Kora egyik jelentős, protestantizmusból a katolikus vallásra áttért tudósa, régészettel, hittudománnyal is foglalkozott.

41 Johann Gottfried Herder (1730–1803) a történelmet a természeti fejlődés folytatásának tekinti a felvilágosultság végét jelző történelemfilozófiai elmékedéseiben. (vö. Nyíri, 1991, 267.)

ra szorítkozhat, és az „idegen törvényhozótól” (Wiedermann, 1911a, 32.) önmagát függetlenítő autonóm erkölcsöt. A pápai megnyilatkozásokat, az I. Vatikáni Zsinat dogmatikus határozatát visszahangozva,⁴² Wiedermann tagadta, hogy a pusztá érzelmekből származtatott vallásnak igazolása lehet, hogy „kielégíti azokat a művelt embereket is, akik a tudománytól várják a felvilágosodást, de a vallási szükséglettől nem tudnak szabadulni (...) nem ró ránk – hitismereteket, de a kedélyt a mindennapi prózai élet fölé emeli és a végtelennel való egyesülés kellemes hangulatát teremti meg” (Wiedermann, 1911a, 32.).

Wiedermann nem zárta ki az érzelmek szerepét, csupán kizárólagosságuk egyoldalú hangsúlyozása ellen emelt szót az értelemmel szemben, mert véleménye szerint a vallás az egész embert megérinti. Érvelése szerint nemcsak a bűnök feletti bánatot, nemcsak Isten szeretetét, a gondviselés hitét és reményt jelent a vallás, hanem Isten *ismeretét is*. Mai kifejezéssel élve, az ember lelki potenciáljának minden szintjét megmozgatja, érinti. „Mindez több mint merő függésérzet” – írta (Wiedermann, 1911a, 33.), alapvetően ismét Schleiermacherra utalva.

Véleménye szerint a vallásban csak érzelmet látni „lélektani lehetetlenség” (Wiedermann, 1911a, 33.). Úgy tartotta, hogy a vallási tapasztalatban az érzelem „sohasem elsődleges (...) hanem kísérő alanyi értékelése annak, ami előbb a képzet, vagy a tudat tárgya lett (Wiedermann, 1911a, 33.). Vallotta a megismerésben a tudat, a tudatosság elsőségét: „Az érzelem előző tudat nélkül határozatlan és tartalmilag üres volna...összeköttetésben kell lennie valami módon az ismereti élettel. (...) Az érzelmek megkülönböztető sajátágaikat a képzetektől nyerik” (Wiedermann, 1911a, 33.). Azt a vallást, ami merő érzelmesség ellentmondónak tartja az emberi természettel. Vallástudományi-lélektani értelemben nehezen értékelhető az a megfogalmazása is, miszerint „Az érzelem csak a megismert és akart tárgy nyomában támadhat” (Wiedermann, 1911a, 33.), hisz alapvetően ismét egy ismeretelméleti kérdésről van szó. Hogy megismerésünk szabályai és fogalmai mennyire megalapozottak, nem tárgyalja. A skolasztikus ismeretelmélet és a teológiai értelemben vett kinyilatkoztatás várkastélyában persze valóban nem érheti támadás, és érvelése önmaga rendszerén belül logikus: „Mit mondhatnánk arról, aki örülne vagy szomorkodnék, anélkül, hogy tudná miért?” – tette fel a kérdést (Wiedermann, 1911a, 34.).

Amikor megállapította, hogy „a vallásos érzelem ép úgy föltételezi a vallási igazságok ismeretét, mint pl. a hála érzelme a nyert jótétemény tudatát, és annak létét, akitől származik” (Wiedermann, 1911a, 34.), szintén a logika szabályai szerint jár el, de kikerülte a vallási igazságok fogalomnak a pontosítását. Az empirikus értelemben vett lélektan és valláslélektan nézetem szerint pedig éppen ezek meg-

42 Az I. Vatikáni Zsinat dogmaként mondta ki, hogy az emberi értelem a tapasztalati világból képes felismerni a Teremtőt és az erkölcsi rend Urát. A határozat főként az agnoszticizmus, a pozitívizmus és a tradicionalizmus ellen szólt.

születését is vizsgálja. Wiedermann azzal, hogy eleve feltételezte őket, már a bölcselet területére jut.

Evidenciaként jelenik meg tehát számára nemcsak Isten megismerhetőségének, de az ismeretszerzés lehetőségének a tétele is. A pusztán és számára irracionális ézelemvallással szemben arról ír, hogy ha látszólag érzelemek dominálnak is a vallásban, azok a tárgy keltette természetes intenzitásból erednek, ami elfedi az értelmi elemet, és így „az a látszat támad, mintha a vallás merőben csak ez az érzelem volna” (Wiedermann, 1911a, 34–35.). Hogy a közvélekedés bizalmatlan a theodicea érveivel kapcsolatosan, az szerinte nem bizonyítja, hogy az istenhit érzelemből fakad, még akkor sem, ha a szociális tanuláshoz a vallás vonatkozásában ő is nagy szerepet tulajdonít. A hit észszerűsége mellett történeti érvet hoz: „a történeti kutatás is azt bizonyítja, hogy a bölcseleti világmagyarázat (...) oly gondolatokból táplálkozik, melyeket először mindenütt a vallás dolgozott ki, a bölcseleti rendszerek a világ magyarázatában többé-kevésbé teológiai eredetűek...tehát a tudományos világmagyarázat előbb található meg a vallásban, mint a bölcseletben, világos, hogy a vallás lényegéhez tartozik nemcsak valamelyes értelmi elem, hanem igen magas észműködés is s épen ezért kísérik a legélénkebb érzelemek” (Wiedermann, 1911a, 35–36.).

Az egyes vallások közötti különbségeket sem találja az értelmi elem hiányának, hiszen Isten léte, létének elfogadása értelmezésében „máris értelmi elem (...) E nélkül nincs és nem volt vallás soha” (Wiedermann, 1911a, 36.) Az Isten-eszme tartalmi elemzésére nem tér ki, amint, ahogy láttuk, a vallás fogalom pontosítását, meghatározását sem tartotta szükségesnek. Pedig ennek elemzése volt legalább a felvilágosodástól kezdődően az alapvető és sok vonatkozásban megkérdőjelezett kuriozitás, ami miatt szerzőnk is tollat kellett ragadjon.

Wiedermann nem analizált, mert az analízis, nyilván jól sejti, érzi maga is, szétbontja a szintézisnek azt a lehetőségét és egységét, amit igazából önmaga integritásának; ezzel együtt (vagy csak ezután?) az egyházi tanítóhivatal által is oly fontosnak ítélt integritásnak egyik legfőbb lehetőségi feltétele.

IV. Vallásos tapasztalat, vallásos átélés

Wiedermann ismét visszatér azokra az elméletekre, melyek „nem az észből, hanem a vallási átélésből indulnak ki, mikor a vallás magyarázatát nyújtani akarják” (Wiedermann, 1911a, 38.). Ennek a szemléletnek okaiként Kant vallásfogalmát említi, és némiképp félreértve a *Gyakorlati ész kritikájában* megfogalmazott gondolatokat – vagy katolikus teológusként szűkre szabottként értékelve azokat – megjegyzi, hogy Kantnál: „A vallás azonos az erkölcsösséggel (moralizmus)” (Wiedermann, 1911a, 40.).

Bár a kérdés alapvetően nem lélektani, hanem bölcselettörténeti, megjegyzem, hogy Kant még akkor is, ha tagadta az istenbizonyítékok érvényességét, és ha az

ontológiai évről mint analitikus ítéletről beszélt is, amelyből nem következik Isten léte, mert száz létező és száz lehetséges tallér fogalma nem különbözik egymástól, és ha a transzcendentális dialektika azzal a tanulással zárul is, hogy a metafizika három alapkérdésére, tehát Isten létére, a halhatatlanságra, az akaratszabadságra az elméleti ész sem állító, sem tagadó választ nem képes adni, Kant mégsem állította, hogy Isten csak költött valóság. Csupán azt, hogy arról, ami ezeknek az eszméknek megfelel, nincs közvetlen tapasztalatunk. Istent nem úgy ismerjük meg, mint a fát vagy a bokrot. Kant ebben az értelemben tehát arra figyelmeztetett, hogy nem gondolkodhatunk róla elég jól, és hogy soha nem érünk a végére annak a kísérletnek, amellyel megpróbáljuk őt jól elgondolni (vö. Nyíri, 1991, 280–281.). Wiedermann tehát akkor, amikor azzal vádolta Kantot, hogy annak a vallás az erkölccsel azonos, nézetem szerint félreértette.

Wiedermann Kant ismeretelméletének kritikája után Ritschl és Sabatier valláselméleteire reflektál. Ritschl szerinte téved, amennyiben a vallási tapasztalat kifejezéseit merő jelképeknek tekinti. Szimbolizmusnak⁴³ nevezi ezt, a kanti moralizmus kifejezés után. És hozzáteszi, a fenti szerzők azt állítják, hogy a vallási tapasztalat kifejezései „érthetetlenek azoknak, akik igazságukat nem személyesen hordozzák önmagukban” (Wiedermann, 1911a, 40.). Megjegyezte, hogy Sabatier is Kant és Schleiermacher nyomdokain halad, mert a vallási megismerésben az elsőséget az értelemmel szemben az érzelmi, a tapasztalati elemnek tulajdonítja.

H. Bergson, Le Roy elméleteire tér ki, melyek a sajátosan vallásit a vallási tetteknek tulajdonítják, szemben a szerintük a valóságot elferdítő elvont vallási gondolattal. „Bergson szerint a valóság végtelenül gazdag mozgalmasság (...) a gondolat (...) a valóságot töredékekben, darabokban szemléli, holott minden változik, folyamatban van. Azért egyedül a tapasztalat nyújtja a valóságot, melyet a cselekvés szerez.” (Wiedermann, 1911a, 41.). Le Roy bírált nézete szerint a vallási tanok kiváltságos formulák csak, amelyek alkalmasak arra, hogy előkészítsék Isten tapasztalatát (Wiedermann, 1911a, 42.).⁴⁴

A fejezet negyedik pontjában William James pragmatizmusa kapcsán Wiedermann kritika tárgyává tette az elgondolást. James szerint ugyanis: „minden elméleti tan megítélésénél azt kell kutatnunk, milyen gyakorlati következményei vannak. A vallásban is háttérbe kell szorítanunk minden elméletit, értelmet, tantételest (...) és csak az életérték szerint szabad a vallást elbíralnunk”⁴⁵ (Wiedermann, 1911a, 42.). Kritizálta azt a kanti látásmóddal rokonított James-i szemléletet, ami szerint a valóság tapasztalatok azért törvényesek, jogosak és igazak, mert hasznosak (Wiedermann, 1911a, 43.).

43 A *Pascendi dominici gregis* antimodernista pápai körlevélben is szerepel a kifejezés.

44 Dienes Valéria is hasonló értelemben nevezte a dogmákat éppen egy William James-ről tartott előadásában munkahipotéziseknek.

45 Wiedermann ezen a helyen James – Wobbermin *Die Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* címmel Lipsében 1907-ben megjelent művet idézte.

A fejezet negyedik pontjában a modernizmusról, mint a vallási érzelmelvűség összegzéséről írt, ami szerinte nem más, mint „a vallás értelmi elemét elnyomó törekvés” (Wiedermann, 1911a, 43.). Elsőként ezen a helyen idézi az 1907-ben a *Pascendi dominici gregis* pápai körlevelet. A körlevélben elítélt modernista tanok szerint a szív intuíciója „közvetlen kapcsolatba hoz Isten valóságával s amelynek révén minden közvetítés nélkül elérjük magát az isteni valóságot” (Wiedermann, 1911a, 45.). Kritikával azért is illette a modernizmust, mert a vallással kapcsolatban „minden elméleti megokolást kizár, de gyakorlatilag általános szükségesség, mert a lélek boldogságának előfeltétele s mert a vallásnak minden kiengesztelő reménye nélkül az élet elviselhetetlen volna” (Wiedermann, 1911a, 45.).

Wiedermann jól látta, hogy az egyház által elítélt modernizmus összefügg Kant vallásbölcseletével, a pápai körlevél szerinti pragmatizmussal, ennek következményeként a már érintett ún. szimbolizmussal is. A modernizmus kritikájaként ismét utal arra, hogy: az emberi ész lélektani és metafizikai úton Istent meg tudja ismeri. „Ki van zárva, hogy a gyakorlati megismerés akár nyílt, akár hallgatólagos ellentmondásba kerüljön az elméletivel és pedig úgy, hogy az ellentmondás egyszer s mindenkorra megoldhatatlan legyen” (Wiedermann, 1911a, 47.). Wiedermann könyvének ezen a helyén válik végképp egészen világossá, hogy a megírása előtt csak néhány évvel megjelent pápai köriratnak mennyire hatása alatt állt. Munkájának egész eddigi érvelése szinte a köriratnak a következő mondatára íródott: „A lélek érzelme megfelel a tárgy hatásának, melyet az értelem vagy külső érzékek szolgáltatnak” (Wiedermann, 1911a, 47.). Ettől a mondatától, és a könyvnek ebben a fejezetében először említett körlevél felől lesz magától értetődővé, hogy Wiedermannra mekkora hatással volt Esztergomban a római szó. Tegyük hozzá, természetesen mindaz a szellemtörténeti milió, amit bécsi éveitől kezdve megélt, és ami évszázadokon keresztül a pápai körlevél megfogalmazásához is vezetett.

Wiedermann rendszeren belül – ismét Anzelm ontológiai érvét érintve – logikusan jegyezi meg, ha Istenről nem volna legalább valamelyes fogalmunk, az ember nem tudná tapasztalni sajátos vallásos átéléseit (Wiedermann, 1911a, 47–48.).

Az Isten eszmét valláslélektani értelemben nem elemzi. Keletkezését nem tette analízis tárgyává, mint ahogy azt Freud majd rövidesen teszi. Ugyanakkor, szinte Feuerbach kivetítés elméletével szemben, ismét megjegyzi, hogy „nem az érzelem az első, hanem a tárgynak, mint szeretetreméltóságnak a képzete” (Wiedermann, 1911a, 48.). Gondolatát egy hasonlattal igyekszik érthetővé tenni: a gyermeknél is előbb van az apa és anya vonatkozásában ismeretük, mint a szeretetük. Az agnosztikus bölcselet ellenvetése azonban éppen az, hogy az Isten tapasztalata nem ekvivalens azzal a tapasztalattal, amit az apa és az anya tapasztalata jelent, hisz a gyermek nem az apa és anya fogalmát kapja születésekor, hanem magát az apát és az anyát. Wiedermann a kor kérdésfeltevésének hatása alatt rangsort állít fel arra vonatkozóan, hogy hogyan ismerhető meg az, ami jobb szó híján sajátosan vallási. A rangsorolással viszont az empirikus értelemben vett lélektan helyett, nézetem szerint a bölcseleti antropológia, a metafizika területére téved. Tagadja, hogy köz-

vetlen öntudatunk lehetne az isteni jelenlétről, „eszünkkel ismerjük meg, s nem valami sajátos vallási érzéssel” (Wiedermann, 1911a, 48.). Azt, hogy több a vallás, mint „alanyi érzelem” (Wiedermann, 1911a, 52.) azzal is igyekszik bizonyítani, hogy ha így lenne, lassan elenyészne.

Wiedermann könyvének olvasása kapcsán, a szerző nyilvánvaló és helyenként egyenesen lenyűgöző pallérozottsága ellenére is, végig úgy érezhetjük, mintha egy identitásválság leküzdésére, vagy én-kép erősítésére írott dolgozatot olvasnánk.

Az értelmes hit melletti érvek sorjáznak rendre: „Az egész természet kívülünk célbizonyosságot és igazmondást mutat. Csak egy esetben kételkedjünk-e tehát abban, van-e a szükségletnek megfelelő tárgya és ekkor csupán azért, mert ez a tárgy érzékekkel meg nem közelíthető?” (Wiedermann, 1911a, 54.).

A fejezet ötödik pontjában az értelem nélküli tapasztalati vallásosságnak a rajongó miszticizmusba hajló veszélyeiről ír. Következtetése újra az, hogy a vallás ezért is értelemmel megismerhető kell legyen. Valláslélektani értelemben azonban könyvének az egyik empirikus értelemben is – nemcsak bölcseletileg – értelmezhető mondata a fejezetben így hangzik: „Akinek nincs más vezetője, mint az isteninek állítólagos egyéni tapasztalása, az könnyen az isteni befolyásnak fogja tartani a fölzigatott képzelet játékait, álmait” (Wiedermann, 1911a, 55.). Ismét hozzáfűzi: „A vallási tapasztalat az észről eredő megvilágosítás és vezetés nélkül nem juthat el Isten megismerésére. (...) Az egyéni tapasztalat támasza, táplálója lehet a hitnek, de nem végső alapja” (Wiedermann, 1911a, 57.).

V. Másodlagos vallási ítéletek

Wiedermann ebben a fejezetben a *Pascendi dominici gregis* körlevél 3482-es pontja szerint érvel az általa is ún. érzelemvallást megfogalmazókkal szemben. A körlevél fenti pontja: „Az értelem (...) kétféle módon cselekszik. Először a természetből fakadó és spontán aktussal, valamilyen közérthető és egyszerű kijelentésben fogalmazza meg a dolgot, a második lépésben viszont már visszatekintve és elmélyültebben, vagy, ahogy ők mondják, a gondolat kidolgozása által másodlagos ítéletekben fejezi ki az elgondoltat, melyek ugyan az első egyszerű kifejezésből származnak, de megfogalmazásuk csiszoltabb és világosabb. Ezek a másodlagos ítéletek fogják, amennyiben az Egyház legfőbb tanítóhivatala is szentesítette őket, a dogmák alapjait képezni.” A pragmatizmus kapcsán⁴⁶ Wiedermann ismét megemlíti, hogy az „a vallási tapasztalást utólagosan magyarázza”, és ha az észnek szán is szerepet, csak „másodlagosan” (Wiedermann, 1911a, 58.). Az észnek a Wiedermann által is kritika tárgyává tett pragmatizmus szerint csak az a dolga, hogy a vallási tapasztalatot, tehát az élményt szimbólumokban kifejezze, és ilyen értelemben alkosson ítéleteket.

46 Pragmatizmus a *Pascendi dominici gregis* körlevél nyomvonalán Wiedermannál is azt jelenti, hogy a vallás és a hit racionálisan nem igazolható, gyakorlati haszna igazolja.

Wiedermann, aki láthatóan biztos talajt akar tudni a mindenkori hitfelépítmény alatt, ismét „az értelmi rész szerepét és helyét” igyekszik még pontosabban meghatározni, és felteszi a kérdést: „A vallásosság szükségképpen a természetfölötti világ hitén, *ismeretén* alapszik-e?” (Wiedermann, 1911a, 58.). A láthatóan a valláslélektani legújabb irodalomban is tájékozott szerző ugyanakkor jól tudja, hogy James és Sabatier szerint: „első a vallási érzélem” (Wiedermann, 1911a, 59.). A modernisták szerint, az élmény, a tapasztalat az, amely utólag átváltható, vagy átváltódik a fogalmak, a hittételek szintjére. Wiedermann úgy véli, hogy így a vallási dogmatikus-fogalmi elem is veszít értékéből, mert az akkor csak „a vallási tapasztalatnak utólag fejlődött héja” (Wiedermann, 1911a, 59.). Wiedermann ezen a helyen James *Esquisse d'une philosophie* művére utalt, ahol a szerző a hitvallások és a vallások különbözőségeit, eltéréseit szintén a vallási tapasztalatra vonatkozó utólagos fogalmi reflexiókból következő eltérésekből magyarázza.

Kritikával illetve Flournoy⁴⁷ agnoszticizmusát is, aki a vallási ítéletek vonatkozásában az értelem másodlagos voltát véleménye szerint még Jamesnél is erősebben hangsúlyozta. Flournoy *Archive de Psychologie* című 1902-ben megjelent munkájában fogalmazza meg valláslélektani alapelveit (Flournoy, 1902). Két alapelve közül Wiedermann értelmezése szerint az első: *a transzcendens kizárásának az elve*. Másként: *a tapasztalat* maga „okozza, szüli” (Wiedermann, 1911a, 59.) a világfölöttiben való hitet, és a valláslélektan csak ezt az alanyi hitet kutathatja. Flournoy Wiedermann által kritika tárgyává tett második alapelve az „életteni magyarázat elve” (Wiedermann, 1911a, 60.), mely fiziológiai, genetikus szempontokat hangsúlyoz. Wiedermann természetesen nem fogadja el Flournoy élettanon nyugvó lélektani alapelveit, mely a vallást véleménye szerint az ember legmélyebb rétegeiből feltörő „öszttönszerű indulattá” (Wiedermann, 1911a, 60.) teszik, és ami miatt így az értelem be kellene érnie, egyfajta másodhegedűs pozíciójával. Ez azt jelentené, hogy az értelem által feldolgozott indulati anyag, tehát a fogalmi értelemben vett vallásosság – a másodlagos dogmák is – csak többé-kevésbé fejeznék ki a megtapasztaltat, viszonylagossá válnának. A hittételek lennének viszonylagossá, Wiedermann fogalmazásában ilyen módon csak „valamelyes értékük” (Wiedermann, 1911a, 61.) lehet.

Wiedermann ezen a helyen ellentmondást lát a teológiai látásmód és a lélektani megközelítés között. Szerinte „a vallás az érzékfölötti igazságok összességének az értelem elé terjesztése abból a célból, hogy megnyerjék a szívet, benne érzelmeket

47 „James 1892-ben ismerte meg a genfi orvost és pszichológust Théodore Flournoy (1854–1920), aki esetelemző tanulmányaiban különösen is a vallási patológiák kifejeződési formáit vizsgálta. Ettől kezdve, egészen James 1910-ben történt haláláig mély személyes barátságban voltak egymással, amiről levelezésük tanúskodik. Sok közös volt bennük: személyes jellegű spiritualitásukat az egyház nem tudta elfogadni. Egy teológusi szemeszter után Flournoy csalódottan visszavonult, orvosi végzettséget szerzett, majd néhány évet Wundt lipcei laboratóriumában dolgozott. 1891-ben pedig Genfben egy kifejezetten az ő számára létrejött kísérleti pszichológiai tanszék élére állhatott. Ő indította el a Varieties francia fordítását.” (Heine, 2005, 45.)

keltsenek és az akaratot indítsák” (Wiedermann, 1911a, 60.). Teológiai iskolázottsága a fenti mondatból, ami könyvének egyben – eddig általam hiányolt – vallás meghatározása is, egészen egyértelmű, bár általános. A vallás értelmezése szerint másként: értelmes hódolat, éspedig pontosan ebben a sorrendben. Wiedermann értelmezésem szerint úgy véli, hogy az élettan alapján álló lélektan megfordítja a sorrendet. Ha a lélektan szerint van is a hittételeknek valami értékük, mégis csak kísérletek, melyek a mélységes és közvetlenül átélt egyéni tapasztalatot fejezik ki. Ezen a helyen egyrészt a kísérlet kifejezést, másrészt a kinyilatkoztatás hittartamával szembe állítható egyéni tapasztalatot láthatja veszélyesnek. Feltehetjük persze a bécsi Pázmáneumban, egyébként iskolázott teológus szerző nézetével kapcsolatosan azt a kérdést is, hogy mi okozhatta, hogy olyan könnyen feledkezik meg a teológiai ismeret hármass útjáról,⁴⁸ arról a skolasztikában már kidolgozott teológiai tételről, ami arról is szól, hogy minden fogalmi erőfeszítésünk eleve analógiás?

Wiedermann mindenesetre a modernizmus kapcsán is látta, hogy a fenti vallás megközelítések egyre szélesebb körben terjednek. A modernista vallásfelfogást és a dogmaképződésre vonatkozó nézeteikre így reagál: „A vallásos érzélem magában véve homályos; ezért az érzelmenek segítségére siet az ész, melynek feladata a bennünk támadó életjelenségeket először osztályozni, azután szavakkal megjelölni. Az ész úgy jár el, mint a festő, aki egy ócska vásznon föltalálja és megeleveníti a rajz elmosódott vonalait” (Wiedermann, 1911a, 61.).

Úgy gondolja, hogy az értelem „a vallási tapasztalást fajilag minősíti, osztályozza”, hozzáteszi azt, amiért tulajdonképpen könyvét is írja: „előzetes föltételt képez” (Wiedermann, 1911a, 62.). A vallási érzélem azonban, ha az ész egyszerre előzetes föltétel és az érzelmeket utólagosan is osztályozó valamiféle instancia, Wiedermann rendszerében, óhatatlanul is, egészen mellékes szereplővé válik. Nézete szélsőségességét ő is érezhette, és a korábbiakat rögtön felülírva megjegyzi: a vallás „nem valami határozatlan (...) lelki jelenség: Isten ismeretéből és elismeréséből, imádásából, tiszteletéből, szeretetéből, akaratához való hasonulásból stb. álló gazdag tartalmú lelki tény” (Wiedermann, 1911a, 62.). A *gazdag* jelzőbe Wiedermann, ahogy eddig is tette, most is legelsőnek az értelmet gondolja bele, de okos teológusként az érzelmelek szerepét sem zárta ki, még ha másként is rangsorol, mint az agnosztikus filozófiák és csak empiriára alapozó lélektanok.

Wiedermann elismeri azt is, hogy a hittudomány, mint rendszerezés későbbi a hitnél, de ezt a gondolati munkát „megelőzi maga a hit” (Wiedermann, 1911a, 63.) amely hitet ő – véleményem szerint – a priori értelemben tart *értelmesnek*, bár a kifejezést nem használja. Az ő fogalmazásával ezt a hitet „egyszerű hitnek” és „értel-

48 Isten, következőképpen az isteni világ megismerésével kapcsolatosan a középkori skolasztika dolgozta ki *triplex via-t*, a hármass utat. Ezek: az állítás, a tagadás és a fokozás útjai, hiszen minden fogalmi erőfeszítésünk antropomorf, csak viszonylagosan lehet érvényes az ún. transzcendensre. Karl Barth és követői csak a különbözőséget tartották szem előtt, és minden Istenre vonatkozó állítást pusztán hasonlatként értelmeztek. (Előd, 1978, 18.)

mi igaznak akarásnak” (Wiedermann, 1911a, 63.) nevezi, de kérdés, hogy mennyiben egybevágóan a Kanti értelmezéssel? Kant a priori-ja egyetemesen érvényes és szükségyszerű, tapasztalatot megelőző igazság. A racionalizmussal szemben egyrészt vallja, hogy megismerésünk nem lényeglátás, mert az érzékelésre van utalva, de nem is merül ki az érzékelésben, mivel az érzéki megismerés az értelmiben gyökerezik: az értelem a priori elveivel fejt meg az érzékelt tartalmakat. Az a priori formák nem objektív lételvek, hanem szubjektív szabályok. Eszerint a gondolkodás rá van utalva ugyan a tapasztalásra, de ez csak a tudatbeli tényekre, a *jelenségekre* korlátozódik. Kant azt állítja, Galilei és Hume hatása alatt, hogy *maga a dolog* kívül esik az ész hatókörén (Nyíri, 1991, 272.). Wiedermann a hagyományos egyházi metafizikai gondolkodás nyomvonalán haladva, ugyanazzal az ismeretelméleti problémával küszködött, mint Kant, aki osztja a racionalizmus hitét, miszerint csak a tudomány szolgál igaz ismerettel. Wiedermann azt állítja, hogy a tudomány az emberi megismerés valamiféle önkigazító folyamatával kezdődik és folytatódik, és „sohasem alakulhatott volna ki, ha már előtte nem rendelkezünk volna megbízható és igaz ismerettel” (Nyíri, 1991, 272.). A fenti kérdés azonban ismeretelméleti, tehát bölcséleti, amelynek további értékelése nem a jelen dolgozat tárgya. Vallástudományi értelemben azonban releváns, hiszen megmutatja a tudományterületek szükségyszerű átfedtségét.

Wiedermann érinti azt az egyszerre vallástudományi és valláslélektaninak is tekinthető kérdést, miszerint az általa másodlagosnak nevezett vallási ítéletek, a teológiai tan, a dogmatika mennyire lehet kifejezője és kifejtője annak, amit ki akar fejezni. És egyáltalán, mi mutatható és mérhető meg ellenőrizhető módon abból, amiről jelzések? Az őket megfogalmazó emberről? Ezt a kérdést véleményem szerint a valláslélektan a vallástudománnyal (értsd alatta az összehasonlító vallástudományt is) legalább annyira értelmezhetően válaszolja meg, mint a teológus.

Wiedermann teológusként amellet érvel, hogy a vallás értelmi eleme nem minősíthető „másodlagos és levezett” (Wiedermann, 1911a, 63.) értelmi elemnek. Majdhogynem finom eleganciájú, de mégis, vagy éppen ezért(?) a tautológia gyanúját is ébresztő fogalmazással ír arról, hogy a „vallási érzelmet épen *természetfölötti tárgyai* – a hitigazságokat érti alattuk – teszük szabatosan meghatározott, *fajlilag jellegzetes*, ’sajátos vallási érzelemmé, jelenséggé. Ha a szabatos tárgyakat eltávolítjuk belőle, megmaradnak az indulatok, a céltalan nekihevülések (...) a valláson kívül álló érzelmeket kapunk” (Wiedermann, 1911a, 64.).

Érvelése így folytatódik: „Ahol van jellegzetes, meghatározott, sajátos érzelem, azt a *tárgy* okozza (...) A hála érzelmének sajátos, faji jellegét a nyert jótétemények ismerete adja meg” (Wiedermann, 1911a, 64.). A következő mondatban pedig már arról ír, hogy a „vallási érzelmet a természetfeletti tárgy, Isten teszi sajátos ’vallási’ érzelemmé. Ezen a helyen és ezzel azonban már eltér az általa definiált fejezetcímbe megadott tulajdonképpeni tematikától, a másodlagos vallási ítéletektől. Vallási érzelmeket keltő, de elsődleges *értelmi elem alatt* érti azt is, hogy a „vallási tanok, igazságok vonzó kifejtésének hallása vagy olvasása, oktatás vagy gondolkodás idézik elő, szóval az értelmi elem az első” (Wiedermann, 1911a, 65.).

Wiedermann sorait olvasva, mindvégig érezhető az a szellemi erőfeszítés, nem egyszer gyötrődés, amivel a teológus egyszerre akarja megérteni kortársainak közléseit, és egyházának hitletéteményét is.

Az „ész vallás” igazolására arra is hivatkozik, hogy a „szív vallás össze nem fér az ész vallástalanságával” (Wiedermann, 1911a, 66.). Wiedermann már magát a vallási vizsgálódást, már a kérdést magát is, mely éppen a kérdezéssel a megismerhetőséget feltételezi, értelminek vallja! A dogmátlan vallást nem tartja lehetségesnek. Joggal írja: „Akik azt hiszik, hogy teljesen dogmátlanok, érzéki csalódásban szenvednek, mert ha maguk nem is hisznek, befolyásolja őket környezetük hite” (Wiedermann, 1911a, 66.). A tételes hit értelmes szükségessége melletti érvként idézi Edmond Scherert „a mai dogmatizmus alapítóinak egyikét”: „Ó, mennyire tudom irigyelni azokat, akik még tudják ismételni a Te Deum-ot” (Wiedermann, 1911a, 67.).

A fejezetet ezzel a sommás megállapítással zárja: „valahányszor a vallási szükséglet nem talál támaszt a megfelelő vallási ismeretekben, nyomában legott az értelmi egyensúly megzavarodása, levertség, aggodalom áll be. Hit, azaz vallási ismeret nélkül az élet nem lehet összhangzatos (Wiedermann, 1911a, 68.). Eljutott ismét ahhoz a mondanivalóhoz, ami könyve megírása kapcsán végig alapvetően és korfüggő módon érdeklődésének homlokterében állt: „A vallási jelenségekből az értelmi részt kiszakítani természetellenes dolog (...) az értelmi elem a vallásban nem lehet másodlagos, levezetett, járulékos rész” (Wiedermann, 1911a, 68.).

VI. A vallás és a tudatalatti

Mielőtt Wiedermann Károly könyvének a vallásnak és a tudatalattinak az összefüggéseit taglaló részét ismertetném, azért, hogy a szerzőt és a kort még jobban értsük, Erős Ferenc értelmezésében idézem a tudatalatti fogalmának genealógiáját: „A katartikus módszer és a hipnózis pszichoterápiás alkalmazása mellett a lelki élet tudattalan jelenségeinek tanulmányozása volt az, ami a pszichoanalízis kialakulásának legáltalánosabb keretét szolgált. A tudattalan lelki jelenségek létezése és olykor drasztikus formában való megnyilvánulása a XIX. század irodalmának egyik fő témája volt (lásd a történeteket a hasadt lelkű Dopelgänger-ekről, akik Szerb Antal szerint ’a német romantika fő kísértetei’ voltak). A század második felében nemcsak az irodalomban, hanem a filozófiában is ’divatba jött’ a tudattalan. Franz Brentano, Freud korábban már említett professzora *A pszichológia empirikus nézőpontból* című művében⁴⁹ a tudattalan lelki jelenségek létét posztulálta. Eduard von Hartmann, egy másik filozófus pedig könyvet írt *A tudattalan pszichológiájáról*.⁵⁰ Friedrich Nietzsche, a korszak meghatározó gondolkodója ugyancsak foglalkozott

49 Brentano, Franz (1893): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Meiner, Leipzig.

50 Hartmann, Eduard von (1893): *Philosophy of the Unconscious*. Kegan Paul, London.

a tudattalan problémájával. Például *Hajnalpír* című művének⁵¹ egyik helyén azt írja: „(...) egész, úgynevezett tudatunk többé-kevésbé képzelgő kommentárja egy öntudatlan, talán megtudhatatlan, de érzett szövegnek.” A lelki folyamatok vizsgálatának ugyancsak hosszú története van a XIX. századi pszichológiában Herbarttól Helmholtzra át Wundtig.⁵² Freudra várt azonban az a feladat, hogy ezeket a töredékes ismereteket, elképzeléseket, hiotéziseket, módszertani próbálkozásokat egyetlen rendszerré kovácsolja össze. Ez az ’összekovácsolás’ is azonban hosszú folyamat eredménye volt.” (Erős, 2003, 16–17.).

Hogy a tudattalan fogalmával hol, hogyan, miként találkozott 1895 és 1898 között az éppen a bécsi egyetem teológiai karán tanuló Wiedermann Károly, már nehezen pontosítható, Mindazonáltal angol és amerikai szerzőket említ könyve befejező fejezetének első soraiban, és név szerint említi a vallás titkait a tudatalatti segítségével és értelmezni igyekvő William Jamest. A pápai modernizmus ellenes leirat kapcsán is idézi az abban használt *subconstientia* kifejezést, mint egy olyan helyet, „ahová a tudat tiszta fénye nem világít, de (...) az isteni utáni való szükségérzet ebben a rejtett kohóban kovácsolja a vallás acélját, míg alkalmas körülmények közt a vallás az öntudatba lép, mintegy a fölszínre vetődik” (Wiedermann, 1911a, 69.).

Wiedermann tehát elfogadja a tudatalatti létét: „nem mondhatjuk, hogy a valóságban csak azt érezzük, amire figyelünk. Mindaz elveszne, amire már nem eszmélünk? Szó sincs róla! Sétálás alkalmával pl. számtalan érzést szinte gépiesen használunk ki, hogy lépteinket irányítsuk” (Wiedermann, 1911a, 69.). Nyilvánvaló, hogy Wiedemann a tudatalatti témaköre alaposabban is foglalkoztatta. A fenti sorok még akár egy valóban és kifejezetten lélektani érdeklődésű mű értékelhető, figyelemfelkeltő bevezető sorai is lehettek volna. Az angol és amerikai lélektan tudatalatti értelmezése kapcsán említést tesz és magyarázza az ún. tág vagy szűk tudatköröket, és James értelmezése nyomán a tulajdonképeni tudatalattit. Richet, Bernheim, Janet, Myers neveit említi, mint akik a tudatalattit „a hipnózis, a suggestio, a lélektani gépiesség tüneteivel igyekeztek igazolni” (Wiedermann, 1911a, 70.). Tud arról, hogy a tudatos és öntudatlan érzéki tapasztalat maradványai *subliminal egység*gé kovácsolódnak, felhalmozódnak, tudatalatti én-né válnak, és a tudatos résztől elzárva, azzal „...sokszoros ellentétben állnak. Nézete szerint a tudat küszöbe alatt sokkal összetettebb, nyersebb *én-ünk* lappang, melyet homály fed.” (Wiedermann, 1911a, 71.). A tudatalatti lehetséges tartalmai pedig egy bizonyos feszültségi szint elérése után a „betörnek a tudatba” (Wiedermann, 1911a, 71.). Művének ez a része empirikus értelemben is értékelhető lélektan.

A teológus érzékenységgel reagál Myers, James és Raymond tudatalatti értelmezéseire, melyek szerint ott: „...magasabb erők és törvények működnek s az em-

51 Nietzsche, Friedrich (1972): *Friedrich Nietzsche válogatott írásai* (ford. Szabó Ede). Gondolat, Budapest. 43–146.

52 A pszichoanalízis előzményeiről lásd részletesebben – Pléh Csaba (2000): *A lélektan története*. Osiris, Budapest. 387–392.

bert magasabb, a rendes tudaton túl terjedő lelki életre képesítik. A tudatalattiban közlődnék külső hatások, melyek más emberek lelkétől, testnélküli szellemektől, a világszellemtől (Isten) származnak, melyeket a rendes tudat befogadni nem tud.” (Wiedermann, 1911a, 72.).

Semleges közlésként, nem pártoló módon, mégis valami titokzatos misztika levegőjét árasztva, a fenti szerzők valamelyikének a nevéhez kapcsolva említi, hogy a jövőbe látás, a távoli tárgyak érzékelésének a képessége is a tudatalatti területe. Wiedermann jól elemzi a figyelem, az értelmi működés mindig konkrét és így részleges fókuszáltságát, mintha 1911-ben már olvashatta volna G. W. Allport *A személyiség alakulása* című 1937-ben írt könyvét (Allport, 2000, 286–289.) ahol fenti szerző ugyanerről a fókuszáltságról még alaposabban ír. Wiedermann megjegyzi, hogy „a benyomások „nem tűnnek el nyomtalanul, visszaidézhetők” (Wiedermann, 1911a, 73.).⁵³ A tudatalatti kapcsán világosan látja azt is, hogy „Eszünk szellemi munkát végezhet anélkül, hogy ezt a csendes munkát észrevennők. (...) utólag a tiszta tudatos gondolkodás fényénél is vizsgálódásunk tárgyát képezheti” (Wiedermann, 1911a, 73–74.). A megelőzők értelmében már egészen természetesnek tartható, ha megjegyzi, hogy amit a tudatalatti munkától várhatunk, nem kész eredmény, csak kiindulópont, hasonlóan a matematikai számításokhoz. Magukat a számításokat a munka másik fokán, tudatos munkával kell végeznünk. Indokolatlannak látja azonban azt a feltevést, hogy az egy olyan „műhely” lenne az emberben, „amelyben másnemű, jobb, magasabb lelki működések mennek végbe” (Wiedermann, 1911a, 73.).

Önmagához, eddigi teológusi látásmódjához, könyve intenciója szerint következetesen jegyezi meg, miszerint a lelki életre sem vonatkoztatható, hogy annak tulajdonképpeni hazája a tudattalan. Freud állításával, elfojtás elméletével szemben áll az, amit Wiedermann ír. Állítása ugyanakkor természetesen implikálja azt az empirikus értelemben nehezen verifikálható meggyőződést, hogy a vallási élet – nála lelki élet – minőségileg jobb a nem vallásinál. Jastrow⁵⁴ kutatásaira hivatkozva Wiedermann tételezi a tudatos és a tudatalatti kölcsönhatását, igazolandó azt az egész művén végighúzódó központi gondolatot is, hogy a vallási jelenség tudatos, értelmi és nem pusztán érzelmi, indulati gyökerű – hogy nincs önálló működésű küszöbaltati én, valamiféle öntudatlan személyiség.

James kutatási eredményeit idézve jegyezi meg, hogy a tudatalatti szerepe vallási vonatkozásokban leginkább csak a látomások, elragadtatások, hirtelen megtérések stb. vonatkoztatásában állítható. De ugyanez az ősforrása a tulajdonképpeni

53 Külön kutatást érdemelne, mit tudhatott a fiatal Wiedermann a Bécsben műve írásakor is analíziseket végző Freudról, Joseph Breuer kutatásairól, Anna O.-ról? Freud három évvel Wiedermann esztergomi kinevezése után 1909-ben már az Egyesült Államokban tartott előadás-sorozatot Breuer doktor páciense Bertha Pappenheim kapcsán a pszichoanalízis és a tudatalatti témakörében, ahová C. G. Jung mellett elkísérte a magyar Ferenczi Sándor is.

54 Joseph Jastrow (1863–1944): amerikai pszichológus, 1888 és 1927 között a Wisconsin-Medison Egyetem előadója, egy időben az Amerikai Pszichológiai Társaság elnöke.

vallásnak is. James szerint (Wiedermann értelmezésében) az isteni a tudatalatti útján lép viszonyba a személlyel, ahol hosszabb-rövidebb ideig „gyülemlenek”, hogy majd a ’tisztá tudatba’ törjenek” (Wiedermann, 1911a, 76.).

Arra az önmaga által feltett kérdésre, lehetséges-e, hogy a vallási megismerés az értelem valamiféle aktusa nélkül jöjjön létre a tudatalattiból azt válaszolja, hogy a hirtelen megtéréseknek is tudatos előtörténetei vannak. Ilyen a „hosszas gondolkodás, érvek fontolgatása. (...) Az igazi megtérés csak belátásból s teljes szabadsággal történhetik” (Wiedermann, 1911a, 77.). Nem vitatható természetesen egy immanens, kinyilatkoztatásra hivatkozó teológiai rendszer logikáján belül, hogy az adott rendszer mit tart igaz vagy hamis megtérésnek, de pusztán lélektani értelemben, nézetem szerint Wiedermanntól imént idézett *igaz* kifejezés önmagában is már értékítéletet hordoz, ami a szükségszerű tudományos semlegesség horizontjáról tekintve nehezen elfogadható. A kérdés megválaszolása igazából a megtérés fogalmának meghatározásán múlik. Ez az, ami eldönti, hogy mit nevezünk megtérésnek, hogy honnan eredeztetjük. Wiedermann értelmezés szerint mindenesetre „az igazi megtérés nem volna őszinte és tartós, ha csupán a tudatalattilag érő gondolatoknak és érzelmeknek a tudat küszöbén történő áttörése által jönnének létre. (...) csak erőműtani, vagy pszichikai jelenség volna, melynek erkölcsi értéket tulajdonítani nem lehetne” (Wiedermann, 1911a, 77.).

Úgy értekelem, hogy prekoncepció alapján ítéli meg James tudatalattira alapozó megtérés teóriáját Wiedermann akkor, amikor arról ír, hogy az elmélet „gyöngéje az, hogy bizonyító anyagát Angliának és Amerikának végtelenül megosztott, zilált, kuszált és beteges vallási viszonyaiból merítette” (Wiedermann, 1911a, 78.). Wiedermann itt minden bizonnyal arra az Észak-Amerikának Európához képest valóban heterogénebb vallási térképére gondol, ami egy hegemon helyzetben lévő egységes európai katolikus világ rendjéhez képest vélhetően tényleg jobban eltűri a *számunkra* szokatlanabb és kirívóbb vallási jelenségeket. Azt azonban, hogy a vallási megtérésekben *mennyivel inkább* az irracionális, mint a racionális elem dominál Amerikában, azt koncepció alatti adatok híján Wiedermann is legfeljebb csak sejtethette. Ilyen módon James elméletével szembeni érvelése nem helytálló, prekoncepciózus.

Jól látta Wiedermann viszont, hogy a vallási jelenségeknek, így a megtéréseknek a tanulmányozása nem korlátozódhat csak a „rendkívüli, vagy kóroktani esetekre” (Wiedermann, 1911a, 78.). Ez ugyanolyan egyoldalúság lenne, mint a kóroktani, vagy rendkívüli eseteknek a valláslélektani vizsgálatokból-tanulmányozásából történő kizárása.

Tudományos szempontból respektálható elvárása Wiedermannnak az is, hogy nem csak a szubjektív, az egyén vallásossága tanulmányozandó, hanem a közösségi vallásosság is, „hisz a személyes vallás az intézményes nélkül még mindig a jövő zenéje marad” (Wiedermann, 1911a, 79.). Itt a szerző igazából már a szociálpszichológia akkor még szintén csak születő félben lévő területét érinti, akkor is, ha érvelése arról a hitletéteményről is szól, amihez érzelmileg kötődik. Wiedermann

Károly valláslélektanát azzal az egyébként kézenfekvő kijelentéssel zárja, hogy a történelmi értelemben vett vallás eleve „vallási eszméket tétélez föl”, így „vallási élet vallási eszmék nélkül nem gondolható” (Wiedermann, 1911a, 79.).

Wiedermann Károly is korának gyermeke. Tudományterületek, bölcelettörténet, vallástudomány, teológiai és lélektan sokdimenziós vizsgálati módszerei egyszerre lelkesítik, és érnek össze benne. Hogy az interdiszciplinaritás lelki lehetőségei mennyire adottak, és korlátozottak, hogy szellemi erőfeszítéseink minden rugalmasságunk és jóindulatunk ellenére is mennyire kultúrához kötöttek – főként egy általam *sűrűsödőnek* nevezett korban –, arra Wiedermann Károly szellemi erőfeszítései kiváló példával szolgálnak.

Messzemenő általánosító következtetéseket levonni abból az igyekezetből, amelyre egy konkrét személy tudományos érdeklődése nyit ablakot, úgy gondolom, csak nagyon óvatosan szabad. Hisz nincs olyan, hogy egyház vagy vallás, mert minden érzékelhető és leírható valóságfaktoruk, rendszerszerűségük mellett is, komplex entitások, ami a hozzájuk tartozó egyház-tagok heterogenitásából (is) ered. Ebből a komplexitásból következően újra meg újra érni kezd bennük az, amit most még csak csírájában hordoznak, és az ugyancsak a heterogenitásból eredő egyéb komplexitások (egyéb vallások és diszciplínák) ha össze nem is nőnek, de valamiképpen mégiscsak *összeérnek*. Mint ahogy a 19–20. század fordulóján megjelenő új tudományosság, a lélektan a régebbi teológiával és a bölcelettel egy 36 éves fiatalemberben, Wiedermann Károlyban is minden helyzetéből következő ellenállása ellenére is; már azzal, hogy könyvét megírta, hogy annak *A vallás lélektana* címet adta, ha még össze nem is nőtt, de már összeért. A heterogenitás, emberi természetünkől következően mindig nyugtalanít. De ugyanakkor a homogenitás is zavaró. Ezért is gondolom úgy, hogy nem véletlenül, és érthető módon zárta dr. Wiedermann Károly könyvét az ókori egyházatyának, teológusnak, Szent Ágostonnak azzal a mondatával, amivel az a *Vallomásokat* kezdte: „Nyugtalan a mi szívünk, míg meg nem nyugszik benned.” (Szent Ágoston, 1974, 17.).

Konklúzió

Hipotézisemben feltételeztem, hogy dr. Wiedermann Károly művében a hagyományos metafizikai irányultságú és alapú lélektani érdeklődés és az empirikus kutatási eredmények párhuzamosan, kölcsönhatás szerűen, egymást kiegészítve és nem feltétlenül kioltva, továbbgondolkodásra ösztönözve hatnak egymásra. Ellenkező esetben egy nagy vallási rendszer jeles teológusának képzési, helyzeti, egzisztenciális, kulturális, vagy/és egyéniségében rejlő hozott lehetőségei korlátozzák őt a hagyományos tomista bölceleti megközelítésekkel vitatkozni látszó empirikus érdeklődésekkel szemben.

A valláslélektan dolgozatomnak *Valláslélektan* fejezetében egyrészt úgy határoztam meg, mint a vallástudomány rész tudományát, mely az elsődleges értelemben vett vallástudománytól független és önálló, de azzal és annak egyéb társtudományaival együttműködik. A valláslélektan tapasztalati tudomány. Tárgyát tekintve vallásos, jellegét tekintve viszont nem. Tárgya a vallásos tapasztalat, magatartás és kifejezésforma. Eszköztára megegyezik az általános értelemben vett pszichológiával, és tekinthető a pszichológia részterületének.

Wiedermann művében mindvégig jelen volt az a hitre és vallásosságra vonatkozó a skolasztikában (újskolasztikában) bölceleti támaszt kereső tárgyalásmód – a *philosophia est ancilla theologiae*⁵⁵ értelmében –, hogy Wiedermann Károly könyve első olvasatban inkább nevezhető egy teológus bölceleti és teológiai antropológiájának, mint valláslélektannak. Ez a sommás megállapítás azonban – amint majd látni fogjuk – rögtön kiegészítésekre is szorul.

Wiedermann valláslélektana a tulajdonképpeni vallástudománytól, annak rész tudományaitól, így a teológiától, és vallásbölcelettől is csak részben tud függetlenedni. Művében több van abból, mint amit a fenti meghatározás értelmében a társtudományokkal való pusztán együttműködésnek lehetne nevezni. Ismeri kora összehasonlító vallástudományának számos részeredményét, ilyen értelemben látja az együttműködés kikerülhetetlenségét is, de *kora egyházi tanítóhivatali és saját egzisztenciális döntései nyomán mégsem tudott, nem is akart* csak az empirikus értelemben *a pusztán tapasztalat* bázisára és annak vizsgálatára építeni. A fenti valláslélektan meghatározás értelmében azt kell mondanunk, hogy *Wiedermann műve nemcsak tárgya vonatkozásában, hanem jellegét tekintve is vallásos*. Eszköztára sem egyezik meg minden további nélkül – a módszertani hasonlóságok ellenére sem – az általános értelemben vett pszichológia eszköztárával.

Ugyanakkor, dolgozatom bevezetőjében utaltam arra, hogy Vergote is fenomenológiai alapon határozza meg a valláslélektan semlegességét (Vergote, 2001), vagyis az igazság kérdését ő sem boncolgatja; a tapasztalatokat, mint tapasztalatokat evidenciának veszi. A valóságosság kérdése nála is figyelmen kívül marad, így Isten léte nála is zárójelbe kerül. Eddig Vergote valláslélektan meghatározása igazából megegyezik az első meghatározással. Am ő mégsem éri be ezzel, meghatározását még nem zárja le, és ahogy már a bevezetőben írtam, *elutasítja, hogy a pszichológia abszolút megfigyelő. Szerinte nem tudhatjuk, hogy a pszichológiai megismerés mindent megragad-e, van-e lehetősége egyáltalán mindent megragadni, van-e lehetősége arra, hogy megállapítsa, hogy a vallás esetleg pusztán epifénomén*. Más szavakkal arról van szó, hogy Vergote, bár egyrészt hangsúlyozza a valláslélektan kötelezően empirikus jellegét, vallási értelemben való semlegességét, mégis egyfajta pszichológiai redukcionizmustól tartva, hogy egy kikaput a bölceleti, és ezzel óhatatlanul a teológiai okoskodás számára is. *Wiedermann műve ebben az utóbbi, Vergote-i értelemben nevezhető valláslélektannak*.

55 A filozófia a teológia szolgálatéánya.

Tudott az összehasonlító vallástudomány sok eredményéről, például Max Müller munkásságáról, James kétségeiről, azok okairól. A Bécsben iskolázott teológus nyilvánvalóan ismerte W. Wundt kísérleti lélektanának alapelveit is, ha máshonnan nem, a kortárs és piarista Kornis Gyula lélektani írásaiból. Nem ismeretlen számára a tudatalatti irodalma sem. Ugyanakkor keresi a teológiai értelemben vett evidenciák, a kinyilatkoztatásnak, a tételes hittartalmaknak az emberi természettel adott érveit is, azokat teológiai értelemben is értelmezhetőnek tartja. Nemcsak azt a kérdést teszi fel, hogy *hogyan* értelmezhető a vallás és a hit immanens módon, hanem azt a teológiai és bölcséleti kérdést is, hogy *miért*. A *miért kérdés*, értelmezésem szerint már *nem értékesleges*, hanem bölcséleti és teológiai jellegű. Bár Vergote szerint a kérdés jogos, amint azt hipotézisemben felvettem, Wiedermann képzési, helyzeti, egzisztenciális, kulturális, valamint egyéniségében rejlő hozott lehetőségei valóban korlátozzák vizsgálódásait, a hagyományos tomista bölcséleti/teológiai megközelítésekkel vitatkozni látszó empirikus érdeklődésekkel szemben, és sok általa felvetett kérdésre – ilyenek például a másodlagos vallási ítéletek kérdése – nem is tudott a már empiriához szokott olvasónak megnyugtató válaszokkal szolgálni.

Tetten érhető a műben az a tendencia is, amelyet a modernitásban a tudományosság, a tudományos diszciplínák differenciálódásaiként emlegetünk. Bölcsélet, teológia, összehasonlító vallástudomány, a lélektan és a valláslélektani próbálkozás diszciplínái kaleidoszkóp-szerű színes világgként villannak fel, és keresik a szerző gondolataiban, tudásában, meghatározottságai szerint a helyüket, az egymáshoz való illeszkedési pontokat.

Joggal jegyzi meg Máté-Tóth András professzor: „a kezdeti fázisban felerősödött a különböző tudományágak (elsősorban a filológia és a történettudomány) jelentősége a vallástudományi vizsgálódásban. Ez interdiszciplináris momentum. Továbbá nem csak a tanítóhivatallal és az egyházi tudományos közeggel, hanem magával a teológiával, mint tudományággal is szembefordult szerzők a teológia elméleti kereteire is reflektálhattak” (Máté-Tóth, é. n.). Valamint, hogy „A modern kor a teológiát új kihívások elé állította, (...) a modern társadalmak (...) jellegzetessége a kommunikációs területek differenciálódása, melyek a világfelfogás sajátos perspektíváját fejlesztik ki, melyek eredményeit már nem lehet egyetlen átfogó értelmezési rendszerbe vonni.” (Máté-Tóth, é. n.)

Irodalomjegyzék

- Allport, Gordon Williard (2000): *A személyiség alakulása*. Kairosz, Budapest.
- Andorka Rudolf (2006): *Bevezetés a szociológiába*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Avilai Szent Teréz (2013): *Belső várkastély*. Sarutlan Kármelita Nővérek, Budapest.
- Bartók György (1910): Valláspsychologia. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, 3. 8. sz. 653–671.
- Bartók György (1911): A valláspsychológia főbb törvényei. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, 4. 9. sz. 705–720.
- Beke Margit (2008): *Az esztergomi (Esztergom-Budapesti) Főegyházmegye papsága 1892–2006*. Szent István Társulat, Budapest.
- Beke Margit (2011): *Fejezetek az új- és legújabb kori elitképzéshez*. Szent István Társulat, Budapest.
- Benkő Antal (1979): *Bevezetés a vallásléktanba*. Tipografia Dario Detti, Róma.
- Breuer, Josef és Freud, Sigmund (1895): *Studien über Hysterie*. Franz Deuticke, Leipzig – Wien.
- Czakó Ambró (1915): *A vallás lélektana*. Taizs József Könyvnyomdája, Pécs.
- Czakó Ambró (1916): *A katolikus papság lélektana: valláspszichológiai tanulmány a magyar róm. kath. papságról*. Rényi Károly könyvkiadó vállalata, Budapest.
- Denzinger, Heinrich és Hünermann, Peter (2004): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bátorterenye – Budapest.
- Donner Lajos (1989): *A gyermek szellem fejlődése gyermekpszichológiai szempontból*. Corvina Nyomda, Békéscsaba.
- Ehrhardt, Albert (1901): *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*. Jos Roth'sche Verlags – Buchhandlung, Wien.
- Előd István (1978): *Katolikus dogmatika*. Szent István Társulat, Budapest.
- Éltes Mátyás (1914): *A gyermeki intelligencia vizsgálata: Binet, Simon és mások módszere alapján, Ranschburg Pál előszavával*. Athenaeum, Budapest.
- Erős Ferenc (2003): *Válogatás az életműből*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Fabiny Tibor (1988): *A tipológiai szimbolizmus: szöveggyűjtemény a bibliai és az irodalmi hermeneutika történetéből*. JATE, Szeged.
- Farkas Geyza (1916): *Az emberi csoportok lélektana*. Gill, Budapest.
- Ferenczi Sándor (1912): *Lelki problémák a pszichoanalízis megvilágításában*. Nyugat, Budapest.
- Flournoy, Théodore (1902): *Archive de Psychologie II*. Kündig, Geneve.
- Freud, Ernst, Freud, Lucie és Grubrich-Simitis, Ilse (2003): *Freud élete képekben és szövegekben*. Glória Kiadó, Budapest.
- Freud, Sigmund (1913): *Totem und Tabu*. H. Heller & Cie. Leipzig und Wien.

- Freud, Sigmund (1987): Mózes, az ember és az egyistenhit. In: Freud, Sigmund: *Mózes; Michelangelo Mózese: két tanulmány*. Európa, Budapest. 160–210.
- Freud, Sigmund (1991): *Egy illúzió jövője*. Párbeszéd Kiadó, Budapest.
- Freud, Sigmund (2011): *Tanulmányok a szexualitás köréből*. Animula, Budapest.
- Gergely Jenő (1981): *A pápaság története*. Kossuth Kiadó, Budapest.
- Gergő Endre (1925): *Materialista lélektan: alapvetés*. Nova, Budapest.
- Girgensohn, Karl (1921): *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens: eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*. Hirzel, Leipzig.
- Hajós Lajos (1902): *Általános psychopatologia*. Grill, Budapest.
- Hankiss Elemér (2005): *Az ezerarcú én*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Heine, Susanne (2005): *Grundlagen der Religionspsychologie*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen.
- Imre Lajos (1913): *A gyermek vallása: a katechetika módszertanának valláslélektani alapvetése*. Róth Antal Könyvnyomdája, Hódmezővásárhely.
- James, William (1902): *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Longmans, Green & Co., New York, London, Bombay and Calcutta.
- Kerényi Károly (1936): Valláslélektan és antik vallás. *Athenaeum*, **22.** 3–6. sz. 139–152.
- Kiss György (1991): *Tanulmányok a magyar pszichológia történetéből*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Kolakowski, Leszek (1968): *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*. Doubleday, New York.
- Kollarits Jenő (1918): *Jellem és idegesség: a jellem és az idegesség mibenlétéről, keletkezéséről, valamint az idegesség megelőzéséről*. Franklin, Budapest.
- Kornis Gyula (1911a): *A pszichológia és a logika elemei*. Franklin Társulat, Budapest.
- Kornis Gyula (1911b): *Elemi pszichológiai kísérletek*. Franklin Társulat, Budapest.
- Kornis Gyula (1917, 1918, 1919): *A lelki élet I-III*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.
- Kühár Flóris (1926): *Bevezetés a vallás lélektanába*. Szent István Társulat, Budapest.
- Makkai Sándor (1914): A vallás lélektana. *Protestáns Szemle*, **26.** 1. sz. 424–443.
- Makkai Sándor (1923): *A vallás lényege és értéke: vallásfilozófiai előadások*. Füssi József Irodalmi és Könyvnyomdai Müintézete, Torda.
- Marót Károly (1919): A vallás egyénlélektani gyökerei I-II. *Athenaeum*, 2. sz. 77–85. és 3–4. sz. 128–138.
- Máté-Tóth András (é. n.): *Teológia és vallástudomány*. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/matetoth.htm> (Letöltés ideje: 2014. április 8.)
- Muzsnai László (1928): *A lélek rejtelmes világa: psycho-metafizikai és psycho-analitikai tanulmány a „tudatalatti” lelki valóság problémájáról, kü-*

- lönös tekintettel az intuíció, szuggeszció és libidó lelki tevékenységekre. A szerző kiadása, Budapest.*
- Nagy László (1905): *Fejezetek a gyermekrajzok lélektanából.* Singer és Wolfner, Budapest.
- Nyíri Tamás (1991): *A filozófiai gondolkodás fejlődése.* Szent István Társulat, Budapest.
- Paulsen, Friedrich (1892): *Einleitung in die Philosophie.* Herz, Berlin.
- Pethes János (1901): *Gyermekpsychologia a szülők, a tanítók és a tanítónövendékek számára.* Franklin, Budapest.
- Pikler Gyula (1901): *A lelki élet fizikája.* Politzer, Budapest.
- Pikler Gyula (1908): *Zwei Vortäge über dynamische Psychologie.* Barth, Liepzig.
- Pikler Gyula (1910): *A lelkiélet alaptörvényei: az eszmélet helye a természetben.* Politzer, Budapest.
- Pikler Gyula (1917): *Sinnesphysiologische Untersuchungen.* Barth, Liepzig.
- Pléh Csaba (2010): *A lélektan története.* Osiris Kiadó, Budapest.
- Posch Jenő (1915): *Lelki jelenségeink és természetük: egy realista lélektan tervezete.* Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.
- Ranschburg Pál (1913): *Pszichológiai tanulmányok.* Magyar Gyermektanulmányi Társaság, Budapest.
- Ranschburg Pál (1914): Felfogásbeli tévedéseink törvényszerűsége. In: Ranschburg Pál: *Pszichológiai tanulmányok.* Magyar Gyermektanulmányi Társaság, Budapest. 22–45.
- Ranschburg Pál (1928): *Pszichológia és természettudomány.* Magyar Pszichiátriai Társaság, Budapest.
- Ranschburg Pál (1942): A lélektan fejlődése Magyarországon. In: Harkai Schiller Pál (szerk.): *A lelki élet vizsgálatának eredményei.* Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézet, Budapest.
- Révész Géza és Nyíregyházi Erwin (1916): *Psychologische Analyse eines musikalisch hervorragenden Kindes.* Veit, Liepzig.
- Sarbó Antal (1906): *A beszéd összes vonatkozásaiban különös tekintettel a gyermekkorra.* Athenaeum, Budapest.
- Sarnyai Csaba Máté és Máté-Tóth András (2009, szerk.): *Jeles Szerzők 1860–1920.* Belvedere Kiadó, Szeged. (Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből 1.)
- Schütz Ignác (1895): *A lelkipásztorkodás kézikönyve.* Polgár Bertalan Könyvnyomda Intézete, Győr.
- Serol, Maurice (1908): *Le Besoin et Le Devoir Religieux.* Kessinger, Páris.
- Szenes Márta (2011): *Új vallási közösségekbe megtért fiatalok életütelemezése az identitáskeresés tükrében.* Doktori értekezés. Pécsi Tudományegyetem Pszichológiai Doktori Iskola, Pécs.
- Szent Ágoston (1974): *Vallomások.* Ecclesia, Budapest.
- Szentírás* (2008). Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest.

- Szilárd Ármin (1902): *A deduktív lélektan alapvonalai I.* Dobrowsky és Franke, Budapest.
- Szilárd Ármin (1928): *Dynamische Nervenlehre: Nervenphysiolog. Beiträge zu die exakten Psychologie.* Kabitzsch & Mönnich, Wirzburg.
- Vergote, Antoine. (2001) *Valláslélektan.* Semmelweis Egyetem, Budapest.
- Vető Lajos (1966): *Tapasztalati valláslélektan.* Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest.
- Waldapfel János (1938): A gyermeki lélek megfigyelése. In: Waldapfel János: *Közművelődés és nevelés: Waldapfel János válogatott dolgozatai.* Studium Rt., Budapest. 59–67.
- Wiedermann Károly (1911a): *A vallás lélektana.* Szent István Társulat, Budapest.
- Wiedermann Károly (1911b): *A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból.* Buzárovits Gusztáv Könyvnyomdája, Esztergom.

Egyéb, internetes források

- Sigmund Freud magyarul megjelent művei: <http://www.mtapi.hu/thalassa/bibliogr/freud-hu.html> (Letöltés ideje: 2014. április 20.)
- A valláslélektan tudománytörténetének magyarországi forrásai (XX. század első fele): <http://www.wesley.hu/vallaslelektan-tudomanytortenetenek-magyarorszag-i-forrasai-xx-szazad-elso-fele> (Letöltés ideje: 2014. április 23.)
- Wesley János Lelkészképző Főiskola, Wesley Valláspszichológiai Intézet, Küldetésnyilatkozat: <http://www.wesley.hu/kuldetesnyilatkozat-10> (Letöltés ideje: 2014. április 23.)
- <http://www.wesley.hu/magyar-szerzok-munkai-0> (Letöltés ideje: 2014. április 23.)

VÁRNAI-VÍGH ADRIENN E.

Kühár Flóris (1893–1943)
a magyarországi valláslélektan történetében

– részlet a magyarországi valláslélektan
1945 előtti történetéből

I. A kutatás meghatározása és módszertani áttekintése

A dolgozat adalékokkal kíván szolgálni a magyarországi vallástudomány 1945 előtti történetéhez, érdeklődési-kutatási területeihez. Ezen belül a valláslélektanra fókuszál, Kühár Flóris (1893–1943) bencés szerzetes művein keresztül.

A munka előzményének tekinthető a *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből* két kötete (Sarnyai és Máté-Tóth, 2013a, 2013b), melyek összeállítása során föltérképeztük és tematikusan besoroltuk az 1860–1945 közötti korszakban a magyarországi vallástudományi szakirodalmat. A szöveggyűjteményekbe olyan műveket válogattunk, melyek „a hazai vallástudomány szempontjából kulcsfontosságúnak tűnő és nehezen hozzáférhető, a jelzett korszakban napvilágot látott magyar nyelvű források” (Sarnyai és Máté-Tóth, 2013b, 7.). A nehezen hozzáférhetőség ma már nem állja meg teljes mértékben a helyét, hiszen a nagymértékű digitalizálásnak köszönhetően számos itt megjelent tanulmány érhető el elektronikusan.

A magyarországi vallástudomány 1945 előtti műveinek kutatása tudománytörténeti jelentőségű, ám előremutató is lehet. Amint Hoppál Mihály és Kovács Ábrahám írják: „Ahhoz ugyanis, hogy a hazai vallástudományok fejlődését megtervezzük, a jövőt valamiképpen előre lássuk, mindenekelőtt a múltat kell megismerni. Tudnunk kell, mit végeztek el elődeink, mik a hiányosságok, milyen kutatásokra van szükség ahhoz, hogy a magyar vallástudomány palotája felépülhessen. [...] Meggyőződésünk, hogy a kortárs vallástudományi viták ismerete megtermékenyítően hat a mai tudományos vitákra.” (Hoppál és Kovács, 2009, 7–8, 11.) E célt szolgálta az előzőleg említett két szöveggyűjtemény és az imént idézett *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről* tanulmánykötet is, s ehhez kíván hozzájárulni e dolgozat is.

A téma kiválasztását elősegítette, hogy Schindler Mátyás *Dr. Wiedermann Károly valláslélektani próbálkozása 1911-ben* címmel írt ugyanítt szakdolgozatot (2014), melynek fókuszában Wiedermann *A vallás lélektana* (1911) c. könyve áll. Így a valláslélektani téma szinte kínálkozott a folytatásra, annál is inkább, mert a magyarországi vallástudományon belül ez még kevésbé kutatott; hiába ígérte a Wesley Valláspszichológiai Intézet a „magyarországi valláspszichológiai tudományosság hagyatékának” föltárását,¹ nem látszanak eredményei. A valláslélektan hazai történetét

1 Ez az ígélet a <http://wesley.hu/szervezet/wesley-vallaspszichologiai-intezet> weboldalon 2018 májusában még olvasható volt. Azóta a honlapot átalakították, s az intézet neve is megváltozott Vallástudományi Intézetre. A honlap átalakítása még folyamatban van, s az intézet munkájáról részleteket nem tudni.

ismertetők teljesen figyelmen kívül hagyják az 1945 előtti szerzőket és diskurzust, így mindenképpen hiánypótlónak tekinthetők az ez irányú vállalkozások.

A magyarországi vallástudomány 1860–1945 közötti korszakában erős valláslélektani irodalmat találunk, melynek egyik jellemző vonása, hogy jól elkülöníthetők a katolikus és protestáns szerzők. Egy rövidebb valláslélektani írásával került a szöveggyűjtemények második kötetébe a sokoldalú tudományos munkásságot folytató Kühár Flóris is. *A vallásos lélek típusai* című tanulmány a Magyar Pszichológiai Társaságban tartott székfoglalója volt, amely megjelent a Magyar Pszichológiai Szemle hasábjain (1929). Ezt a tanulmányt *A vallásbölcselet főkérdései* (1930) című monográfiája egyik fejezeteként is vizionlátjuk, mely mutatja egyrészt a szerző bölcseleti elkötelezettségét, s hogy a kettőt saját gondolatrendszerében mélységesen összefüggőnek látja, másrészt jól példázza az ekkor már eléggé önálló pszichológia tudományának bölcseleti gyökereit, összefüggéseit. Választásunk több okból esett éppen őrá: katolikus kötődésünk és teológiai ismereteink megkönnyítik gondolatrendszerének értelmezését s a látásmódjába helyezkedést; *Bevezetés a vallás lélektanába* (1926) c. műve 1921–1945 között az egyedüli szisztematikus áttekintés;² a két háború közötti Magyarország elismert tudósa volt; életrajza jól feldolgozott, ám tudományos tevékenysége még nem; kéziratos hagyatékában föllelhetők a témában releváns írások, s könnyen elérhetők kutatásra. Így e dolgozat több szálon is megpróbál hiánypótló lenni, még ha a terjedelmi korlátok nem is teszik lehetővé a teljességet.

„A dokumentált források elemzése a társadalomkutatás központi módszere” – mondja Jennifer Mason (2005, 88.), hiszen a dokumentumok hozzáférést biztosítanak már lezajlott események, folyamatok egy részéhez, s a társadalmi vagy tudományos diskurzus jelentést hordozó alkotóelemének tekinthetők. A dokumentumelemzés, melynek segítségével szeretnénk föltárni ezt a diskurzust, a kvalitatív kutatások közé sorolható, hiszen célja a mélyebb megértés és jelentésalkotás. A kvalitatív kutatás mibenlétének megértésében és a dolgozatra alkalmazásában nagy segítségemre volt Horváth Dóra és Mitev Ariel *Alternatív kvalitatív kutatási kézikönyve* (2015), különösen *A kvalitatív kutatás filozófiája és a kvalitatív kutatási terv* címet viselő fejezete (25–81.).

A kutatással kapcsolatban a legtágabban föltehető kérdéskör: Mit deríthetünk ki a magyarországi valláslélektan 1945 előtti műveiről, műveiből? Volt-e valláslélektani tudományos diskurzus? Voltak-e központi témák; ha igen, ezek megközelítésmódja mennyiben hasonló vagy eltérő? Milyen nemzetközi hatások érvényesültek?

E kérdések megválaszolásához az 1945-ig tartó korszak teljes magyar valláslélektani szakkibibliográfiáját kell összeállítani, majd a műveket egyenként elemezni,

2 Noszlopi Lászlótól *A világnézetek lélektana* tágabb körben mozog: „a valláslélektant a világnézetlélektan egy ágának ismertük fel” – mondja (1937, 30.), s míg előbbinek számos művelője van, addig ez utóbbinak csak úttörői.

hogy föltárjuk a bennük rejlő mintázatokat. A magyar valláslélektani forrásanyag áttekintésében jól használható a két szöveggyűjtemény, melyek nemcsak releváns szövegeket tartalmaznak, hanem egy-egy szerző válogatott bibliográfiáját is. A bibliográfiai kutatás tehát részben megtörtént a kötetek összeállításánál, ám további kiegészítése szükséges. Ehhez elengedhetetlen a *Magyar Könyvészet* 1860–1944 közötti műveket lajstromozó köteteinek ismételt átfésülése, amely munkát megkönnyíti egy részüknek elektronikus hozzáférhetősége. A nagymértékű digitalizálásnak köszönhetően egyre több folyóirat, időszaki kiadvány is hozzáférhető elektronikusan, s ezekből tovább bővíthető valláslélektani bibliográfiánk. E munka elvégzése azonban meghaladja e dolgozat kereteit, s a föltüntetett forrásszövegek csak kiindulópontot jelentenek egy teljesebb bibliográfia felé. Dolgozatomban csak egy kis lépés megtételére vállalkoztam: bemutatni Kühár Flóris valláslélektani műveit, rámutatni néhány összefüggésre, s rajta keresztül bepillantani a korabeli diskurzusra.

A kvalitatív kutatás folyamatos mozgás az adatgyűjtés, elemzés és feldolgozás között, melyek sokszor egyidejűleg történnek, s ennek során folyamatosan alakul a kutatási terv. Induktív adatelemzéssel föltáruznak a mintázatok, majd ezek rendszerezéséből fogalmazható meg hipotézis a kutatási folyamat végére. Így a dolgozat központi kérdését (centrális fenomén) csak már meglévő előzetes ismeretek alapján határozhatjuk meg. Ezeket a kérdéseket próbálom meg körüljárni: Milyen indíttatásból foglalkozott Kühár Flóris valláslélektannal? Valláslélektani gondolatrendszerében milyen nemzetközi és magyarországi hatásokat figyelhetünk meg? A valláslélektani témák megközelítésében milyen szerepe van katolikus elkötelezettségének, teológiai tudásának, s reflektálja-e ezt? Találunk-e és milyen reflexiókat valláslélektani munkásságára?

A megértés során fontosnak tartom a hermeneutikai közelítést. „Aki egy szöveget meg akar érteni, az sokkal inkább kész engedni, hogy a szöveg mondjon neki valamit” – mondja Gadamer, majd így folytatja: „Ezért a hermeneutikailag iskolázott tudatnak eleve fogékonynak kell lennie a szöveg mássága iránt. Az ilyen fogékonyságnak azonban nem előfeltétele sem a tárgyi »semlegesség«, sem önmagunk kikapcsolása, hanem magában foglalja saját előzetes véleményeink és előítéleteink vállalását, melyben megmutatkozik a mi másságunk. Tudatában kell lennünk saját elfogultságunknak, hogy maga a szöveg megmutatkozzék a maga másságában, s ezzel lehetővé váljék számára, hogy tárgyi igazságát kijátszhassa a mi előzetes véleményünkkel szemben.” (2003, 303.) A hermeneutikai megértés folyamatos mozgásban van az egésztől a részek felé, majd vissza az egészhez, így koncentrikus körökben egyre bővül és mélyül ismeretünk. Amikor megpróbálunk megérteni egy szöveget, akkor azonban „nem helyezkedünk bele a szerző lelkialkatába, hanem [...] abba a perspektívába helyezkedünk bele, amelyből a másik személy a véleményét megalkotja. Ez pedig azt jelenti, hogy megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond.” (Uo. 327.)

A hatások és reflexiók föltárásához összehasonlító dokumentumelemzést végzek. A nemzetközi összehasonlításhoz Vasady Béla doktori értekezését használom

(1927), aki kortárs, de református szemszögből értékeli. Magyarországon elsőként a valláslélektani diskurzus 1920-ig tartó első szakaszába pillantunk be, majd Kühár Flóris valláslélektani gondolatrendszerét mutatom be írásainak fókuszában, végül bepillantunk a korabeli diskurzusba is. Mindezen művek vizsgálatakor a komplex képalkotás jegyében törekszem a nézőpontok és lényeges tényezők bemutatására, kapcsolatrendszerük feltárására.

Az életmű elemzéséhez fontos Kühár Flóris életrajzának áttekintése is, melyhez több forrás is rendelkezésre áll, s 1942-ben a pannonhalmi Szent Gellért Főiskola évkönyvében bibliográfiája is megjelent („A Pannonhalmi Főapátsági Szent Gellért Főiskola tanárainak irodalmi működése: Dr. Kühár Flóris”, 1942); ezek többségét a szöveggyűjteményben közölt rövid életrajz összeállításához már fölhasználtam (Sarnyai és Máté-Tóth, 2013b, 145–146.). Néhány újabb forrással kiegészítve még hangsúlyozottabban próbálom életművében megtalálni a valláslélektan kitüntetett helyét, hiszen amint Bánhegyi Jób megemlékezésében olvashatjuk (1943, 390.) – „legkedvesebb kutatási területe a vallás lélektana, a bölcselet- és vallástörténet; legjelentősebb tudományos művei ebből a körből valók”.

II. A valláslélektan önállósodása és kibontakozása

1. A valláslélektan nemzetközi helyzete

Kühár Flóris munkássága a két világháború közötti időszakra esik, amikor már két-három évtizede művelik a valláslélektan mezejét. Így (el)várható, hogy alapvető ismeretek a tudományágról lexikonok, enciklopédiák szócikkeiben is megjelennek. Ezért ebből az időszakból néhány könnyen – könyvtárban vagy digitálisan – hozzáférhető amerikai és német lexikont kerestem, amelyekben található „valláslélektan” szócikk. Ez azonban egyáltalán nem bizonyult egyszerű vállalkozásnak; végül a *The Encyclopedia Americana* 1919-es³ és a *Der Große Brockhaus* 1933-as kiadása⁴ megfelelőknek látszott. Mindkettő meghatározza a valláslélektan mibenlétét, feladatait, irányait, s emellett rövid történeti áttekintést is ad. Itt ez utóbbit veszem szemügyre.

3 1829 óta megjelenő amerikai lexikon, eredetileg nagyrészt a *Brockhaus* enciklopédia fordításaként jelent meg. A korábbiakhoz képest jelentősen kibővített és átdolgozott kiadásként jelent meg 1918–1920 között 30 kötetben. (vö. „The Encyclopedia Americana” ; Rines, 1918, 1. köt. Preface)

4 1796 óta megjelenő német lexikon, 15. kiadása 1928–1935 között jelent meg 20 kötetben. Az előző, 14. kiadást – még *Brockhaus Konversations-Lexikon* néven – 1892–1895 között jelentették meg, s már 1912-re tervezték az újat, ám közbeszólt a háború. Az új kiadást mintegy ezer szerző segítségével szinte teljesen átdolgozták, kibővítették és modernizálták; a szócikkekben a tárgyilagosságot a lehetőségek végső határáig megőrizték. (vö. „Der Grosse Brockhaus 15. Auflage”)

„The first comprehensive studies to be published in book form were ‚The Psychology of Religion’ by E. D. Starbuck (1900), ‚The Spiritual Life’ by G. A. Coe (1900) and ‚The Varieties of Religious Experience’ by William James (1902). The methods employed in these three pioneer volumes were respectively the questionnaire, the questionnaire supplemented by interviews and experiments chiefly to determine temperament and degree of suggestibility, and the interpretation of starting religious experiences recorded in autobiographical literature.” – írja a *The Encyclopedia Americana* „Valláslélektan” („Religion, the Psychology of”) szócikke (Wright, 1919, 348.).⁵

Ezt a kört tágítja és hozza közelebb Európához a *Der Große Brockhaus* „Valláslélektan” („Religionspsychologie”) szócikke: „Die R. als empirische Einzelwissenschaft entstand erst im letzten Viertel des 19. Jahrh. Sie wurde begründet von dem Nord-amerikaner Stanley Hall und seinen Schülern, unter denen E. D. Starbuck mit seinen Untersuchungen über die religiösen Erscheinungen des Entwicklungsalters (seit 1890) die größte Beachtung fand. Bahn-brechend wirkten die Arbeiten von W. James, die die religionspsychol. Bestrebungen in Frankreich (Flournoy), aber auch in Deutschland stark beeinflussten. Hier gibt es seit W. Wundts religionspsychol. Studien im Rahmen seiner Völkerspsychologie eine mehr religionsgeschichtlich gerichtete Forschungsweise, der Wobbermin, R. Otto, Heiler zuzurechnen sind. Neue Möglichkeiten erschloß die Anwendung des Experiments, bes. der erwähnten Abart des Denkexperiments durch Girgensohn. Österreich, Mattiesen u. a. untersuchen die Zusammenhänge zwischen religiösen Erlebnissen und unbewußten sowie parapsychol. Erscheinungen. In der Gegenwart verdankt die R. zahlreiche, wenn auch umstrittene Anregungen der Psychoanalyse Freuds.” („Religionspsychologie”, 1933)⁶

5 „Az első könyvként megjelent átfogó tanulmányok E. D. Starbuck *The Psychology of Religion* (1900), G. A. Coe *The Spiritual Life* (1900) és William James *The Varieties of Religious Experience* (1902) c. művei voltak. E három úttörő kötet alkalmazott módszereit, illetve a kérdőívet, és az interjúkkal és kísérletekkel kiegészített kérdőívet meghatározta a vérmérséklet és a szuggesztivitás foka, valamint az önéletrajzi irodalomban följegyzett vallási tapasztalatokból kiinduló interpretáció.” (szerzői fordítás)

6 „A valláslélektan mint önálló, tapasztalati tudomány csak a 19. század utolsó negyedében keletkezett. Megalapítója az északamerikai Stanley Hall és tanítványai voltak, akik közül a legnagyobb figyelmet E. D. Starbuck keltette az életkori fejlődés vallási jelenségeinek vizsgálatával (1890 óta). Úttörő módon hatottak W. James munkái, amelyek a valláslélektani törekvéseket Franciaországban (Flournoy), de Németországban is erősen befolyásolták. Itt W. Wundt valláslélektani tanulmányai óta – néplélektanának keretében – egy többnyire vallástörténeti irányultságú kutatási mód létezik, amelyhez Wobbermin, R. Otto, Heiler sorolhatók. Új lehetőségeket nyitott a kísérletek alkalmazása, különösen a gondolkodás Girgensohn-féle kísérleti vizsgálatának említett válfaja. Többek között Österreich, Mattiesen vizsgálták a vallásos élmények és a tudattalan, valamint parapszichológikus jelenségek közötti összefüggéseket. A jelenben a valláslélektan számos, még ha vitatott ösztönzést is köszönhet Freud pszichoanalízisének.” (szerzői fordítás)

A valláslélektan nemzetközi történetének a szócikkekben vázolt rövid áttekintését Vasady Bélának⁷ a valláspszichológia fejlődésének történetéről írt (1927) doktori disszertációja nyomán bővitem ki. Írását református oldalról többen is méltatták, s kritikát és előremutató javaslatokat is megfogalmaztak. Sőt, hírt adtak várható külföldi megjelenéséről is, amint ezt az *Archiv für Religionspsychologie* is örömdesnek tartja: „Diese ungarische Arbeit stellt eine erste zuverlässige und umfassende Geschichte der modernen (amerikanischen, französischen und deutschen) Religionspsychologie dar. Es ist sehr zu begrüßen, daß dieses Werk nächstens in deutscher Sprache erscheinen soll.” („[Erscheinungen]”, 1929)⁸

A legizgalmasabb azonban az, hogy Kűhár Flóris mit ír róla: „Vasady Béla külföldi, főleg amerikai intézetekben végzett tanulmányokat és örülünk, hogy kutató készségét a valláslélektan terén értékesítette – **alapos irodalmi áttekintését** nyújtva a valláslélektan irodalmának. Némi tárgyi csoportosítással, de inkább országok és nevek szerint tartalmilag ismerteti az egyes szerzők nézeteit; az ismertetésbe beleszövi a kritikát is. A tudománytörténeti alapvetésben a patrisztika is, a skolasztika is rövidséget szenvedtek. Jó szolgálatot nyújt a nehezen hozzáférhető amerikai szakmunkák ismertetése. Vasady tárgyalásának módszere kevés rendszerességet ad és sok ismétlést. Jobb lett volna a problémátörténet módszerével dolgoznia. A problémátörténet szükségképpen visszavitte volna a régebbi felfogások alaposabb ismertetésére. A skolasztika pl. a mai valláspszichológiai kérdések legtöbbször – ha más összefüggésben is – alaposan tárgyalja (pl. Sz. Tamás S. Th. II–II. ac.). A misztika problémája és irodalma is szebben kidomborodott volna – más módszerrel; így éppen csak egy – hiányos – jegyzet érinti irodalmát. Sajnáljuk, hogy szerző a tárgy katolikus irodalmát kevésbé ismeri és értékeli. Ma több kath. folyóirat szolgálja ezt a tudományt. (A legközelebbi: Z. f. Aszese und Mystik. Innsbruck.) Kívánatos volna, hogy a szerző, akiben meg van a tárgyilagosságra való törekvés, e téren bővítsen irodalmi tájékozódását. A tudományok művelésében nem szabad felekezeti korlátokkal akadályozni a problémákban való tájékozódást. *Bármily nehézségekbe ütközik is nálunk még – technikai okokból is – a másvallású szakirodalomba való behatolás*, ebben igyekeznünk kell a német és angol példa követésére. **Szerzőnk kritikai megjegyzései helyes, megalapozott meggyőződésről, tárgyilagosságról, az alapkérdésekben való tisztánlátásról tanúskodnak.**” (Kűhár, 1928b, szerzői kiemelések)

Vasady a következőt tüzi ki disszertációja céljával: „Voltaképeni feladatunk tehát a valláspszichológia történeti fejlődésének kritikai ismertetése. A jelentősebb valláspszichológusok ismertetésénél mindig a következő szempontok fognak szemünk

7 Vasady Béla (1902–1992), református teológus. Idézett műve a debreceni Tisza István Egyetemen kitüntetéssel elfogadott disszertációja. Valláslélektani munkásságáról bővebben: Sarnyai és Máté-Tóth, 2013b, 25.

8 „E magyar munka képviseli a modern (amerikai, francia és német) valláslélektan első megbízható és átfogó történetét. Nagyon örömdes, hogy ez a munka hamarosan megjelenik német nyelven.” (szerzői fordítás)

előtt lebegni: Miben látta az illető vallápszichológus a valláslélektan lényegét, tárgyát, feladatát? Mily módszert tartott a legalkalmasabbnak vallápszichológiai kutatásánál, és mennyiben ismerte fel azokat a legszükségesebb demarkációs vonalakat, amelyek a vallápszichológiát, mint önálló tudományt, a többi vallástudományoktól elválasztják, és amelyeket a vallápszichológusnak semmi esetre sem szabad átlépnie, hacsak búcsút nem akar mondani végleg mindannak, ami őt éppen vallápszichológussá teszi. Ott, ahol az alkalmazott módszer hasznossági értékét is szemléltetni óhajtjuk és szükségesnek találjuk, igyekezni fogunk minden egyes alkalommal az általa elért vallápszichológiai eredmények részletes és beható kritikái ismertetését nyújtani. Tanulmányunk azután a vallápszichológia történeti fejlődése folyamán leszűrődött tapasztalatok, eredmények összegezésével és rendszerezésével fog végződni s nagy körvonalakban a vallápszichológia legközvetlenebb feladatait fogja befejezéseképpen röviden kijelölni.” (1927, 63–64.) Műve elején a 3. lábjegyzetben a valláslélektani szakirodalomról is áttekintést ad; a magyarországinál külön sorolja a katolikus és protestáns műveket.

Nem céloam a művet teljes egészében, s az általa fővállalt részletességgel ismertetni; azokról a szerzőkről és irányokról ejtek szót, akikre Kühár Flóris is reflektál. Ugyanakkor fontosnak tartom ezt a szakaszt azért is, mert érezhetővé válik a tudományág erőtere, amiben mindketten tájékozódtak, s igyekeztek alkotó módon részt venni. Megpróbálom tehát összehasonlító módon egymás mellé állítani a katolikus Kühár és a református Vasady eltérő vagy egyező értékelését, valamint ahol szükséges, kiegészítem a Kühár Flórisnál található többletinformációval. Akikről és amiről szó lesz: a) a XIX. század előtti „vallápszichológiai indítások”; b) a modern vallápszichológia kialakulása és irányai (főként Starbuck, James); c) a német vallápszichológia irányai (vallástörténeti, differenciális, kísérleti); d) kortárs valláslélektani problémák és feladatok.

Amint láttuk, a lexikonok „valláslélektan” szócikkei a valláslélektannal csak mint modern, empirikus tudománnyal foglalkoznak, amely a XIX. század végi Észak-Amerikában veszi kezdetét. Vasady Béla ennél messzebbre tekint, amikor kiindulópontja az Ó- és Újszövetségi Szentírás, majd vázlatosan ismerteti az egyházatyák és a misztikusok írásaiban valláslélektani szempontból figyelemre méltó elemeket. „Jelentős vallápszichológiai indításokkal találkozhatunk mindenkor ott, ahol a vallásos kegyesség és a gyakorlati önmegfigyelés szerencsés egyesülése jelentkezik. Épp azért, midőn a vallápszichológia történeti fejlődéséről óhajtunk kritikái áttekintést nyújtani, meg kell emlékeznünk a vallápszichológia »nem-tudatos« múltjáról is, vagyis azokról a mélyen vallásos lelkekről, akik gyakorlati, avagy más célból vallásos életükre vonatkozó önmegfigyeléseiket papírra vetették, s ezáltal gazdag, részben már fel is dolgozott, részben pedig még feldolgozásra váró anyagot hagytak hátra a vallápszichológiával hivatásszerűen foglalkozó jelenkor kutató tudósai számára” – írja (1927, 64.). Ehhez értékes forrásanyag a nagy vallások irodalmi anyaga: „A mithoszok, rituális szokások, varázslások, imák, áldozatok, és általában véve

minden oly vallásos tevékenység, amelyekben a vallásos személyiségeknek sajátosan *vallásos magatartása* jut kifejezésre, mind gazdag megfigyelésre és pszichológiai megértésre méltó anyagot nyújtanak számunkra. Éppen azért, nyilvánvalóan, a különböző vallások összehasonlításával foglalkozó összehasonlító vallástörténelem a valláspszichológia számára is jelentős szolgálatokat tett és tehet.” (Uo. 65.)

Kühár Flóris könyvének második fő részében szintén ad egy rövid áttekintést a valláslélektan történetéről, forrásairól és módszereiről (1926, 19–45.). A modern valláslélektan kezdetének meghatározásában és önálló tárgyalásában, valamint a keresztény vallásosságból föltárható valláslélektani anyag fontosságában megegyezik Vasady Bélával, ám a kereszténység előtti-melletti más vallásokról több szót ejt. Az ő felosztása tehát: 1. Az ősember és a primitív népek vallásosságának forrásai, 2. A nem keresztény kultúrvallások forrásai, 3. A keresztény vallásosság történeti forrásai, 4. A modern valláslélektan története.

Az első pontot nagyon röviden intézi el: egyrészt a régészeti leletek adhatnak némi támpontot az ősember vallásosságának föltárásában, másrészt a vallásos képzeteket, fogalmakat jelentő szavak eredeti jelentésének fölfedezésével a nyelvtudomány, valamint a jelenkori „primitív” népek kutatásával az etnológia siet a valláslélektan segítségére. A második pontban Österreich nyomán felsorolja a valláslélektan lehetséges történelmi forrásait (önéletrajz; jelentős vallási személyek egyéb művei; életrajz; objektív vallásos irodalmi emlékek: pl. rituális törvény, imádság; költői művek; egyéb irodalmi emlékek, melyek a vallásról is tájékoztatnak; művészeti emlékek), majd közli a nagyobb vallások ilyen forrásait (egyiptomi, asszír-babiloni, izraelita, görög-római, perzsa, kínai, indiai vallások, buddhizmus, hinduizmus, iszlám).

Keresztény teológusokként mindketten kitüntetett forrásként tekintenek az Ó- és Újszövetségi Szentíráásra, melyekben fölismerhető és vizsgálható „az üdvösségre vágyó ember vallásos lelki magatartása” (Vasady, 1927, 65.). Éppen ezért fontosnak tartom ismertetni szempontjaikat. Az Ószövetségből mindketten kiemelik a zsoltárokat, prófétai könyveket, Jób könyvét. Az Újszövetség valláslélektani témáit Kühár Flóris Jézussal kezdi: „Jézus élete, messiási, istenfiúi öntudata, imádság-élete; halálának áldozati jellege; viszonya a zsidóság «törvényvallásához» és a bibliai racionalizmushoz (szadduceusok), képzeletének, gondolatainak, egyéniségének összehasonlíthatatlan világa az evangéliumokban oly közvetlenül jelenik meg, hogy a lélektani megfigyelésnek biztos alapot ad. Egyéniségének hatása tanítványaira megvilágítja az első keresztény közösség lélektani tényezőit.” (1926, 22.) Vasady mindössze Pál apostolt emeli ki, minden idők egyik legnagyobb valláspszichológusaként, akinek vallási géniusát Kühár szintén elismeri. Mindkettejük által kiemelt páli valláslélektani jelenségek: a testi és lelki ember harca (pl. Róm 7), elragadtatásai (pl. 2Kor 12), rendkívüli adományai (pl. nyelveken szólás, 1Kor 14). A szentírási egység lezárásaként Kühár Flóris szép ívet rajzol: „Az Apokalipszis látomásai az ószövetségi profetikus lelket kapcsolják össze a kereszténység misztikus látomásaival. (Szent Hildegard, szent Gertrud stb.)” (1926, 22.)

Az ókeresztény írók között Ágoston szerepel mindkettejüknél kitüntetett helyen: „*Vallomásai* kiaknáthatatlan kincsesbányái a modern valláspszichológusoknak. Nem csodálkozhatunk tehát, ha még a valláspszichológia legmodernebb módszereivel dolgozó valláspszichológusok is figyelemre méltatják e nagy vallásos zseni írásait.” (Vasady, 1927, 66.) „Ágostonban egyesül az önmegfigyelésnek három főkövetelménye: az élmények megragadására, elemzésére alkalmas, lélektanilag kiművelt látás; tárgyilagos őszinteség és az élmények kifejezésére alkalmas nyelv. Ágoston stílusa a benső élet mozzanatait oly ügyességgel fejezi ki, hogy a modern pszichológia iskolába járhatna hozzá.” (Kühár, 1926, 23.) Ágoston értékelésekor mindketten szemügyre veszik Girgensohn kritikáját, mely szerint a lelki élmények későbbi lejegyzése nem adja vissza pontosan az élmény lefolyását. Vasady ezzel teljesen egyetért, noha ez nem kisebbíti Ágoston valláspszichológiai kiválóságát. Alapvetően Kühár is egyetért ezzel a gondolattal, ám szerinte meg kell engedni annak lehetőségét, hogy „a kedélyre mélyen ható élményeket az emlékezet hosszú ideig egész hűen őriz, főként ha az emlékezet többször visszatér rájuk.” (1926, 23.)

Ágoston hatása a középkorban is érezhető, mellette Szent Bernát, Szent Bonaventura és Aquinói Tamás misztikus tapasztalatait emelik még ki. Ágoston *Vallomásaihoz* hasonlóan igen jelentősnek értékelik mindketten Avilai Szent Teréz *Önéletrajzát*, mint a lélektani önmegfigyelés remek példáját: „A későbbi misztikusok között valláspszichológiai szempontból a legjelentékenyebb Szent Teréz, aki vallásos élményeit visszatekintő önmegfigyeléseinek segítségével papírra vetette. Tudósításai annyira világosak és még a legapróbb mozzanatokra is oly pontosan kiterjednek, hogy pontosságukkal példát mutatnak a mai leíró valláspszichológiának is. Az egyetemes valláspszichológiai irodalom kevés oly forrásmunkával rendelkezik, melyeket nagyobb haszonnal forgathatna, mint Szent Teréz írásait. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy a legtöbb valláspszichológus, midőn a misztikát lélektani szempontból tanulmányozza, mindenekelőtt Szent Terézhez folyamodik.” (Vasady, 1927, 69.) Az újkori misztikához meg kell még említenünk Fénelont és Mme Guyont, mivel róluk szólva nagyon jellemző a két teológus szemléletbeli különbsége. Vasady az ő nyitott, ökumenikus látásmódjából így ír: „Gazdag, a valláspszichológusok feldolgozására váró anyagot nyújtanak Fénelon és Madame de Guyon munkái is. Általában mindazok írásai, akik az ú. n. szubjektív vallást elébe helyezik az objektív vallásnak. A nagy misztikusokat pedig éppen ez jellemzi. A legtalálébban éppen ezért Scholz jellemzi a misztikusokat, midőn vallásukat a »pszichocentrikus kijelentéstudat vallásának« nevezi el.” (Vasady, uo.) Kühár Flóris egyházas álláspontja merőben más, mivel ő az egyháztól elítélt misztikus formákként figyelmen kívül hagyja őket.

„A valláspszichológia előállása a XVIII-ik században” című részben Vasady a modern valláslélektanhoz vezető útról értekezik, melynek áttekintése érthetővé tesz későbbi fejlődési irányokat. „Egy tudomány előállásának, keletkezésének előfeltétele és kritériuma az, hogy művelői öntudatosan felismerjék tudományuknak

sajátos tárgyát és ráébredjenek arra, hogy e sajátos tárgy megismerése új utakat, új eszközöket, vagyis új módszerek igénybevételét követeli meg. Valláspszichológiai kutatásról és vizsgálódásról is csak ott beszélhetünk tehát, ahol ez új tudományos szempontnak módszertani következményeit is felismerték a kutatók, ahol tehát a valláspszichológia sajátos elvi, tárgyi és módszertani problémái megvitatás tárgyává lettek. Ez pedig csak a XVIII-ik század második felében kezdett csiraszzerűen jelentkezni, s voltaképpen csak a XX-ik században jutott igazán jelentőséghez.” (1927, 69.) Kiindulópontként az angol empirizmus és a német pietizmus találkozását jelöli meg. „A vallás normatív elgondolása helyett a pszichikai és szociális milieu vallásformáló ereje érdekli az embereket, s a vallás igazságtartalma [...] nem probléma többé a számukra. [...] különös előszeretettel foglalkoznak a vallás érzelmi oldalával.” (Uo. 71.) Schleiermacher „fedezte fel a vallásos élményben a vallásos élményt, ő indult ki először teljes határozottsággal az empiriából s lett a módszeres valláspszichológia eddig szinte hermetice elzárt láthatatlan birodalmának kapunyitójává. [...] Schleiermachernek eme, a szubjektív vallás sokfélesége, egyéni életformáinak tanulmányozása mellett való határozott állásfoglalása, a döntő lökést adta meg a valláspszichológia előállítására. [...] megvetette alapját az empirikus valláspszichológia kialakulásának és szemléletmódjának.” (Uo. 71–72.)

Katolikus nézőpontból így értékeli ezt a folyamatot Kühár: „A Luther-féle tan elősegítette egyrészt a protestáns hittudomány elfordulását a tárgyi, dogmatikus oldaltól, másrészt az alanyi üdvbizonyosság gondolata a vallási szemlélődést befelé fordította és így a protestáns teológia szubjektív jellegét készítette elő. A racionalizmus a kinyilatkoztatás tagadásával a kinyilatkoztatás tételeit vagy elvetette, vagy jelképesen (szimbolikusán) magyarázta, míg ezzel ellentétben Schleiermacher az ésszt a hitnek, a vallásnak köréből egészen a perifériára toltta és az érzelmet, kedélyt helyezte a vallás középpontjába.” (1926, 27.)

Ezzel elérkeztünk a modern, módszeres-empirikus valláspszichológia történetéhez, melyet Vasady három fő részre tagol: az amerikai (48 oldal), a francia (4,5 oldal) és a német valláspszichológiára (66 oldal). Ismertetését kérdésfeltevéssel kezdi: Miért Amerikában indult meg a valláspszichológia módszeres művelése? Válaszában a következő elemeket sorolja föl: a vallás utáni érdeklődés erőssége, a tények iránti érdeklődés (a valláspszichológia mint ténytudomány), a vallás mint spontán életformáló erő, a vallás élettani jelentőségének kutatása. „Így alakul ki náluk a valláspszichológia is, mint empirikus ténytudomány, amelynek feladata egyúttal a vallás élettani és társadalomformáló, tehát pragmatikus jelentőségének kimutatása, a vallásos lélek mechanizmusának pontos felkutatása által.” (1927, 81–82.)

Jóllehet egyikük sem szentel különösebb figyelmet Stanley Hall-nak, mégis meg kell említenünk a lexikonokban is szereplő és általuk is elismert inicializáló szerepét. Hall 1891-ben jelentette meg *The moral and religious training of children* c. tanulmányát a The Pedagogical Seminary-ban (2. sz. 196–210.), mely az

első valláslélektani írásnak tekinthető; az ő és tanítványainak munkássága alkotja az amerikai valláspszichológia első korszakát (Clark-iskola). Tanítványa volt Edwin Starbuck, aki 1903-ban jelentette meg *The Psychology of Religion* c. könyvét. Starbuck a valláspszichológia lényegét a vallásos tények empirikus módszerekkel történő felkutatásában és feldolgozásában látja. A vallásos fejlődés alapélményének a megtérést tartja, s ez határozza meg könyvének fölépítését: protestáns fiatalok körében interjú- és kérdőív-módszerrel gyűjtött anyagból elemzi a megtérés pszichológiáját, majd a vallásos fejlődés pszichológiáját megtérés-élmény nélkül, végül összehasonlítja a kettőt. Vasady több szempontból fogalmaz meg kritikát, néhány közülük: a) a műben meghatározóbb a biológiai mintsem a lélektani szempont – irányadó elve a vallás élettani jelentőségének kimutatása; b) utilitarista valláspszichológiát művel, mert csak a nevelés érdekében teszi; c) a megtérés dogmatikai fogalom Európában, míg Amerikában a megtérésről beszélni = a vallásról beszélni. Más szempontból, de szintén kritizálja Starbuck megtérés-fogalmát Kűhár Flóris: „Starbuck valláspszichológiája részletesen foglalkozik a *megtérés* lélektanával. Bár nagy statisztikai anyaggal dolgozik, mégsem látjuk jogosultnak, hogy eredményeit általánosítsuk. Adatai legfeljebb az amerikai methodistákra lehetnek jellemzők, akiknek vallásébresztő módszerei mesterségesen hozzák létre a megtéréseket. Starbuck megtérésfogalma két típust különböztet meg. Az egyiknél dominál az Istennek való önátadás és a bűnbocsánat mozzanata, melyet az Istennel való együttléti érzése (Harmoniegefűhl) kísér, (aktív típus); a másik passzív; benne az *új élet* magától tör elő, mint a bűntudat természetes visszahatása. [...] A megtérésnek Starbucktól adott fogalmát nem fogadjuk el. A megtérés különböző mozzanatokot jelölhet; jelölheti a tökéletesebbnek tartott valláshoz való csatlakozást; [...] jelentheti az erkölcsi átalakulást a hit változása nélkül is [...] Végül jelentheti a megtérés az egyén hajlamainak jobban megfelelő vallásos, aszkétikus életforma választását is.” (1926, 165–166.)

Az amerikai valláspszichológia második korszakát William James és tanítványai jelentik. Ennek meghatározó műve James *The Varieties of the Religious Experience* (1902) c. munkája, melynek megismerésében máris eltérést találunk Vasady és Kűhár között. Vasady az angol kiadást olvasta, Kűhár a Wobbermin által kissé szabadon fordított német kiadást.⁹

Vasady ítélete szerint James valláspszichológiai kutatásaival pragmatikus-pluralisztikus filozófiáját akarta alátámasztani, s nem vette figyelembe a valláspszichológiát a vallásfilozófiától elválasztó határokat. „Csupán az individuális-szubjektív-személyes vallást vizsgálja, elemzi, a nagy vallásos személyiségek lelki életét igyekszik feltárni. Ennek a célnak megfelelően a vallásban az egyes

9 James, William (1907): *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* (ford. Georg Wobbermin). Hinrichs, Leipzig. Elérhető:

<http://archive.org/details/WilliamJamesDieReligioeseErfahrungInIhrerMannigfaltigkeit>

ember azon érzéseinek, cselekedeteinek és tapasztalatainak összességét látja, amelyek kifejezésre juttatják az istenséghez való viszonyát, mikor is teljesen figyelmen kívül hagyja azt, hogy mit értenek az emberek istenség alatt.” (1927, 87.) Ehhez demonstratív-empirikus módszert használ, melyben „önéletrajzokra, naplókra, vallomásokra és imakönyvekre támaszkodva igyekszik a vallás lényegét alkotó pszichikai mozzanatokot példák felsorakoztatásával empirikus úton demonstrálni.” (Uo. 88.) Kűhár véleménye hasonló: „James nagyértékű valláspszichológiai működését is az a törekvés hatja át, hogy vele pragmatizmusát igazolja.” (1926, 10.) James szerint az átlagos hívőt nem érdemes vizsgálni, mert vallásának elemét hagyományként kapta, szokásként sajátította el, s valójában nem az övé; inkább az eredeti vallásos élményeket kell vizsgálni, mely a vallásalapítóknál, vallásos zseniknél érhető tetten. Vasady kritizálja ezt, mert a vallásos zsenik kiválasztása önkényes, hiszen James a mindennapi vallásosság sajátosságait nem vizsgálta, s így nem tudjuk mi a különbség az átlagember vallásossága és a zsenik vallásossága között. Ugyanígy Kűhár sem ért vele egyet: „James művének kifogásolható a kiindulása annyiban, hogy a normális élményeket lebecsüli, pedig ezek is megérdemlik a tudományos figyelmet; kifogásolható a módszere, mert az önmegfigyelés hiányzik nála.” (1926, 30.) Vasady szerint James szükségszerűnek tartja a beteges vallásosság vizsgálatát, ám szerinte az, hogy a vallás legfontosabb tényezői a patológikus esetekben jobban és könnyebben felismerhetők volnának, olyan hipotézis, amelynek valósága csak empirikusan igazolható. Ezt azonban James nem tette meg, s nem terjesztette ki vizsgálódását elmebetegekre, ideggyengékre stb.¹⁰ Minden kritikájuk mellett is elismerik azonban James meghatározó jelentőségét, sőt Vasady szerint „a XX. század európai élmény-theológiájában Schleiermacher mellett James valláspszichológiája lett a második mozgatóvá.” (1927, 93.)

A Clark-iskola pedagógiai szempontokból végezte valláslélektani vizsgálódásait, s mind náluk, mind Jamesnél individuális valláspszichológiával találkozunk. Ezt követően azonban antropológiai és etnológia szempontok kerülnek előtérbe, s érvényesülnek Leuba, King és Ames munkásságában, akik a primitív népek vallásosságát vizsgálják lélektani szempontból, s hangsúlyozzák a fejlődés menetét. „Jellemző továbbá az új valláspszichológiai irányra a tiszta naturalisztikus szempont teljes érvényesítésére való törekvés s az empirikus valláspszichológia részére a többi vallástudományokkal, a vallásfilozófiával és a teológiával szemben a hegemonia igénylése.” (Vasady, 1927, 94.) Ez az amerikai valláspszichológia harmadik korszaka, akikkel azonban Kűhár nem foglalkozik. Ugyanígy nagyrészt figyelmen kívül hagyja a negyedik korszak kortárs szerzőit (Coe, Pratt, Thouless), akik a

10 Vasady valószínűleg félreérti Jamest, amikor úgy gondolja, hogy a beteges vallásosságból kívánja meghatározni a vallás legfontosabb tényezőit. James az egészséges és a beteg lélek vallásosságának különbségeiről ír, s mivel a beteg léleknek van nagyobb szüksége a vallás által nyújtott gyógyulásra, ezért az ő vallási élményeit helyezi előtérbe. (vö. Máté-Tóth, 2010, 68–69.)

valláspszichológiát elhatárolják a többi tudománytól, s igyekeznek egyoldalúságait kiküszöbölni. Vasady többnyire pozitívan s egyetértően ismerteti eredményeiket.

A francia valláslélektan képviselőit röviden intézik el mindketten, még legtöbb figyelmet Théodor Flournoy kap, aki 1902-ben franciául ismertetőt írt James művéről, s kezdeményezte a könyv 1906-ban megjelent francia fordítását.¹¹ Flournoy szerint a valláslélektan feladata a szubjektív vallásnak, mint lelki élménynek tisztán tudományos leírása; James-szel szemben az átlagemberek vallásának tanulmányozását állítja középpontba, s ebben fontos szerepet juttat az önmegfigyelő-leíró módszernek. Kühár a vallásos élmények patológikus és szexuális indíttatású magyarázataért, a misztikát a tudatalatti tevékenységek körébe utalásáért marasztalja el.

Legrészletesebben a német valláspszichológia irányait ismerteti Vasady, elsőként a vallástörténetinek nevezett „csoport” működését. „Igaz ugyan, hogy Wundt sajátos és egyoldalú néplélektani valláslélektanát egyik valláspszichológus sem követi, mindazonáltal az a tény, hogy a német valláspszichológusok egyrésze Wundtot követve a vallástörténeti tényhalmazra építi fel a maga analitikus valláslélektanát, alkalmat ad nekünk arra, hogy őket egy csoportba sorozzuk. Ide tartoznak Wundton kívül még Österreich, továbbá R. Otto és Fr. Heiler, legújabban pedig I. W. Hauer. Közülök Österreich teljesen önálló irányban halad, Hauer a svéd Söderblommal együtt inkább a néplélek vallási élményeit analizálja, Ottó és Heiler viszont a vallástörténet keretein belül az egyéni vallási élmények elemzését nyújtják.” (1927, 138–139.)

Miben áll Wundt sajátos néplélektani valláslélektana? Három alaptételét ismerteti: 1. A valláslélektan néplélektan, melynek keretében a szellemi közösségtől függő pszichikai folyamatokat kell vizsgálni. Ehhez ún. néplélektani módszert kell használni, melynek lényege a szellemi közösségi élet alkotásainak (nyelv, mítosz, erkölcs, vallás) etnológiai összehasonlítása és megfigyelése. 2. A néplélektani valláslélektan genetikus valláslélektan, azaz föl kell tárni a vallástörténeti fejlődés általános összefüggéseit, valamint az egyes vallási tünetmények fejlődését. 3. A genetikus valláslélektan empirikus valláslélektan, tárgyköre szigorúan csak a vallásos tudat tényeinek és jelenségeinek vizsgálata, semmiféle vallásfilozófiai eljárás nem keverhető bele.

Vasady egyetért Wundt kritikusaival, hogy valójában nincs önálló néplélektani módszer, „csak a történeti tényhalmaz felett való pusztán reflektálás és e tényhalmaznak individuális pszichológiai eszközökkel történő megmagyarázása.” (1927, 136.) Wundt néplélektani módszere csak primitív vallásformák tanulmányozására alkalmas, s az individuális vallásosság vizsgálata nélkül nem tud kielégítő valláslélektani válaszokkal szolgálni. Ugyanezt kritizálja nála Kühár: „A vallás «szelleme» nem fogható fel valami magábanálló, tárgyiasított (objektívált) «kollektív lélek»

11 James, William (1906): *L'expérience religieuse: Essai de Psychologie descriptive* (ford. Frank Abauzit). F. Alcan, Paris

gyanánt; csak *egyéni* lélek van. Bármily szerepe legyen is a közösségnek a vallásban, a vallás nem vezethető le a közösségből, a «néplélek»-ből. [...] Nem fogadjuk el Wundt azon álláspontját, mellyel a vallást a közösség produktumának tekinti. A vallások kialakulásában az egyénnek, a «vallásalapítónak» döntő fontosságát a vallások története igazolja; sőt még a közösség alkotta termékek sem származtathatók a fiktív kollektív-lélekből (ilyen nincs), hanem az egyéni lélek *társas* hajlamaiból, tevékenységéből, ráutaltságából. A társaság alapja – mégis csak az *egyén*.” (1926, 15–16.)

A szintén a vallástörténeti csoportba sorolható Rudolf Otto *Das Heilige* (1917) c. művének jelentőségét ma sem vitatjuk, ám „valláspszichológiáját mintegy erőszakosan kell kiemelniünk könyvéből” – mondja Vasady Béla (1927, 143.), hiszen nem ezzel a céllal íródott. Talán ezzel magyarázható az is, hogy metodológiai bevezetés nélkül hozzáfog témája tárgyalásához: az Isten-fogalomban jelentkező irracionális jegyek vallástörténeti és valláslélektani leírásához és elemzéséhez. Az irracionális jegyek túlhangsúlyozásával Kühár Flóris nem ért egyet. „R. Otto egyébként szellemes és tartalmas művében (*Das Heilige*) az istenfogalomban racionális és irracionális mozzanatokot különböztet meg. Az irracionális mozzanatok szerinte elsőbbek. Az Isten titok, *misztérium*. Megközelíthetetlen, félelmes, fönséges – *tremenda* ma-iestas. Egyúttal felfoghatatlan érték: *augustum*, mely az embert érthetetlen módon magához vonja: *fascinosum*. Ezeket az irracionális mozzanatokot fejezi ki a sanctus, sacer, hagnos, quādōš. Az ember ezen mozzanatokot *nem fölismeri*, hanem *kiérzi* és ezen érzésreflexben jut el értelmi felfogásukhoz. Ennek az elméletnek kettős gyöngéje szembeűnő. Először nem értékeli az istenfogalomban fölmerűlő racionális mozzanatokot eléggé (alkotó, teremtő, kormányzó stb.), másodsor pedig *érzēsfogalma* lélektanilag helytelen. Az érzēs fűltetelezi már az ismeretet; tehát: a *mysterium tremendum* is csak úgy válthat ki érzēsreflexeket, ha valamikép titokzatossága, rettenetessége már tudatossá vált.” (1926, 180–181.)

A vallásosság élményeinek vizsgálatánál kikerűlhetetlen számukra Friedrich Heiler monumentális műve a *Das Gebet – eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung* (1918). Heiler célja, hogy „az imádságnak, mint centrális jelenségnek az emberiség történetében különbűzű formákban való jelentkezését végigkísérje. Vallástörténeti adathalmaz valláslélektani feldolgozását nyűjttja ez a kiválű munka, melynek végsű célja nem annyira a vallásos élmény általános elemzése, mint ezt Otto könyvénel láttuk, hanem inkább az imádkozű élet különbűzű típusainak a vallástörténelem lapjain való felvonultatása. Műve bevezetű részében Heiler pontosan és világosan körvonalazza voltaképpenű céljűt, meghatározza a különbűzű vallástudományi diszciplínák feladatűt és nem egy megszűvűlelésre méltű megjegyzést tesz a valláspszichológia feladat és problémakörűt illetűleg is.” (Vasady, 1927, 143.) Heiler alapvetű feladatnak tartja a tipizálást, azaz a vallásnak, vagy egy sajátos vallási jelenség különbűzű formáinak osztályozásűt, leírásűt, elemzésűt. A típusalkotás elvezet a jelenség leglányegesebb vonásainak fölismeréséhez, s ezzel meghatározhatű lényege (fenomenológia). Vasady Béla hiányolja, hogy

Heiler az imádság tipológiája és fenomenológiája mellett nem szentel figyelmet immanens törvényszerűségeinek feltárására. Kühár Flóris összefoglaló értékelést nem nyújt Heilerről; az imádság és a misztika élményeit leírva hivatkozik rá, néhol egyetértően, többnyire azonban kritikusan. Heiler nyomán ismerteti pl. az imádság testi kifejezéseit, ám nem ért vele egyet abban, hogy az imádságot állítja a vallási élet középpontjába, s az áldozatban a vallás nivellálódását látja. Kritizálja a misztika különböző formáinak (pl. buddhista és keresztény) egy kalap alá vevését, továbbá a prófétikus és misztikus vallási típus, s az egész keresztény misztika jellemzését.

Heiler munkássága már átmenetet jelent a differenciális valláspszichológia felé, melynek első és legfontosabb feladata a lelki típusok föllállítása. Itt Eduard Spranger szellemtudományi pszichológiájáról kell szót ejteni, aki az egyéniség alaptípusait akarja föltárni. Ezen alaptípusok egyike a vallásos ember, aki lehet immanens misztikus, transzcendens misztikus és a kettő keveréke. „Spranger struktura-típusai elsősorban is sématicusak, másodsorban pedig önkényesen megkonstruáltak” – írja Vasady (1927, 153.). Hasonlóképpen nem találja megfelelőnek típusait Kühár sem: „Spranger Lebensformen-jában foglalkozik a vallásos ember típusával; ez a típus a vallási értékélmény hordozója. Spranger apriorisztikusan alkot egy értékrendszert, mely voltaképpen a badeni újkantiánus irányból való egyszerű kölcsönzés; ehhez az értékrendszerhez szerkeszt lélekstruktúrákat. Természetes, hogy vallási típustana is a tapasztalatnélküliségnek és az elnagyoltságnak hiányait hordozza.” (1929, 84.)

A német kísérleti valláspszichológiáról szólva elsőként Freudra és iskolájára kell kitérnünk. Vasady elismeri érdemeiket, mint a figyelem ráirányítása a tudattalan lelki folyamatokra, a tudatalatti, tudatelőtti és a pszichikai komplexumok vizsgálata. Ám a valláspszichológusok nagy részével együtt bírálja, hogy Freud és pszichoanalitikus iskolája minden normális és beteges vallási tünetényt a libidóra vezet vissza. Ugyanezt kritizálja Kühár is: „Freud és iskolája a vallásos élményeket a nemi ösztön ingereire, érzeteire, érzéseire vezeti vissza. [...] A Freud-féle tanok általánosításaival szemben a modern valláspszichológusok nagy része állást foglal. [...] Freud tanának általánosításai ellen tiltakozik a valláslélektani tapasztalat. A vallásos élmények jórésztében teljesen hiányzik a sexuális színezet.” (1926, 179–180.)

Vasady Béla számára a legfontosabb a rendszeres kísérleti önmegfigyelés módszerén felépült valláspszichológiai iskola, mely elsősorban a normális vallásosságot vizsgálja. Girgensohn és Gruehn munkásságát 30 oldalon keresztül ismerteti, s érdemeiket 14 pontba szedve értékeli. Karl Girgensohnról egy önálló kötetet is megjelentetett (1. a magyar valláslélektani bibliográfiában), s iránta való csodálattal olvashatjuk ki e sorokból: „Ha az ő valláslélektani fejlődését nyomon kísérjük, úgy lehetetlen, hogy a legmélyebb tisztelettel és csodálattal meg ne álljunk e nagy tudós előtt, akiben a legmélyebb vallásosság, a theologiai képzettség legmagasabb foka, a legfinomabb egyéni különbségek iránti kiváló pszichológiai érzék és álta-

lában véve a legmesszebbmenő pszichológiai tájékozottság és ügyesség egyesült.” (1927, 199.) Gruehnél pedig vélhetően tanulmányúton járt: „Nagy sikerrel dolgoztak nálam Vasady Béla és Vető Lajos magyarok.” (idézi Vető, 1966, 27.)

Girgensohn valláslélektani kísérleteinek leírását és nézeteit következő műveiben találhatjuk: *Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee* (1903); *Der Seelische Aufbau des Religiösen Erlebens* (1921); *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie* (1922). Werner Gruehn Girgensohn módszerét pontosabb elemzéssel és meghatározásokkal, grafikai ábrázolással tökéletesítette. Művei: *Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. Ein Beitrag zur experimentellen Erforschung des religiösen Phänomens* (1920); *Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage* (1924); *Religionspsychologie* (1926). Az alábbiakban csak a Girgensohnra vonatkozóakat ismertetem.

„Abból a meggyőződésből kiindulva, hogy a vallástörténeti anyaghalmozatra épített valláslélektani elemzés szilárd eredményekre bennünket el nem vezethet, Girgensohn tételként állította maga elé, hogy a tudományos valláspszichológiát új irányok és új módszerek igénybevétele által kell megalapozni.” (Vasady, 1927, 199.) Ezt az új módszert az Oswald Külpe iskolájából vett rendszeres (kísérleti) önmegfigyelésben találta meg, melynek lényege az élmény előidézése, utólagos szóbeli beszámoló az élmény lefolyásáról és ennek lejegyzése, majd e jegyzőkönyvek tudományos elemzése. Részletesen ismerteti az e módszer segítségével végzett kísérletét, melyben 14 kísérleti személlyel (mind értelmiségi) főként ismeretlen vallásos költeményeket olvastatott, majd lejegyezte az élményekről szóló beszámolókat. Módszerét kiegészítette Freud szabad asszociációs módszerével és az amerikaiak által kedvelt kikérdezéssel. Azért, hogy beleélés révén saját tapasztalatot is szerezzen, önmagán is elvégezte a kísérleteket. Ezután a vallásos élményekben megvizsgálta az élményt alkotó fő érzelmeket, a benne keletkező szervi érzeteket, a vallási intuíció szerepét és az én-funkciókat. Vizsgálatai nyomán megállapította: 1. az érzelmek csak kísérő élmények, nem határozzák meg a vallás lényegét; 2. a szervi érzetek nem hangsúlyosak; 3. „A vallásos élményben szereplő intuitív gondolatok viszont vagy a milieu dogmatikai konvencionálismusból táplálkoznak, amelyben a kísérleti személyek felnövekedtek, vagy pedig sajátos egyéni kifejezési formák köntösét öltik magukra, amelyeknek behatóbb elemzése viszont már a differenciális pszichológia feladata.” (Vasady, 1927, 210.); 4. „A vallás az Én legkomolyabb magatartása, s éppen azért egy vallásos gondolat csak abban az esetben tekinthető a vallásos élményben konstitutív mozzanatnak, ha azt az Én sajátjává tette, s immáron magáénak vallja.” (Uo.)

Girgensohn alaptétele tehát: „a vallásos élmény szerkezetének két fő alkotó eleme van. Egyfelől az új gondolati tartalom, a vallási intuíció, másfelől pedig a sajátos én-funkciók, amelyek által az Én az új gondolati tartalmat magáévá teszi. A képzetek és akarati folyamatok pedig csak másodlagos szerepet játszanak, hasonlóképpen a gyönyör és fájdalom érzelmei, valamint a szervi érzetek.” (Uo. 214.) Ezt az alaptételt így értékeli Kühár Flóris: „A vallásos élmény összetételére vo-

natkozó alapfelfogásunkat, hogy t. i. a vallásos élményben valamely vallási tárgy válik az én számára tudatossá, elfogadottá és az én a tárggyal bizonyos működések, funkciók által lép érintkezésbe, Girgensohn és Gruehn kísérleti megfigyelései messzemenőleg igazolták.” (1929, 86.; 1930, 40.) A kísérleti önmegfigyelés módszerét azonban nem tartja kielégítőnek, s mindegyre visszatér kedves témájához, a konfesszió-irodalomhoz: „Girgensohn a würzburgi iskola (Külpe, Bühler, Messer, Westphal) módszerét, a tökéletesített kísérleti önmegfigyelést alkalmazta a valláslélektanra. Ennek a módszernek köszönhető az általános lélektanban a «nem szemléletes» tudattartalmak (gondolat), funkciók (ítélet, következtetés, akaratélmény) alapos megvilágítása, mely a régi asszociációs lélektan egyoldalúságát földerítette.” (Kühár, 1926, 38.) Röviden ismerteti Girgensohn kísérletét, majd így értékeli: „Bármily elismerés illeti is Girgensohn alapos munkáját, eredményei még sem állnak arányban fáradságával. A mástól irányított önmegfigyelés adhat egyes vallásos mozzanatokra, vallásos képzetek, fogalmak analizisére, némiképp a vallásos érzelmek alkatára is meglepő eredményeket, de a vallásos élmény igazi alkatát nem deríti föl. [...] Girgensohn megfigyelői általában akadémikus műveltségűek. Már ez a tény is bizonyos korlátokat szab az eredmény általánosítása elé; még inkább az, hogy a megfigyelők mind protestánsok. Az eredmények ép ezért csak egy vallásformára tipikusak, ami leginkább a hitbizonyosság fölfogásánál tűnik ki Girgensohn művében. A valláslélektan tehát végeredményben nem sokat nyer a módszeres, kísérleti önmegfigyeléstől. Sokat várhat azonban az élmények pontos naplózásától mindjárt az élmény lefolyása után. Így lehetne a régi konfesszió-irodalmat kibővíteni és a pszichológiai kutatásnak bő anyagot juttatni.” (Uo. 39–40.) Módszerének hiányosságát maga Girgensohn is észrevette, amint erről szintén megemlékezik Kühár Flóris: „Maga Girgensohn is szükségesnek tartotta főművében is a történeti módszer alkalmazását, főleg a misztikus jelenségeknél, és élete utolsó szakában (†1925) a kísérleti módszernek még a történelmi és megértő («verstehende» Psychologie) lélektan módszereivel való kiegészítésére gondolt.” (1927, 241.)

Vasady Bélára kétségtelenül Girgensohn és Gruehn gyakorolták a legnagyobb hatást, s legfőbb módszertani érdemüket abban látja, hogy „a pusztán önmegfigyelés és másoknak alkalmoszerű megfigyelése, tehát a makroszkopikus módszer mellé állították a rendszeres kísérleti önmegfigyelést avagy reakciómodszert, amelynek segítségével azután képesekké lettek a vallásos élmény finomabb részleteinek feltárására.” (1927, 228.) Emellett azonban elismerik más módszerek jogosultságát is, sőt használják is azokat, s egyértelműen kijelentik, hogy a valláslélektan csak a vallás pszichológiai oldalára deríthet fényt. Nagy jelentőségű a vallásos élményben a *gondolati elem konstitutív jelentőségének* és a vallás keletkezésénél az „*Én*” *döntő szerepének* kimutatása. Rámutattak, hogy minden ellenkező állítással szemben a vallásos élmény *a szellemi élet teremtő tevékenysége*, mely a tudatosság világában zajlik, de egyúttal fölhívták a figyelmet a tudatfölötti szerepére a vallásos élmény létrejöttében. Megközelítésükben a vallásos élményt egésként kell fölfogni, me-

lyet csak az elemzés bont részekre. Végző soron „a német kísérleti valláslélektan tehát úgy módszertani, mint általános valláslélektani eredményei szempontjából a valláslélektan fejlődési történetének csúcspontját jelöli.” (Uo. 229.)

Kühár Flórisnál kevésbé állapítható meg a valláslélektani szerzők „hatásfoka”, hiszen ő nem ismerteti átfogóan munkásságukat, csak kiemel egy-egy témakört, melyre egyetértően avagy kritikusan reagál. Műveit olvasva inkább úgy látom, hogy ő saját, katolikus valláslélektani rendszert próbált alkotni, fölhasználva a szempontjainak megfelelő külföldi és magyar szakirodalmat. Mindemellett megfigyelhető, hogy a Girgensohnról és a kísérleti önmegfigyelésről közölt állásfoglalásai a kritikusbától az elfogadóbb véleményig irányuló mozgást mutatnak. S ha ezt a vélemény-cizellálást nézzük, akkor róla is azt mondanám, hogy az egyik legjelentősebb hatást Girgensohn és az egyéb módszerekkel kiegészített kísérleti önmegfigyelés gyakorolta rá.

Vasady művének nagy érdeme, hogy összegzésként tanulságokat és feladatokat is megfogalmaz. Zárásként kiemelek néhányat közülük, majd áttekintem, hogy Kühár Flóris hogyan reflektál a kortárs valláslélektan problémáira.

„A valláspszichológia öncélú, empirikus tudomány, melynek feladata a vallásos tüneményeknek és általában véve a vallásnak, mint tapasztalati ténynek, adottságnak, a valláspszichológia sajátos céljainak legmegfelelőbb lélektani módszerek segítségével való vizsgálata.” (Vasady, 1927, 229., szerzői kiemelés)

E feladat megoldásához több módszer együttes használatára van szükség, ehhez ismerteti a valláspszichológia problémaköreit (normális vallás lélektana, differenciális valláslélektan, a vallás szociálpszichológiája, genetikus valláspszichológia, a vallás pathopszichológiája, alkalmazott valláslélektan) és mindegyikhez a sajátos módszert. Álláspontja szerint a valláspszichológusnak vallásosnak kell lennie, de legalábbis voltak vallásos élményei; rendelkeznie kell az „analitikus utánélés” (Österreich), „szellemtudományi megértés” (Spranger), „intuitív beleélés” (Girgensohn) képességével, mert ellenkező esetben csak a vallásos lélek mechanizmusát képes föltárni, azonban a sajátos vallási mozzanatokot megragadni nem.

A *normális vallásosság* pszichológiáját a Girgensohn és Gruehn által megkezdett úton kell folytatni. Az ő érdemük a vallásos élményben az objektív tényező (hívószó) kimutatása, s a *szociálpszichológia* feladata ennek további kutatása, valamint annak kimutatása, hogy az egyén és a társadalom vallásossága kölcsönhatásban van egymással. Ugyanide tartozik a vallási közösségek keletkezésének és lényegének föltárása. A *genetikus valláspszichológia* feladatait igen sokrétűnek látja: a vallásosságban az átöröklés és a nevelés szerepének föltárása, a vallási aktusok keletkezésének vizsgálata, a megtérés lélektani elemzése, a vallásosság fejlődésének vizsgálata az egyénben. Nagy feladatokat lát az *alkalmazott valláslélektan* előtt, ám ezt sajnos nem részletezi, s mindössze azt említi, hogy szolgálatokat tehet a többi vallástudománynak és a teológiának.

A valláslélektan problémáinak fölvázolásában a témák Vasady Bélához hasonlóan jelennek meg Kühár Flórisnál is; szót ejt az abnormis és a hipernormis vallási

jelenségek vizsgálatáról, a vallási típuskutatás megoldandó feladatáról, a megtérés élményének jelentőségéről, a vallásos lélek fejlődésének összetettségéről és nehezen kutathatóságáról (Kühár, 1927). A valláslélektani kutatás múltra kiterjesztésére alkalmasnak látja James és követőinek történeti módszerét, ám a normális vallásosság vizsgálatához ez nem elegendő. „A történelmi és a statisztikus módszer hiányait kitűnően pótolja K. Girgensohnnak módszere, aki a würzburgi (Külpe) kísérleti önmegfigyelést a valláslélektanra először alkalmazta és folyton tökéletesített eljárással a tudományban új korszakot jelentő eredményekhez jutott. K. Girgensohn módszere az önmegfigyelést a kísérlettel párosítja és így egyrészt az élmények elemeit is feltárja, az egyszerű megfigyelés számára hozzáférhetetlen mozzanatok és árnyalatok birtokába jut, megszabadul a megokolatlan általánosítások veszélyétől és így a vallásos lelkiéletnek bámulatosan gazdag és színes képét bontja ki.” (Uo. 240.) A valláslélektan további fejlődéséhez egy átfogó munkaprogram felállítását tartja szükségesnek, „mely lehetővé tenné a tudományos kutatás differenciálódását és a részleteredmények szintézisét. A Karl Beth vezetése alatt álló bécsi valláslélektani kutatóintézet vezetője megkísérli egy ily munkaprogram vázlatát.” (Uo. 241.)¹² E munkaprogram elemei: a normális vallásosság lélektana, vallás és okkultizmus viszonya, a vallási szimbólumok s mítoszok lélektani jelentés-kutatása, a vallás kollektív vonásai, vallási fejlődés, a vallást létesítő lelki tényezők. Kühár Flóris azonban hiányolja, hogy „Beth nagyarányú programja nem domborítja ki eléggé a fejlettebb vallásosság jelenségeinek – pl. misztikusok, szentek – vizsgálatát; hiányzik nála az élménytárgynak és a vallásos közösséghez való tartozásnak hatása magára a vallásos átélésre.” (Uo. 242.)

Láttuk tehát, hogyan kezeli és értékeli a külföldi valláslélektani szakirodalmat Kühár Flóris és Vasady Béla, melyben felekezeti különbségeik ellenére több a hasonlóság. Legnagyobb hatással a Girgensohn-féle kísérleti önmegfigyelés van rájuk, melyet más módszerekkel kiegészítve mindketten a legmegfelelőbbnek tartanak valláslélektani vizsgálatok céljára. Girgensohnnál látják igazolva saját álláspontjukat is – a vallásos élményben a hit által meghatározott gondolati elem alapvető fontosságáról és az Én döntő szerepéről.

2. A magyarországi valláslélektan történetéből, 1910–1945

A magyarországi valláslélektan részletes föltárása és elemzése meghaladja a dolgozat célkitűzését és kereteit. A következőkben néhány részletet szeretnék kiemelni belőle: a) *áttekintő irodalomjegyzék* a magyar valláslélektan 1945-ig megjelent szakirodalmából, melyből két meghatározó korszak rajzolódik ki: az 1910-es évek és az 1923-tól 1945-ig tartó évek (l. Függelék), b) *a magyar valláslélektan kezdetei*: a *Jeles szerzők* (Sarnyai és Máté-Tóth, 2013a, 2013b) kötetei-

¹² Beth, Karl (1926): Die Aufgaben der Religionspsychologie. *Religionspsychologie*, 1. sz. 4–14.

be bekerült valláslélektani szemelvényekről, valamint Makkai Sándor és Czako Ambró párbeszéde a valláslélektanról, c) rátekintés az 1921–1945 közötti korszakra, d) kitekintés.

A magyar valláslélektan első hírnökének – eddigi ismeretek alapján – Rott Nándor két, összefüggő tanulmánya tekinthető, melyekben két kérdést jár körül: van-e bennünk vallásos érzelem és érzelem-e a vallás? Ennél jelentősebb azonban, s így inkább tekinthető a magyar valláslélektan nyitányának a filozófus Bartók György két tanulmánya (1910, 1911), melyekben a vallás lélektani gyökereire kíván rámutatni. Bartók a valláslélektan a vallásfilozófia első, leíró részének tekinti, mely a vallásszociológiával együtt adatokat gyűjt az egyén és a társadalom vallásos életéből. Az összegyűjtött adatok fölött azonban ítéletet kell tartanunk, hogy ezáltal megismerhessük a tökéletes vallást: ez a vallásfilozófia feladata. A bölcséleti alapvetés nem véletlen, hiszen még tart a valláslélektan függetlenedése a filozófiától, tudományos paradigmája kialakulóban van.

Az első tudományos igényű összefoglaló magyar nyelven Wiedermann Károly tollából való (1911), akiről azonban szintén elmondható, hogy nagyrészt a bölcsélet talaján áll, s ebből a szemszögből tekint a valláslélektanra. Makkai Sándor tanulmánya (1914) „szuverén magyar kísérlet a valláspszichológia tudományos-bölcséleti céljának a kijelölésére” (Sarnyai és Máté-Tóth, 2013a, 16.), Czako Ambró munkájáról (1915) pedig elmondható, hogy „már szilárdan valláslélektani tárgyú, kérdésfeltevésű és argumentációjú írás, és mint ilyen a magyar valláspszichológia egyik alapvetése.” (Sarnyai és Máté-Tóth, 2013a, uo.) E három utóbbi címe egyaránt *A vallás lélektana*, s részletek jelentek meg belőlük a *Jeles szerzők* ímént hivatkozott első kötetében. Mivel a *Jeles szerzők* válogatási szempontjai szerint ezek meghatározó szakirodalomnak lettek minősítve, ezért ennek a korszaknak a diskurzusából őket emelem ki; s szintén e korszak (1910–1920) terméke Makkai Sándor és Czako Ambró bemutatásra kerülő párbeszéde, melynek írott nyomai is föllelhetők (Czako és Makkai, 1916).

Az első nagyobb lélegzetű valláslélektani összefoglaló tehát a katolikus dogmatikát tanító Wiedermann Károlyé (1875–1949), melyet részletesen elemez Schindler Mátyás szakdolgozatában (2014). Értékeléséből kiemelem, hogy „Wiedermann Károly könyve első olvasatban inkább nevezhető egy teológus bölcséleti és teológiai antropológiájának, mint valláslélektannak. [...] *nemcsak tárgya vonatkozásában, hanem jellegét tekintve is vallásos.*” Ismeri az összehasonlító vallástudomány számos eredményét és a valláslélektan releváns irodalmát, ám „nemcsak azt a kérdést teszi fel, hogy *hogyan* értelmezhető a vallás és a hit immanens módon, hanem azt a teológiai és bölcséleti kérdést is, hogy *miért.*” (Schindler, 2014, 78–79.) Mint az első magyar nyelvű (és katolikus) valláslélektaninak nevezett monográfiát, Czako is értékeli könyvében, ám megállapításai igen élesek: „Ezt a könyvet nem lehet a mélységes csalódottság érzete nélkül olvasni. Igazában semmi köze a lélektanhoz sem, még kevésbé a valláspszichológiához. A problémákkal sincs tisztában,

pedig egy tudományos mű legelső kelléke, hogy saját feladatait, melyek megoldására vállalkozott, ismerje. A módszertani kutatás is hiányzik, de ezt szerző talán a népszerűsége való törekvés tekintetéből hagyta el. Különben úgy a fejezetek megválasztásában, mint a benső tartalom elrendezésében, nagy a rendszertelenség. Még súlyosabbakká teszi ezen hibákat a szerző erősen megnyilvánuló apologetikus tendenciája. Az apologetikus műnek olyannak kell lenni, hogy a tárgyról szóló modern tudás minden értékes eleme a maga teljességében érvényesüljön; de hogyan várhatuk volna ezt szerzőtől, akinek olvasottsága, filozófiai tudása és lélektani analízis ereje egyaránt sekélyes.” (Czakó, 1915, 22–23.) A Wiedermann könyvében tárgyalt témák megerősítik Czakó véleményét az apologetikus tendenciáról, mivel aktuális valláslélektani témákra próbál katolikus válaszokat adni (lelki tehetségek szerepe, érzelmvallás, vallásos tapasztalat, vallásos átélés, másodlagos vallási ítéletek, vallás és tudatalatti). Műve tehát szisztematikus valláslélektannak semmiképpen sem nevezhető, sőt valláslélektannak is alig (erről részletesebben ír Schindler Mátyás).

Még mindig bölcséleti megvilágításban tárja eléink a valláslélektani kérdéseket Makkai Sándor (1890–1951) református püspök és teológiai tanár, aki tanulmánya elején kijelenti, hogy „a vallás lélektanának kétségtelenül legfontosabb, mert alapvető kérdése a vallás keletkezésének titka. [...] e kérdés megfejtésétől függ minden további vallásos kérdés felderítése. [...] megpróbálta a kérdés megoldását a filozófia összes spekulatív formája, azután a természettudomány, majd a szociológia, a néplelektan és legújában az úgynevezett pragmatista empirikus lélektan.” (Makkai, 1914, 424–425.) Szemügyre veszi mindegyik próbálkozást, de mindegyiket alkalmatlannak látja a megoldásra. Itt csak arra térek ki, hogy miben látja az empirikus lélektan választát: „a vallás másodlagos, származékjelensége a lelkiéletnek s így súlypontja más, realitásban fizikaibb jelenségekre esik, maga pedig átvitt, ál-jelentésű, szinte szimbolikus függvény. Nyilvánvaló ez már abból, hogy szerintünk a lelki élet súlypontja a tudatalatti világba esik. [...] A modern empirikus lélektani munkásság érdeme igazán abban a nagyon érdekes és tanulságos tapasztalati anyagban rejlik, melyet a kutatók összehordtak és részleteikben munkáik bővelkednek találó és igaz megfigyelésekben.” (Uo. 430–431.) Két hibát ró föl a szemügyre vett lélektani megoldásoknak: 1. az ember materialisztikus szemlélete, melyben a lelki jelenségek nem valóságosak; 2. az empirizmus helytelen értelmezése – a tapasztalás ugyanis nem független realitás, hanem meghatározója az alanyiság, a tapasztalat tárgya nem reálisabb, mint a tapasztaló Én. A jó megoldást az ismeretelméleti lélektanban látja, melyet Böhm Károly¹³ alkotott meg. „Böhm-nél a lélektan az *ember egységes lényéről* szóló és azt magyarázó tudomány. [...] a legközvetlenebb valóság épp azért testi és lelki életünk jelenségeit egyaránt ismerő öntudatunk vagy Énünk, maga: tehát – és ez a fő és az új – az emberi élet minden jelenségét s így a vallást is sehonnan kívülről megérteni és megmagyarázni nem lehet, csakis az azt megélő emberi Én legbelsőbb természetéből és szerkezetéből. A

13 1846–1911, filozófus. 1896-tól kolozsvári egyetemi tanár.

lélektani vizsgálat tehát sem a történetet, sem a külső természetet nem veszi alapul a vallás keletkezésének megértésénél, hanem a természetet és a történetet is vallásossá teremtő vallásos emberi Énben fogja megtalálni annak kényszerű és egyetemes gyökereit.” (Uo. 433.) Fejtegetései során végig nyilvánvaló a bölcséleti és keresztény attitűd, s ebből az alapállásból a vallásos élményben végbemenő lélektani folyamatot ekként határozza meg: „A végtelenség hiányát érző vallásos ember a megváltás utáni vágyban a végtelen és tökéletes (minden változástól független) életet szomjúhozza.” (Uo. 437.)

A Makkai tanulmánya utáni évben jelenik meg a magyar valláslélektan első valódi alapkövét letevő (ekkor még ciszterci szerzetes) Czakó Ambró (1887–1974) könyve (1915)¹⁴, melyet a következőképpen épít föl:

1. *Általános rész*

1. Bevezetés a vallás lélektanába: A valláslélektan helye a tudományok közt, fontossága, felosztása és története
2. A valláspszichológia metodikája

2. *Különös rész*

1. A vallás keletkezésének és fejlődésének lélektana
 - A) Kritikai rész: Módszertani bevezetés – A primitív ember vallási viszonyait tárgyaló irodalom kritikai méltatása
 - a) A szorosan vett pszichológiai irodalom (Ribot, Siebeck, Sabatier, Ebbinghaus, Schell, Leuba, Pratt)
 - b) Az etnológiai irodalom tanulságai (Schmidt, Hoffmann, Schroeder, Thomsen, Bousset, Hajós József, Scott Elliot, György János)
 - c) A szociológiai irodalom jelentősége (Durkheim, Wundt)
 - B) Pozitív rész: A tudattalan és valláslélektani jelentősége
2. A kifejlődött vallás lélektana (jámბorság)
3. A szentek lélektana
4. A misztikusok lélektana
5. Jegyzetek a megtérés lélektanához
6. A vallás pszichopatológiája
7. A pszευdovallás lélektana

Czakó szándéka szerint műve „a vallás általános lélektani problémáján kívül elsősorban a **katolikus** vallás lélektani jelentőségével foglalkozik [...] A valláslélektani munkásság eddig jórészt a protestantizmus talaján nőtt fel és részben a protestáns teológia szolgálatába is szegődött. Jelen mű főleg a katolikus vallással foglalkozik. Nem apologia, nem is annak készült, csak az **általános lélektan egyik kibővített fejezete** akar lenni (a teljesség követelménye nélkül) s mint ilyen teológiai érdekeket nem szolgál.” (Czakó, 1915, Előszó; szerzői kiemelés) A nem-

14 A Pesti Hírlap így értékeli: „Meg kell állapítanunk, hogy a kötet egyike a jelesebbeknek és hogy megírása a bravúrosabbak közül való.” („A vallás lélektana”, 1915)

zetközi tendenciákkal ellentétben azt is megállapítja, hogy „Magyarországon a valláspszichológia eddig igen mostoha sorsban részesült. Nem katolikus részről valláspszichológia nem is jelent meg.” (Uo. 22.) Műve azonban épp katolikus részről elutasításban részesült, s 1916-ban Czakó nemcsak a ciszterci rendet, hanem a katolikus egyházat is elhagyta.

Czakó könyvét Makkai Sándor ismerteti a Protestáns Szemle hasábjain, amely nyomán rövid párbeszéd alakult ki közöttük. Makkai így ír és értékeli: „Katolikus papi szerző műve ez a könyv és »elsősorban a katolikus vallás lélektani jelentőségével foglalkozik«. Hogy a tudomány terén helyes-e és jogosult-e eféle korlátokat állítani fel, mégha az egyedül idvezítő hitről van is szó, azt most ne feszegezzük. A szerző nem tankönyvet, nem történeti összefoglalást akar itt adni, »hanem *önállóan koncipiált szisztematikus vallás lélektani munkát*«. [...] fejtegetései széleskörű irodalom felhasználásán alapulnak s az irodalomban természetesen és kénytelenül ott szerepelnek a protestáns tudósok művei is [...] Dicséretére legyen mondva a szerző tudományos álláspontjának, több helyt nem habozik e tudósok kutatásainak eredményét elfogadni és arra tovább építeni; [...] Általános megállapításában szűkkörűnek tartjuk a vallás lélektana számára tárgyként megjelölt »vallásos tudatot«; nem értjük, hogy szerző milyen értelemben állítja az empirikus lélektanról azt, hogy az a filozófia alapja (5. lap), holott az empirikus lélektanból filozófiát faragni csak a természettudósok merészsége kísérheti meg, mikor annak egyedüli lehetséges alapja az ismeretelmélet. Egyébként igen helyes distinkciót tesz a vallás lélektana, mint a vallás individuális és kollektív, de mindig szubjektív jelenségeinek vizsgálata és a vallásfilozófia, mint az egyetemes emberi élmény ezen felépülő magyarázata között. Helyesen állapítja meg az előbbinek ontológiai, existenciális, kauzális jellegét az utóbbinak értékelő természetével szemben. (5.) Kár, hogy nem ismeri Böhm Károly kutatásait, melyek hatalmas segítségére lettek volna az innen eredő konzekvenciák elmaradt levonásában. [...] Ha a szerző a lélektan empirikus formájával szakított volna és megragadta volna az ismeretelméleti lélektan nyújtotta segítőkezet, mely az öntudat fényéből kiindulva, az emberi öntét¹⁵ szerkezetében mutatja meg a vallás keletkezésének s lényegének igazi jegyeit és törvényeit, egyetemes emberi kényszerűséggel s ha ezáltal meggyőződött volna arról, hogy a vallás igenis fejlődő élmény, melynek sem egyik, sem másik, még ha leghűbb történeti formája sem a teljessége, akkor könyve tartalmi eredményeket mutatott volna fel és nem formai megállapításokban merült volna ki. Könyve így is sok érdekes vonását adja a vallásos élmény igaz képének, de hiányzik az egész életető és magyarázó erő, mely e vonásokat az örök jelentés egységébe fűzné. Mindenütt meg kell állania annak kimutatásánál, hogy a vallás értelmi, érzelmi és akarati világunkban egyformán nyilatkozik. Végre meg kell említenünk azt, hogy [...] azzal vádolja meg a protestáns teológiát, hogy »hajlik a nem a logika szabályai szerint történő u. n. megismeréshez«, mellyel szemben »a katolikus teológiai tudomány

15 Böhm Károly által használt kifejezés az *emberi Én* megjelölésére.

jellegét éppen azáltal fogja megőrizni, ha az intellektuális jellegét megőrzi«. [...] legyen szabad megjegyeznünk, hogy **más a skolasztikus logika és más a szabad tudományos öntudat szelleme; és mi a magunk részéről az utóbbit választottuk és követjük 1517 óta.**” (Makkai, 1915, szerzői kiemelés)

Ez utóbbi distinkció jól jellemzi ekkoriban a katolikus és protestáns tudományosság egyik különbségét, ugyanakkor a mű eredményeinek elismerése és a megfogalmazott kritikák alkalmasak lennének egy termékeny párbeszéd indítására. Czákó azonban csak 1916-ban reagál erre, szintén a Protestáns Szemle hasábjain, mely együtt közli az ő észrevételét Makkai válaszával (Czákó és Makkai, 1916). Czákó védelmezi az empirikus lélektan módszereit, s bevallja, hogy könyvének tapasztalati anyagát saját tapasztalatából vette. Úgy találja, hogy számtalan visszajelzés éppen ezt tekinti a legértékesebbnek. Álláspontja, hogy minden felekezet írja meg saját valláslélektanát, de visszautasítja, hogy lekicsinyelné a protestáns szerzőket. Nem érti, milyen magyarázó erőt hiányol művéből Makkai, hiszen *pszichológusként nem adhat vallásbölcséleti értékelést*. Válaszában Makkai fölveti, hogy ha felekezeti valláslélektanról van szó, akkor helyesebb lenne könyvének „A katolikus vallás lélektana” címet adnia. Az introspekción elismeri fő lélektani módszerként, de továbbra is ragaszkodik az ismeretelméleti megalapozáshoz. Értelmezi az általa hiányolt magyarázó jelentést: „az empirikus lélektani kutatás eredményeinek egyetemes emberi igazolását megadni az emberi szellem életének törvényszerűségeiből”, majd újra hangsúlyozza saját álláspontját: „a vallás lényegének tisztázására csak jelentéstani, ismeretelméleti úton juthatunk, újra hangsúlyozom, hogy a vallás lényege azzal nincs tisztázva, ha értelmi, érzelmi és akarati jellegét kiemeltük.” (386–387.) További dokumentumokat egyelőre nem találtam kettejük eszmecseréjéről, így úgy tűnik, nyitott maradt az empirikus kutatás vs. ismeretelméleti megalapozás problémaköre, mivel föntiekből nem látszott közeledni álláspontjuk.

A magyar valláslélektan következő, 1921–1945 közötti időszakában Kühár Flóris és Vasady Béla tekinthető a valláslélektannal legelkötelezettebben és legfölkészültebben foglalkozóknak, ám sajnos csak rövid ideig állott e terület érdeklődésük fókuszában. Jelentőségük tükröződik a *Jeles szerzők* 2. kötetében is (Sarnyai és Máté-Tóth, 2013b), melybe Vasady Bélától az előző fejezetben elemzett valláslélektan-történeti munkájából került egy szemelvény (Vasady, 1927), Kühár Flóristól pedig a vallásos lélek típusairól szóló tanulmány (Kühár, 1929); harmadikként az ekkoriban megszorodó részletkutatások közül Nagy Mária Ilonától a gyermeki vallásosságról szólót (Nagy M. I., 1940) válogattuk be. A valláslélektani részletkutatások különálló próbálkozásoknak mondhatók, melyeknek áttekintése és földolgozása szétfeszítené e dolgozat kereteit, sőt, önálló tanulmányt érdemelne, ezért ezekre nem térek ki.

E korszak merev elválasztása a megelőzőtől természetesen nem lehetséges, már csak azért sem, mivel számos szerző alkotott mindkettőben, akik a folytonosságot képviselik; így például Szelényi Ödön, Hetényi Gyula, Makkai Sándor. Míg azonban az első korszakban elsődleges cél a valláslélektan mibenlétének meghatározá-

sa, helyének kijelölése a tudományok között és hasznának megállapítása a teológia, illetve a vallásbölcselet számára, addig a másodikban ez már az az alap, melyre építve a részletkutatások dominálnak. Nemzetközi szinten erősödő trend a vallásnak mint élménynek és lelki folyamatnak a felfogása (vö. Sarnyai és Máté-Tóth, 2013b, 9.), s nincs ez másként a két háború közötti Magyarországon sem.

Kühár Flóris monográfiáját (Kühár, 1926) átfogó szemlélete emeli ki a kor műveiből, mert őt a részletkérdéseknél mindig jobban érdekli az egész. Mivel elemzésére később kerül sor, itt csak az elődökre való visszatekintését veszem szemügyre. „Nálunk Wiedermann Károly foglalkozott a vallás lélektanával, (Budapest, 1907.) főleg apologetikus szempontból; a pszichológiai irodalom alapos ismeretével tűnik ki Czako Ambró munkája (Pécs, 1915), mely főképp a rendkívüli élmények magyarázatában szorul kiigazításra és kiegészítésre; említésre méltók Hetényi Gyula és Gálfy László részletkutatásai is.”¹⁶ (Kühár, 1926, 31.) Magyar protestáns szerzőket nem is említ. Kiegyensúlyozottabban tekinti át a magyar valláslélektani irodalmat hét évvel később Vasady, aki a protestáns szerzők részletesebb felsorolása mellett (Makkai Sándor, Ravasz László, Imre Lajos, Szabó Zoltán, Illyés Endre) kitér a katolikusokra is. „Protestáns tudós részéről mindeztideig nem jelent meg rendszeres valláslélektani munka, bár kétségtelen, hogy ebben a tekintetben a római katolikusok sem nagyon dicsekedhetnek. Mindenesetre megemlítésre méltók katolikusokról Wiedermann Károly (A vallás lélektana, 1911), Czako Ambró (A vallás lélektana, 1915) és Kühár Flóris (Bevezetés a vallás lélektanába, 1926) valláslélektani könyvei, amelyek azonban nemigen vannak tekintettel arra, hogy a valláslélektan empirikus-ténytudomány és így nagyon sok normatív-dogmatikai szempontot visznek bele tárgyalásukba, ami azután valláslélektani munkájukat ép valláspszichológiai jellegétől fosztja meg.” (Vasady, 1933, 193.) Amíg tehát Makkai éppen az empiriát sokallja Czakonál, addig Vasady már kevesli.

Kühár és Vasady szakirodalom-kezelésének összevetését megtettem az előző fejezetben, s ezt bővíti az előbbi összehasonlítás is. Ezeket nagyon rövid általános szempontokkal egészítem még ki. Vasady valláslélektani munkásságát érdemes volna önálló tanulmányként földolgozni, hiszen a felsorolt irodalomban 5 cím tartozik hozzá, ráadásul 1929-ben a Kant Gesellschaft pályázatára *A hit lélektana* címmel írt dolgozatot. Sajnos ez utóbbi egyelőre sehonnét nem került elő. Vasady műveiben a református teológus látószögéből ír, és vallja, hogy a valláspszichológusnak vallásosnak kell lennie, ám talán róla mondható el leginkább, hogy a valláslélektan keretein belül akar maradni, s igyekszik objektíven tekinteni tárgyára. Kühár Flóris írásai ellentmondásosabbak, mivel bár sok értékes és tudományosan

16 Az idézett monográfiája alapját képező előadásorozatában ennél kritikusabb hangot üt meg: „Nálunk Magyarországon a vallás lélektanával oly értékes művek, mint a külföldi irodalomban találhatók, nem foglalkoznak. Wiedermann Károlynak kis műve (A vallás lélektana 1911) nélkülözi a kellő tudományosságot, Czako Ambró munkája (A vallás lélektana) nagyhangú ugyan, de a vallási élmények megértését nemigen mozdítja elő.” (Kühár, 1924, 7.)

korrekt gondolatot találunk nála, időnként elragadja a katolikus hév és a felekezeti-teológiai látásmód átveszi az uralmat.

Némi bepillantást nyertünk tehát a magyar valláslélektan kezdeteibe (1910-es évek), melynek gyermekbetegségeit már kiküszöbölhették a következő korszak (1921–1945) valláslélektanral foglalkozó tudósai, kutatói. Születnek alapozásnak szánt írások, ám nem rajzolódik ki egy magyar valláslélektani csapásirány; a részlettanulmányok pedig inkább kinek-kinek érdeklődését tükrözik. Úgy látom, hogy felekezet-közötti, felekezet-fölötti, avagy felekezet-független valláslélektanról Magyarországon nem beszélhetünk, még ha vannak is színvonalas próbálkozások. Ám abban egyáltalán nincs igaza Horváth-Szabó Katalinnak (vö. Horváth-Szabó, 2006, 217.), amikor az első magyar valláslélektani műnek Vető Lajos (1904–1989) evangélikus püspök *Tapasztalati valláslélektanát* (1966) tekinti, hiszen Vető írása egyrészt csak részben tartalmazza az ő eredeti meglátásait, jobbra Werner Gruehn művének (*Die Frömmigkeit der Gegenwart*, 1956) fordításán-átdolgozásán alapul; másrészt, ami a fő, hogy nem légtüres valláslélektani térbe pottyant kívülállóként, hanem sokkal inkább az ígéretesen megkezdett, de sajnálatosan félbeszakadt magyar valláslélektan fölélesztésének, folytatásának és életben tartásának kísérlete egy továbbra is Magyarországon alkotó kortárustól, aki ismerte az 1945 előtti diskurzus résztvevőit és dokumentumait. Erről ő maga így vall: „Remélem, hogy ez a könyv újabb lendületet ad a hazai valláslélektani munkáknak. A kezdeténél többen ott voltunk magyarok is. Hadd említsük meg ezen a helyen a régebbi valláspszichológiai vonatkozású magyar könyveket és tanulmányokat: *Katolikus* íróktól: *Wiedermann Károly*, A vallás lélektana 1911, *Czakó Ambró*, A vallás lélektana 1915, *Kühár Flóris*, Bevezetés a vallás lélektanába 1926; *protestáns* szerzőktől: *Bartók György*, A vallástudomány tárgya és módszere, Kolozsvár 1910, *Bartók György*, A valláspszichológia főbb törvényei 1911, *Makkai Sándor*, A vallás lélektana 1914.” (Vető, 1966, 21.)

III. Kühár Flóris és a valláslélektan

1. Kühár Flóris rövid életrajza

Kühár Flóris életéről már több mű is született, különböző szempontokból és célokból. Itt csak annyira szorítkozom, ami elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy elhelyezzük őt és munkásságát térben, időben, társadalomban.

Kühár Flóris 1893-ban született egy délnyugat-magyarországi határtelepülésen, Pártosfálván. 16 évesen lépett a bencés rendbe; 1916-ban teológiai doktorátust szerzett Innsbruckban és pappá szentelték. „Rövid ideig tartó plébánosi szolgálatot követően (Celldömölk, 1917–1922), élete további részét főként a tanításnak és tudományos munkának szentelte.” (vö. Sarnyai és Máté-Tóth, 2013b, 145.) Tanított a

Pannonhalmi Főiskolán, Rómában az Anselmianum-on, a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karán; tantárgyai között a vallásbölcselet, dogmatika, lélektan, egyházjog, lelkipásztorkodástan szerepelt. „A magyar bencéseknek az 1920–30-as években egyik legtermékenyebb és legjelesebb tagja” – írja róla Sólymos Szilveszter (Sólymos, 1997, 314.). Radó Polikárp visszaemlékező szavai szerint Kühár Flóris – írásaiban is megnyilvánuló – szemléletmódjára jellemző „az egészségre való törekvés, nagy összefüggések keresése, más szóval nagyvonalúság, szintetikus hajlam. A részletkérdések, részletkutatások sohasem érdekelték. [...] Hatalmas értekezés-gyűjteményéből egyet sem találunk, mely részletkérdést oldana meg. [...] izig-vérig spekulatív, elmélkedő fő volt. Ez teszi kivétel nélkül minden írásában eredetivé, még azokban is, ahol semmi tudományos részeredményt nem találunk. Sohasem tudott a nagy tömegek által kitaposott úton járni, gazdag meditatív szelleme, ha nem is talált egészen új utakat, mindig sajátos módján szemléltet, magyaráz, mindig felfedez valami újat.” (idézi Kralovánszky és Kühár, 2011, 139–140.)

Műveinek jegyzékét vizsgálva szembetűnő érdeklődési körének tágassága: elmélyed a legkülönbélebb témákban, s elmélyedésének eredményét meg is osztja másokkal. Ezt így méltatta Bánhegyi Jób: „Egyetemességre hajló szelleme nem engedte, hogy egyoldalú szaktudású legyen belőle; a teológia és bölcselet minden ágában rendkívüli képzettséggel rendelkezett, de legkedvesebb kutatási területe a vallás lélektana, a bölcselet- és vallástörténet; legjelentősebb tudományos művei ebből a körből valók.” (1943, 390.) Így több lexikon filozófiai és vallástörténeti szócikkeit írta; valláslélektani, vallásbölcseleti és vallástörténeti monográfiákat jegyzett, valamint számos cikket, tanulmányt e témakörökben.

Főnti sorokkal áll összhangban, hogy a Katolikus Lexikon (1931–1933) róla szóló szócikke szintén e tárgyú műveit emeli ki főművekként. („Kühár Flóris”, 1932)

Kühár Flóris O. S. B., bölcseleti író. *1893. A római Collegio S. Anselmo-egyetem tanára volt, pannonhalmi tanár s egyetemi magántanár, a Szent István-Akadémia tagja. Fő művei: *Bevezetés a vallás lélektanába*, *A keresztény bölcselet története*, *A vallásbölcselet fő kérdései*. Megindította és szerkesztette a „Pannonhalmi Szemlét“.

E felsorolásból még hiányzik az *Egyetemes vallástörténet*, hiszen az majd csak 1936-ban jelenik meg. Mindeme műveit így értékeli Radó Polikárp: „A Szent István Társulatnak az 1920-as években elindított népszerűbb és mégis színvonalas »Szent István könyvek« sorozatában négy könyve is megjelent: [...] Ha ezeken a területeken azóta nagy fejlődés történt is, könyvei a maguk korában értékes munkának számítottak.” (Sólymos, 1997, 315.)

A korabeli katolikus társadalom, az egyházi és világi tudós értelmiség ismerte és nagyra becsülte őt és munkásságát, ennek illusztrálásához a Szent István Akadémia tagajánlásából erre vonatkozó részt idézem (A Szent István Akadémia tagajánlásai, 1926, 3–4.). Az ajánlók: Strommer Viktorin, Schermann Egged, Mihályfi Ákos, Schütz Antal

„A hittudományi-bölcseleti osztályba rendes tagnak ajánlják:
Dr. Kühár Flóris Ferencet, a pannonhalmi teológia és tanárképző főiskola tanárát,
a hittudomány s bölcészet művelőjét.

[...]

Kühár Flóris már eddig is jelentős és a kritika részéről teljes joggal méltányolt egyházirodalmi és bölcseleti munkásságot fejtet ki, amelynek főerőssége a meglepő stíluskésztség mellett az érett, önálló, fejlett és éles judicium. Bevezetés a vallás lélektanába című a Szent István Könyvek sorozatában megjelent munkája egy új tudományágnak alapos és mélyreható, hazai irodalmunkban úttörő feldolgozása és összefoglalása. Kühár nemcsak ismeri és felhasználja az idevonatkozó nagy külföldi irodalmat, hanem önálló felfogással és józan kritikai érzékkel tudja azt értékelni is. Kühár e munkájával bebizonyította, hogy a katolikus hittudományi irodalomnak tehetséges művelője. Istenadta tehetsége, tudományos felkészültsége, szorgalma és ernyedetlen munkakedve alapján a kath. tudományos irodalom javára sokat várunk tőle.”

2. Valláslélektani gondolatrendszere

Kühár Flóris írásainak és gondolatrendszerének vizsgálatánál nem hagyható figyelmen kívül mindennél erősebb katolikus identitása, melyet ő sem akart figyelmen kívül hagyni. Valláslélektani, vallásbölcseleti és vallástörténeti monográfiái a Szent István Könyvek sorozatában jelentek meg, mely kiadványai hátlapján így tájékoztatja olvasóit: „Katolikus kultúrát fejleszteni, katolikus tudományt terjeszteni és népszerűsíteni, ez a hivatása a Szent István-Társulatnak, ez a hivatása a kiadásában megjelenő Szent István Könyveknek. A Szent István Könyvek sorozata az emberi tudás minden ágát fel akarja karolni. A Szent István Könyvek a tudomány mai színvonalán mozognak. Oly stílusban jelentetjük meg, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy minden művelt egyén érdeklődéssel olvashassa. Viszont súlyt helyezünk arra, hogy a Szent István Könyvek mindegyike a **katolikus világnézetnek** legyen beszédes hirdetője. Ilymódon, reméljük, elérjük azt a célt is, mely e könyvek kiadásánál szemünk előtt lebegett: az olvasni vágyó katolikus közönségnek oly műveket nyújtani, amelyek kielégítik igényeiket anélkül, hogy veszélyeztetnék hitüket, sőt amelyek alkalmasak arra, hogy a tudás és műveltség eszközeivel is megerősítsék őket vallásos meggyőződésükben és világnézetükben.” (szerzői kiemelés)

E sorozatban tehát az alábbi művei jelentek meg:

1. *Bevezetés a vallás lélektanába.* Szent István-Társulat, Budapest, 1926
2. *A keresztény bölcselet története.* Szent István-Társulat, Budapest, 1927
3. *A vallásbölcselet főkérdései.* Szent István-Társulat, Budapest, 1930
4. *Egyetemes vallástörténet 1-2.* Szent István-Társulat, Budapest, 1936

Szorosabban a valláslélektan témájába tartozó írásai egyikét a nemzetközi részben már ismertettem (*A valláslélektan mai problémáiról*, 1927). Ide tartozik a Magyar Pszichológiai Társaságban tartott székfoglalója (*A vallásos lélek típusai*, 1929), mely először önálló tanulmányként jelent meg, ám azután beillesztette *A vallásbölcselet főkérdései* c. munkájába (1930), annak harmadik fejezeteként (35–64.). Ide sorolhatjuk a misztika egy részletkérdésével foglalkozó székfoglalóját is a Szent István Akadémiában (*A misztikus természetszemlélet alapjai*, 1928).¹⁷ Legalapvetőbb azonban valláslélektani monográfiája (1926), és az ehhez kiindulásként használt kézírata, mely a győri szabadegyetemen¹⁸ tartott valláslélektani előadásait tartalmazza (Kühár, 1924).

Valláslélektani munkásságának, gondolatrendszerének ismertetéséhez tehát a következőket veszem alapul: 1. általa írt lexikon-szócikkek (vallás, valláslélektan), 2. a győri szabadegyetemen tartott valláslélektani előadásai, 3. *Bevezetés a vallás lélektanába* és *A vallásbölcselet főkérdései* c. művei, 4. műveiről írt kortárs ismeretetek.

a) Fogalmi keretek

„A vallásfogalmak sokfélesége végigkíséri a vallással kapcsolatos tudományos reflexiók egész történetét, nemkülönben a vallásról való társadalmi diskurzusokét, függetlenül attól, hogy mely korszakról és milyen vallási-társadalmi kontextusról van szó. A vallás a tudományos reflexió számára nem pusztán adottság, hanem fogalom, értelmezési keret, amely révén a társadalom valamely szegmensét, dimenzióját, momentumát mint vallást azonosítja a gondolkodás. [...] Amint igaz, hogy annyi vallás, ahány kultúra, ugyanúgy annyi vallásfogalom, ahány kutatás.” (Máté-Tóth, 2014, 236.) Ma egy vallástudományi munka kötelező eleme ennek az értelmezési keretnek a megadása, éppen azért is, hogy a sokféleségből adódó félre-

17 „Aki be akar tekinteni a misztikus élet gazdag és mély világába s aki meg akar győződni arról, hogy a lélektani kutatások, különösen a valláslélektan kérdései mily erősen függenek metafizikai és világnézeti előfeltevésektől, az olvassa végig ezen értékes kis tanulmányt, amelyet úgy tekinthetünk, mint szerzőnk egy nagyobb művének kiegészítését.” (Kollár, 1928, 160.)

18 Győrött 1921 novemberétől tartottak szabadegyetemi előadásokat. A Szabadegyetem működésének huszadik évfordulójára Schmuck Paskál írt egy történeti áttekintést (Schmuck, 1940), melyből megtudhatjuk a hallgatóság összetételét is: „hallgatóink a legkülönbözőbb vallású, előképzettségű, foglalkozású és korú néprétegekből tevődtek össze” (229.); a részletes áttekintésekből megállapítható, hogy többségük polgárit végzett, és nagyobb arányban nők. **Kühár Flóris** az alábbi kurzusokat tartotta: *Élet és világnézet* (1923–24/I), *Valláslélektan* (1923–24/II), *Elméletek a vallás eredetéről* (1926–27/I), *Az egyház és állam viszonya céljuk és természetük alapján* (1926–27/II), *Kelet nagy vallásai* (1928–29/I), *A hellénizmus misztériumai* (1931–32/I), *Vallás és kultúra* (1931–32/II), *A nyugati szerzetesség szülőháza: Montecassino* (1932–33/I), *Az ember tragédiája és a katolikus világszemlélet* (1934–35/I)

értések elkerülhetőek legyenek. Ám az egzakt fogalmi meghatározás elvárásának visszavetítése korábbi tudományos munkákra tévedés lenne részünkről.

Jacques Waardenburg *Classical Approaches to the Study of Religion* (1974) c. alapvető antológiájában 41 szerzőt ismertet a vallástudomány első száz évéből, s hosszabb szakaszokat idéz munkáikból. E mű előszavában megállapít néhány általános jellemzőt róluk, melyek egyike vallásfogalmukról szól. „To all of them, religion was a fairly clear notion, even if they assigned to it very different kinds of reality, social functions, psychological roots or spiritual dimensions. [...] All of them regarded religion as some thing that could be observed and empirically studied. [...] These scholars worked with what may be called a realistic concept of religion. That is to say, they took what people considered or consider as religious data and as religions [...] as their object of research. [...] Though these scholars offered definitions of religion, they did not really examine and problematize the notion of religion itself.”¹⁹ (Waardenburg, 2017, XIX)

Jóllehet Waardenburg az amerikai és nyugat-európai vallástudományt ismerteti, ám ugyanezt érvényesíthetjük az ebben a száz évben alkotó magyar tudósokra is. Így bár Kühár Flórisnál is találunk vallásfogalmat, s jelzi a fogalomalkotás problémáit is, ezt mégsem tekinti a vallástudományi munka elengedhetetlen kiinduló- és keretföltételének.

Jól látható ez *A vallásbölcselet főkérdéseiben*, ahol első „főkérdése” „A vallásfogalom problematikája és módszertana”. Itt a bölcselet kiinduló kérdésének teszi meg a vallás mibenléte utáni kutatást és módszereket is javasol, melyekkel elérhető a célként kitűzött tudományos fogalomalkotás; ám fejtegetései végén nem ad vallásdefiníciót, hiszen itt az nem célja.

„Mi a vallás? A vallásbölcseletnek ez az első kérdése. Hozzátehetjük azt is, hogy erre a kérdésre adott feleletben benne van a vallásbölcselet egész iránya, igazodása. Benne van a kutató észnek a bölcselet többi ágában elfoglalt álláspontja. Mikor ehhez a kérdéshez érünk, voltaképpen összegezni kellene előbb ismeretelméleti, logikai, metafizikai, etikai fogalmainkat, mert a vallásfogalom mindezeket föltételezi és rendszerint a bölcseleti világkép végső összefoglalása, kikerekítése gyanánt lép fel. [...] a vallásfogalmat az empirikus indukció útján kell megszerezni, ha azt akarjuk, hogy a tényleges vallásokra alkalmazhassuk azt [...] A vallás tudományos fogalma a vallásbölcseletnek nem kiindulópontja, hanem célja; ez a vallásnak főleg tartalmi jegyeit van hivatva összefoglalni.” (Kühár, 1930, 24., 29., 31.)

19 „A vallás mindegyikük számára meglehetősen világos fogalom volt, még akkor is, ha nagyon különböző valóságokat, társadalmi funkciókat, pszichológiai gyökereket vagy spirituális dimenziókat jelöltek is vele. [...] A vallást mindegyikük olyan dolognak tekintette, amelyet meg lehetett figyelni és empirikusan tanulmányozni. [...] Ezek a tudósok a vallás – mondhatni – realiztikus fogalmával dolgoztak. Azaz, azt tették kutatásuk tárgyává, amit az emberek vallási adatnak és vallásoknak tartottak. [...] Jóllehet ezek a tudósok a vallás meghatározásait kínálták, valójában nem vizsgálták és problematizálták magát a vallás fogalmát.” (szerzői fordítás)

Nézete szerint voltaképpen a vallásbölcsélet hivatott a vallás egyetemes fogalmát megalkotni, mivel benne adott az „átfogó szemlélet”, a „Blick für das Ganze” (e többször visszatérő kifejezés jól jellemzi szemléletmódját, melyet már életrajzában is kiemeltem). A vallásfogalom megalkotásához ismertetett módszerek egyike a „valláslélektani kör”, melyet Wobbermin dolgozott ki. Ennek lényege a saját vallási átélésből az idegen vallásos lélek megértése s ezáltal a sajátosan vallási élmények élesebb észlelése, majd visszatérés a saját vallási tudat vizsgálatához. Kühár szerint bár helyes a saját vallási tudatból kiindulni, hiszen a megértés nem is lehetséges másképp, ám az állandó körforgás a saját és az idegen vallási tudat között nem tehető módszertani elvvé; „inkább az én «beleélését» más tudatba, az idegen élmény «utánélését» kell hangsúlyoznunk az alanyi tudatra való állandó, körforgásos visszatérés nélkül.” (Uo. 33.)

„Azt hisszük, hogy a vallásbölcsélet a maga célját legkönnyebben úgy éri el, ha a vallási adottságok vizsgálatánál az összehasonlító vallástudományak, vallástörténelemnek és valláslélektannak meghagyja a maga munkakörét, mely a mai és történelmi vallások felkutatásával, a vallásos tudat elemzésével a vallásbölcsélet számára a szükséges anyagot megadja. A bölcsélet ezt az anyagot mint egészet nézi átfogó szemlélettel (Blick für das Ganze). Ez az átfogó szemlélet a maga elemző és összetevő erejével áthatja kutatásának anyagát és az egyedi, konkrét vallásból a vallástípusokat, ezekből a vallás egyetemes fogalmát szerkeszti meg.” (Uo. 34.)

Egyetemes vallástörténetében olyan kiindulópontnak tekinti a vallásfogalmat, mely szükséges e tudományterület tárgyának elhatárolásához: „A vallástörténet ún. anyagi tárgya: a vallási tények, eszmék, jelenségek. Szüksége van tehát saját tárgyának elhatárolására olyformán, hogy a vallást más jelenségektől megkülönböztesse és sajátos mivoltát megállapítsa. Ezen célkitűzést szolgálja először a «vallás» szó jelentésének kifejtése.” (1936a, 1. köt. 7–8.) Az etimológiai fejtegetések után a valláslélektanában már megadott rövid meghatározást ismétli meg.

Mi is tehát ez a vallásfogalom, amelyet már legelső vallástudományi írásában megad, s következetesen ragaszkodik hozzá mindvégig? *Bevezetés a vallás lélektanába* művében az utolsó előtti, VII. fejezetben addigi fejtegetéseiből ad vallásmeghatározást. Nem kiindulópont tehát, hanem végeredmény. „A vallásos élmények elemzéséből vonjuk le azon jegyeket, melyek az empirikus vallási adottságokban, azok sokféleségében állandóak maradnak. [...] Úgy a normális, mint a hypernormális vallásos élmények a következő lényegmeghatározásra jogosítanak: *A vallás az istenség fölismerése és elismerése az ember részéről.*” (Kühár, 1926, 169.) Ez tehát az a legtágabb értelmezési keret, erőtér, melyben vallástudományi munkái értelmezendők; s ennek határait vonja szorosabbra a már említett katolikus identitás.

Végül teljes terjedelmében idézem a mindezen munkái nyomán megfogalmazott átfogó vallásdefinícióját és értelmezését, melyet az Új Lexikonban adott.

„**Vallás**, azoknak a tudati és tárgyi jelenségeknek, tényeknek, melyekkel az ember az istenséget felismeri, hozzá való viszonyát átéli, kifejezi, összefoglaló neve. A V.-ban az istenség mint az ember felett álló erő és mint az ember életét irányító tényező nyilatkozik meg; vele szemben az emberben az elismerés, függés, ráutaltság élménye támad. Ez az élmény a tudattények változatos sorát váltja ki: a hitet, félelmet, bizalmat, szeretetet, odaadást. A V.-os élmény az istenségre, az ember fölött álló, személynek gondolt lényre v. lényekre irányul. Róla való képzetek, fogalmak alkotják a V.-os *hit tartalmát*. Ez a hit az írástalan népeknél áthagyományozott elbeszélésekben, mondákban, mítoszokban fejeződik ki. A művelt népek hitük tartalmát szentkönyvekben és vallási irod.-okban rögzítik meg. A V. tartalmi oldala szempontjából különbséget teszünk *egyistenhitű* (monoteisztikus) és *sokistenhitű* (politeisztikus) V.-ok közt. Egyistenhitű V.-ok a zsidó, keresztény, mohamedán. Ezek a világmindenséget egy végtelen, mindentudó és mindenható ősoktól származtatják. A sok istenben való hit a természet részeinek, erőinek (hegyek, folyók, fák, égitestek) megszemélyesítéséből, az emberiség őseinek, hőseinek, a kultúra (földművelés, ipar) alkotóinak istenítéséből származik. A sokistenhit ezen tényezők kidomborodó jellege szerint *természet-V.*, vagy az ősoket, holtak szellemeit tisztelő *animizmus* v. *heroszkultusz*. A természet-V.-okban gyakran a *Napkultusz* jut uralomra, rendszerint azon kultúrákban, melyek az atyjogon épülnek fel; a Hold és a Föld (Föld-anya) kultusza az anyajogú kultúrák körében honos. A természetkultusz főtárgya a földi, emberi, állati *tenyészet és enyészet*, ez a vezető eszméje avatásainak és misztériumünnepeinek. – A V.-os *tudat* az istenséggel való érintkezésre, az ő megnyerésére, hozzá való alkalmazkodásra v. az isteni erőnek az ember szolgálatába való állítására törekszik. Az első tudatirányból fakad a szorosán vett V.-os kultusz: a kérő, hálaadó, engesztelő imádság; az áldozat, avatások, körmenetek, temetési szertartások. A másik tudatirány a *varázslat* különböző formáit teremt ki. A varázslat azonban gyakran magát a V.-os kultuszt is áthatja; a tört. politeisztikus V.-okban (egyiptomi, babiloni, görög, római, germán, kínai, japáni) a kultusz összefonódik a varázslattal. – A V.-os tudat és kultusz *tárgyi oldalát* részben a kifejező mozgások, szavak, cselekmények, játékok, táncok, s részben a V. céljait szolgáló eszközök, képek, szobrok, épületek, temetők alkotják. Itt kapcsolódik a V. a kultúrával; a mítoszok az elbeszélő, az imádság, áldozat a lírai és drámai költészet kialakulását mozgítják elő; a képhez tapadó V.-i képzetek elősegítik az ábrázoló műv. fejlődését, a kultusz felhasználja az éneket, zenét, építkezést. – A V. *eredetére* vonatkozólag több elmélet keresi a felvilágosítást. Az őstörténet és az etnológia kétségtelenné teszi, hogy az ősembernek volt már V.-a. A mai etnológia nagyon valószínűvé teszi azt a véleményt, hogy a világalkotó, embert létrehozó istenség eszméje ősi tartalma a V.-nak. Ehhez járul a szintén ősi szellemhit (animizmus), melynek meglétéről az őstörténet temetkezési módjai tanúskodnak; a természet rejtett erővel való érintkezés

(mágia) egyes ősnépeknél fejletlenebb, mint a kultúrában előrehaladottabb népeknél. A világban levő rossz, bűn, halál eredetének magyarázata egyes primitíveknél is *dualisztikus* felfogást vált ki ; ennek fejlett formája a perzsa (iráni) vallás. A rossztól, bűntől, bajtól való szabadulás eszközei a kultuszok tisztulási gyakorlatai, a bűnbánat, engesztelő áldozat. A *megváltás*, szabadulás vágya benne él az antik misztériumokban is. Tört., személyes megváltót hirdetnek az Ószövetség prófétái, Isten fiának, mint Megváltónak a világban való megjelenése, halála és feltámadása a kereszténység ígéhirdetésének tárgya. – Egyes V.-ok a nagy kultúrákban is megtartják ősi, primitív jellegüket; mások a *vallásalapítók*, reformátorok által nyerik el tört. alakjukat (Mózes, Zarathustra, Buddha, Mohamed). A *hagyományon* alapuló V.-ok mellett a V.-i zsenik élményei szerint alakulnak új V.-formák. Isteni *kinyilatkoztatásra* támaszkodnak az Ószövetségi zsidó V. és a kereszténység. – A V. lelki tartalmával foglalkozik a V.-*lélektan*; eredetével, igazságtartalmával, értékével a V.-*bölcsélet* és az egyes V.-ok hittudománya (*teológia*); kialakulásával és összefüggéseivel a V.-*történet*. (Kühár F.)” (Kühár, 1936b)

Ha időutazókként az 1921–1945 közötti évek bármely időpillanatában meg tudnánk kérdezni egy átlagembert: mi a valláslélektan?, a válasz valószínűleg egy kérdő tekintet lenne. A fogalmak, jelenségek definiálására legalkalmasabb kiadványtípus ugyanis a lexikon, s a korabeli magyar nyelvű általános lexikonok (Athenaeum kézi lexikona, Franklin kézi lexikona, A Pallas Nagy Lexikona, Pesti Hírlap Lexikona, Tolnai új Világlexikona, Új Lexikon, Új Idők Lexikona) kettő kivételével (Révai nagy lexikona, Napkelet lexikona) nem tartalmaznak ilyen szócikket. A Révaiban (17. köt. 744.) közölt rövidke történelmi szócikk nem alkalmas a valláslélektan mibenlétének fölfedezésére; a Napkelet lexikonában olvasható pedig ugyan tudományosan helytálló és kellően tömör, ám éppen emiatt nélkülözi a kifejtő magyarázatot, ami a jobb megértést segítené: „**Valláslélektan.** A vallással mint tudatélménnyel foglalkozik. Feladata a vallásos tudatélményeket leírni, csoportokba foglalni, rendszerezni, okaikat fölkutatni és mivoltukat megállapítani.” (2. köt. 647.)

Hová forduljon tehát a két világháború közötti Magyarország átlag fölötti művelődési igényű polgára? Természetesen Kühár Flóris szócikkéhez a Katolikus Lexikonban.

„**Valláslélektan, az a tudomány, mely a vallási tudatélmények mibenlétével, rendszerével, törvényszerűségével foglalkozik.** Az általános lélektan keretébe tartozik, de szorosan véve nem bölcséleti tudomány, mert nem célja a vallás végső alapjainak feltárása; ez a vallásbölcsélet körébe tartozik. Érintkezik a teológiával, de mivel szempontja szerint a kinyilatkoztatást nem vonja be tárgyába, azért tőle különböző tudomány. A teológia ugyanazon élményeket vizsgálhatja, mint a V. (pl. hit, lelkiismeret, imádság), de ezeket is annyiban, amennyiben a kinyilatkoztatás rájuk is világlik; a V. megmarad a természetes okok s célok vizsgálásánál. A V. elsősorban a normális ember

vallási élményeit vizsgálja, emellett a vallásosság fejlettebb formáit (életszentség, misztika), de az abnormis, beteges vallásosságot is elemzi. Vizsgálhatja a fejlődést a vallási életben, keresheti a különböző típusokat. Forrásai az összes vallási irodalmakban nagyon bőségesek. A primitív népek vallására vonatkozólag az ethnologia lehet segítségére. Módszereit az általános lélektanból veszi, de a vallásos élmény sajátos természetéhez kell azokat alkalmaznia. A V. mai formájában s célkitűzéseiben modern tudomány. Amerikában Stanley Hall kezdte, folytatta Leuba, majd főleg Starbuck nagy induktív anyagot gyűjtött. A franciák főleg a beteges vallásosságot vették kutatás alá; a németek (Wobbermin, R. Ottó) a bölcseleti oldalt is elmélyítették, Girgensohn a kísérleti önmegfigyelés által jutott kiváló eredményekre. Katolikus részen Faber, Wunderle, Rademacher, A. Mager, a francia Poulain, Saudreau, Maréchal válnak ki a V. terén; nálunk Wiedermann és Kühár foglalkoztak V.-i kérdésekkel.” (Kühár, 1933, szerzői kiemelés)²⁰

Jó lexikon-szócikket a téma alapos ismerője tud írni. Kühár Flórisról elmondhatjuk, hogy Magyarországon a valláslélektan egyik alapos ismerője volt, széleskörű tájékozottsággal a nemzetközi és magyar szakirodalomban. Ugyanakkor e szakirodalmat kritikai reflexióval kezelte, s önálló gondolatokat fogalmazott meg műveiben. S hogy miért is foglalkozott valláslélektannal? Önvallomásnak is tekinthető erről könyve I. fejezetének 7. része (*A valláslélektan jelentősége*; 1926, 17–18.). A valláslélektani ismeretek által gyarapszik isten-, ember- és önismeretünk; az ember „legbensejét éri el az, aki vallásába behatol: világnézetét, motívumait, céljait, a tudat fölszínén mutatkozó élményeinek legmélyebb gyökerét, küzdelmeinek, vergődéseinek, erejének, gyöngeségének, érzelmi világának és tevékenységének forrását”, „a vallásos lélek «átéli» mindazt, amit Istenről a diskurzív értelem és a hit útján tud; látja, izleli, mily édes az Úr!” A valláslélektan az egyéni vallásfejlődésben mintegy illusztrálja a magvető példabeszédét (vö. Lk 8, 4–15), s „a vallásos tudat legmagasabb fokát lélektani tényként állapítja meg, melyben a lélek «Istenben marad és az Isten öbenne», melyben már «nem én élek, hanem Krisztus él énbenem»”.²¹ Valláslélektani ismeretekre szükség van a pasztorációban, hitoktatásban, keresztény pedagógiában, de hasznunkra lehet a szónoklétan, az askézis és a vallásos erkölcsstan terén is.

20 A Katolikus Lexikon újabb változatához (Diós, 1993–2014) sajnos hiába fordulnánk hasonló útmutatásért; a valláslélektan szócikk mindössze ennyi: *a lélektan vallási élményekkel foglalkozó ága*. A mai magyar nyelvű általános lexikonok közül a Magyar Nagylexikon (Élesztős, 1993–2006) és Révai új lexikona (Kollega Tarsoly, 1996–2008) tartalmaz valláslélektan / valláspszichológia szócikket; emellett pszichológiai lexikonokhoz fordulhatunk még. A szócikkek alakulása külön elemzés tárgya lehetne, ám valószínűleg összefügg a valláslélektan mint lélektani részdiszciplína megerősödésével és azzal, hogy a szekularizált társadalomban a valláslélektanról való tudás már az általános műveltséghez tartozhat.

21 1Jn 3, 24 és 4, 15–16; Gal 2, 20

b) Műveinek bemutatása, elemzése²²

Bevezetés a vallás lélektanába c. könyve (1926) előzményének tekinthető a győri szabadegyetemen tartott előadásorozata, 1924 január-februárjában. 6 előadást tartott Valláslélektan címen, melynek kézírata megtalálható a Pannonhalmi Főapátsági Könyvtárban (l. 1. melléklet).²³ Előadásjegyzetei kiindulásnak tekinthetők, melyet könyvében jelentősen átdolgozott és kibővített; összehasonlításként egymás mellé állítom a téma-beosztásokat.

Előadások

1. A valláslélektan fogalma, eredete, története
2. A valláslélektan viszonya más tudományokhoz
3. A valláslélektan tárgya és módszerei
4. A vallásos élmény részei, tulajdonságai
5. A vallásos tett. Imádság, áldozat
6. A lelkiismeret
7. A vallási élmény kifejezőmódja. Szer-tartások, (utólag beírva: áldozat)

Könyv

1. A valláslélektan fogalma, tárgyköre, jelentősége
2. A valláslélektan története, forrásai és módszere
3. A vallásos élmények elemzése: hit, imádság, áldozat, lelkiismeret
4. A szentek lélektana
5. A misztikusok lélektana
6. A vallásos élet kifejlődése az egyénben
7. A vallás meghatározása és lelki gyökerei
8. A vallás történelmi kialakulása

A könyv kiadásáról 1925. szeptember 17-én kötött megállapodást Kűhár Flóris a Szent István Társulattal, mely szerint a művet 1500 példányban adják ki (2. melléklet). S bár a könyvbe 1926-os megjelenési évet nyomtattak, a korabeli hirdetések szerint már 1925 októberében kikerült a könyvpiacra, 8 korona alapáron, s 1925 novemberében már meg is jelentek róla az első ismertetések. A következőkben az előadásanyag és a könyv fő gondolatait együtt ismertetem – mely azonban nem helyettesíti a mű olvasását –, kiegészítve más írásaival.

²² A csak évszámmal-oldalszámmal jelzett hivatkozások Kűhár Flóris megfelelő műveit jelentik.

²³ 32 számozott és 15 számozatlan, sűrűn teleírt 21×34 cm-es kéziratos oldal, oldalanként max. 55 sorral, jobbról 5 cm margóval

Előfizetési felhívás a Szent István könyvek új sorozatára.

Közönség részére:

Könyvtárcsere 1925. okt. 15.	32. szám, David A.: Babel és Assúr. I. Történet	Alapár	6—	Szűrtárcsám: 7000
	33. „ Fejér A.: Római régiségek	„	8—	
	34. „ Balogh J.: Szent Ágoston, a levéltér	„	6—	
	35. „ Babura L. dr.: Szent Jeromos élete	„	6—	
	36. „ Karácsonyi J. dr.: Szent László király élete	„	6—	
	37. „ Miskolczy J. dr.: A középkori kereskedelem története	„	8—	
	38. „ Széman J. dr.: Az újabb orosz irodalom	„	8—	
	39. „ Bán A.: A finn nemzeti irodalom története	„	6—	
	40. „ Trikál J. dr.: A gondolkodás művészete	„	8—	
	41. „ Kúhár F. dr.: Bevezetés a vallás lélektanába	„	8—	

Előfizetési kedvezmény. (Amennyiben a rendelők a pénzt **1925 október 15-ig** előre beküldik:
 a teljes sorozat 70 × 7000 **490.000** korona helyett 350.000 koronáért
 egyes számok rendelésénél pedig
 a 6— korona alapárát (6 × 7000) **42.000** korona helyett **33.600** koronáért
 a 8— korona alapárát (8 × 7000) **56.000** korona helyett **45.000** koronáért kapják.)

Corvina, 1925. szeptember 27.

A valláslélektan tárgyköre

Kúhár Flóris előadásaiban még küzd a valláslélektan és a vallás fogalmának meghatározhatóságával, ám könyvében már leteszi voksát egy definíció mellett. Eleinte úgy véli, hogy a valláslélektan tárgyaként a vallásos élményt megjelölni túl egyszerű elintézése a kérdésnek, mivel „az a kérdés, hogy a vallásos élményt mi teszi vallásossá, mi különbözteti meg más élményektől, melyek ép azok a tudattartalmak, melyeket vallásosaknak nevezünk. Úgy látszik, hogy ennek a kérdésnek a fölvetésével már ott vagyunk a vallásbölcselet fogás kérdésénél: hogy mi a vallás? Ha pedig a valláslélektan kiindulópontján ezt a kérdést kellene megoldanunk, akkor igazában egész fejtegetésünk értéke azon fog megfordulni, hogy miképp igazoljuk a vallásról, a vallás mibenlétéről való fogalmunkat.” (1924, 9.) Könyvében már nem habozik a vallásos élményt tenni a valláslélektan tárgyává, s a vallásfogalmat nem kiindulásként, hanem összegzésként megfogalmazni. A valláslélektanra itt adott meghatározást építi be a fönt idézett lexikon-szócikkbe, annak kiemelt kezdőmondataként (vö. 1926, 4.).

Ez a meghatározás állja az idők próbáját, hiszen a valláslélektanra adott szakdefiníciók ma is igen hasonlók: „A valláspszichológia a lélektan az az ága, amelyik a vallásos tapasztalatokat, magatartásokat és kifejezésformákat vizsgálja lélektani szempontból.” (Benkő, 1979, 17–18.) „A valláspszichológia elsősorban a vallásos tapasztalatokat, magatartás- és kifejezésformákat vizsgálja.” (Vergote, 2001, 15.)

Céljának megfelelően kissé másképp közelíti meg a valláslélektan fogalmát *A vallásbölcselet főkérdéseiben*, de a lényeg ugyanaz: „A vallás nem pusztán mint ismeret lép fel a tudatban, hanem mint élmény. Ennek az élménynek leírása, elemzése a valláslélektan feladata; célunkhoz elég hangsúlyozni azt, hogy ez az élmény sokkal gazdagabb, változatosabb, mint az ismeret és az énhez is más a viszonya, mint az ismeretnek. A vallásos élményben vannak ismerésmozzanatok, de lényege szerint mégsem pusztá ismeret, hanem állásfoglalás (Stellungnahme), állásfoglalás

az élményben feltáruló értékkel szemben, mely az én kiteljesülésének – a vallások műszavával: üdvösségének, boldogságának – tárgya, célja, biztosítóka.” (1930, 8.)

Amint már láttuk, a valláslélektan kezdeti szakaszában szükség volt tudományterületének elhatárolására, elsősorban a vallásbölcselettől és a teológiától, s integrálására a lélektan keretébe. Ezt megteszi Kühár is, s ezáltal folytatja a diskurzust, melyből Czakót és Hetényit idézem. „*A vallás lélektana a vallásos tudat jelenségeivel foglalkozik.* Mint ilyen a lélektannak egy részét alkotja és pedig annyira, hogy nemcsak az általános, hanem a különböző szempontok szerint differenciált lélektannak is része; módszertana is a lélektan módszertanával egyezik.” (Czakó, 1915, 3.) Hetényi Gyula²⁴ egy valláslélektani részterületről, a hit lélektanáról írta doktori disszertációját, s ebben témáját ugyancsak a lélektan körébe helyezi, mely annak törvényei szerint tárgyalandó (vö. Hetényi, 1917a, 4.). Az integrálás kérdésében tehát egyetértenek, ám a tudományterületi elhatárolásban máshová teszik a hangsúlyokat. Czakó mindössze egy kijelentést tesz erről, s nem részletezi mibenlétét: „*A valláspszichológia empirikus tudomány és értékeléssel nem foglalkozik. A vallás értékelésének kérdései a filozófiai tudományok közül a vallásbölcselet keretébe tartoznak. A vallási jelenségek kritikai feldolgozását és értékelését valláspszichológia nem adhatja, mint tapasztalati tudomány a tapasztalatot nem értékelheti, számára irányadó normákat nem állíthat fel.*” (Czakó, 1915, 55.) Ezzel Hetényi is egyetért, de nem látja ilyen élesnek a tudományterületi határokat; a valláslélektan voltaképpen csak anyagot szolgáltat úgy a teológia, mint a vallásbölcselet számára. Főként ez utóbbtól nem választható el mereven, hiszen a valláspszichológus különbséget tesz igaz és hamis tudatjelenség között, s ezzel filozófiai eljárást visz tudományába. Ennél is jobban kitűnik a teológia magasabb rendűsége a valláslélektannal szemben, amikor a természetes és természetfölötti okokról ír: a valláspszichológusnak „*a tapasztalati tényeket a lélektan törvényei szerint kell bírálnia s csak akkor utalhat természetfeletti ható okokra, ha a lélektani magyarázatban hiány mutatkozik. Ha tehát valamely vallásos élmény a közönséges lélektan ismert törvényeiből maradék nélkül nem magyarázható, akkor a pszichológus átadja helyét a theologusnak. De a pszichológus nem theologizálhat. Nem tárgyalhatja azokat a magyarázatokat, melyeket a teológia nyújt. Szigorúan tapasztalati tudomány lévén, le kell mondania mindarról, mi a tapasztalatot, – legyen az akár külső, akár belső, – meghaladja. Nem tagadja a természetfelettséget, de nem is állítja.*” (Hetényi, 1917a, 5.)

Kühár ezt a hagyományt folytatja; monográfiájában több mint 8 oldalon értekezik a kérdésről, de a szócikkben is fontosnak tartotta néhány mondat erejéig. Mit mond tehát, hová tartozik a valláslélektan tudománya? – „*A vallás lélektana tehát tárgya szerint beleesik az összefoglaló vallástudomány keretébe; szempontja szerint azonban, mivel a vallással, mint tudatélménnyel foglalkozik, az általános lélektannak alkotja egy speciális fejezetét.*” (1926, 5.) Bár ő is elhatárolja a vallásbölcselettől, ám álláspontja a kettő viszonyáról ugyanaz, amit Bartók Györgynél láttunk: „*a vallás-*

24 1888–1948?, katolikus pap. 1916–1924 között teológiai tanár Egerben.

lélektan azon ténycsoportok egyikét szolgáltatja, melyek alapján a vallásbölcselet a vallás lényegét, tárgyi értékét, igazságát megállapítja”. (Uo. 9.) A valláspszichológus hatásköre a vallásos lelki tények elemzése, rendszerezése, természetes magyarázata, ítéletet azonban nem alkothat róluk. A vallási élmények magyarázatában figyelembe kell venni a konkrét vallási közösséghez tartozást is, mivel „a vallásos élmények tudati jellegét jelentősen befolyásolják azok a vallási tudattartalmak, melyek a tételes vallások objektív dogmáiból, szertartási és erkölcsi törvényeiből erednek”. (Uo. 8.) Mindazonáltal ezen figyelembevétel mellett is „a pszichológus csak a természetes okokról adhat felvilágosítást; a *természetfölöttinek sem bizonyítására, sem tagadására nincs feljogosítva*, mert kívül esnek tudománya körén.” (Uo. 7–8.)

A valláslélektan fogalmának rövid meghatározását és tudományterületi besorolását követően részletezi tárgykörét. Ehhez Wunderle összefoglalását veszi alapul, mely szerint „a valláspszichológia a vallásos élményeket a) leírja, b) osztályozza, rendszerezi, c) összefüggéseiket, okaikat föl kutatja és d) az élmény mibenlétét, lényegét meghatározza” (1926, 13.). Ennek alapján a következőkben látja a valláslélektan feladatát (zárójelben megadom a helyet, ahol foglal kozik a témával).

1. A normális vallásosság élményeinek kutatása, s ez alapján az átlagvallásosság keresztmetszetének megrajzolása (1926, 46–84.)
2. A vallásosság fejlett formáinak kutatása (szentek, misztikusok) (1926, 85–147.)
3. Az abnormis vallásosság (1926, 190–199.)
4. Az egyéni vallásosság fejlődése és az egyetemes vallásfejlődés (1926, 150–189.)
5. A vallásos élménykülönbségek okainak kutatása és vallási típusok meghatározása (differenciális valláslélektan) (1930, 35–64.)
6. A vallásos élmény lényegmeghatározása (főfeladat) (1930, 35–40. és 65–81.; 1926, 169–172.)

A valláslélektan módszere

Egy valláslélektani bevezető munkában a módszerről is szót kell ejteni. A győri szabadegyetemen tartott előadásában még szükségesnek látta kihangsúlyozni, hogy „a vallás-pszichológiának a feladata a *tudomány módszereivel* megközelíteni a vallásos ember lelki képét” (1924, 18., szerzői kiemelés), ám könyvében – miután körüljárta a valláslélektan tudomány-mivoltát – mindössze a konkrét tudományos módszer meghatározására van szükség. Ezt pedig az általános pszichológiában találjuk: az önmegfigyelés és mások megfigyelésének módszerét. Ebben megegyeznek a vélemények, Czakó²⁵ és Hetényi is ezt vallja.

25 Czakó egy hosszabb fejezetben (1915, 25–57.) ecseteli a különböző lélektani módszereket és használhatóságukat a valláslélektan területén. Ugyanazokat a módszereket ismerteti, mint Kühár, de más hangsúlyokkal, s némiképp más értékeléssel. Terjedelmi korlátok miatt nem térek ki összevetésükre.

„Feltételezzük, mint alapvető tény, hogy a lelki élmények ismeretének végső forrása az önmegfigyelés. Mások lelki életének megértéséhez csak saját magunk lelkének ismeretével juthatunk. Az általános lélektan döntésére bizzuk azt a kérdést: miben áll egy idegen lelkiélet megértésének az útja: analógiás következtetés-e ez (Geysler) vagy pedig beleélés, beleézés. (Einfühlung, Lipps.)” (1926, 32.)

Az élmény lefolyásával egyidejű, közvetlen önmegfigyelés nehézségeiként a figyelem megosztását az élmény és annak lefolyása között, a szándékos megfigyelés és a spontán élmény ellentétét, az élmények direkt létrehozásának problémáját és a lelki szemérmességet sorolja. E nehézségek miatt kiegészítő módszerként a visszamélekező önmegfigyelés használható: „Legalkalmasabb mód, ha a vallásos élmény természetes lefolyását szabadon engedi valaki és közvetlenül az élmény után visszaidézi azt és így figyel meg. Igaz, hogy ez már nem egészen hű képe az eredetinek, de jobb eszköz híjján meg kell vele elégedni.” (1926, 37.) Ide tartozik még a kísérleti önmegfigyelés, amelyről kifejtett véleményét már ismertettem.

Jóllehet az előbb azt láttuk, hogy az általános lélektanra bízta a mások vallásos élményeinek megértéséhez vezető út kijelölését, néhány oldallal később úgy tűnik, hogy az analógiás következtetést látja célravezetőbbnek, mert a megfigyelés fontos elemének tartja, hogy „az idegen élmények jelentését *saját élményeink alapján* meg lehessen érteni.” (1926, 40., szerzői kiemelés) Nem elégedhetünk meg a beleéléssel, hiszen „amikor Czako Ambró azt mondja, hogy a valláspsychologusnak legalábbis a vallásos élmények utánérézésére kell alkalmasnak lenni, akkor ezzel lemond arról, hogy a valláspsychologia originalis lelki élményeket megértsen.” (1924, 13.) Itt gondolhatunk elsősorban a misztikus élményekre, melyek átélésére való képesség nem vallási alapadottság, még ha valláspszichológus is valaki. Ezen véleményének egy másik aspektusból könyvében is hangot ad: „Akiben bizonyos élmények annyira hiányoznak, hogy azokat vagy csak utánélésből ismeri vagy sehogysem, az az idegen élmények megértésére alkalmatlan. Aki pl. sohasem imádkozott saját lelki diszpozíciójából, hanem legföljebb mások imádságát olvasta, hallotta, utánérezte, az még nem érti meg teljesen, mi az imádság.” (1926, 40.) Maga a megfigyelés történhet közvetlenül, kikérdezéssel (interjú, kérdőív), kísérleti módon; mindegyik módszer problémákat vet föl, melyekre rész megoldásokat javasol.

1. A közvetlen megfigyelésnél a cselekmény spontaneitásának megőrzése érdekében észrevétlennek kell maradni; ennek biztosítására alkalmas lehet akár a fotózás vagy hangrögzítés is.
2. Az interjúzás speciális eseteként külön foglalkozik a katolikus gyónással, amely – a gyónási titok megsértése nélkül is – alkalmas lehet valláslélektani fogalmak tisztázására, a gyóntató pszichológiai látókörének tágítására.²⁶

26 Ez a fejtegetés nemcsak felekezet-specifikus, hanem személy-specifikus is, hiszen a katolikus papok nagyon kis része (vallás)pszichológus is egyúttal.

3. A Starbuck nyomán kibontakozó „kérdőívleázról” lesújtó véleménnyel van – „Az eddigi módozatok inkább játéknak tekinthetők, mint tudományos kutatásnak.” (1926, 41.) A kérdőívek tökéletesítése is csak *némi* eredménnyel kecsegtet, s e némi eredmény érdekében a következőket kell tenni: azonos lelki alkatú és önreflexióra képes alanyok vizsgálata; elemi tartalmakra vonatkozó kérdések, egyértelmű fogalomhasználattal; a lélek szentélyének tisztelésben tartása.

A módszerről szóló fejtegetéseit így foglalja össze előadásában: „Az önmegfigyelés és mások megfigyelése elsősorban a vallásos élmény meglétét és mibenlétét tárja fel, lefolyásának a módját, fajait, más lelki tényekhez való viszonyát.” (1924, 16.)

A normális vallásos élmény

Az elméleti alapvetés után a vallásos élményekről szóló elemzéssel folytatja, amely elé bocsátja a következőket: a) a vallásos élményt közfelfogás alapján különíti el más élményektől, b) a vallásos élmény konkrét formáinak elemzéséből kell megállapítani az általános ismertetőjegyeket, c) ezért elemzésében elsősorban a katolikus vallásosság élményeiből indul ki. Jóllehet a vallásos élmény lényegének meghatározását tartja a valláslélektan fő feladatának, mégsem ezzel kezdi, hanem majd a vallás meghatározásakor tér ki erre is. Itt a vallásos élmények közt legkiemelkedőbbnek tartott hit, imádság, áldozat és lelkiismeret jelenségeinek szentel – in medias res – figyelmet, hogy majd később alkossa meg a vallási élmény esszenciáját. Ám mivel az élmények elemzésekor folyamatosan olyasmiről beszél, amit még nem határozott meg, ezért nem követem tárgyalásmódját, hanem előrébb veszem a vallásos élmény mibenlétéről szóló felfogását, kiegészítve későbbi írásából.

„A vallásos élmény lényegmeghatározásához az empirikus indukción át vezet az út” – írja *A vallásbölcselet főkérdéseiben* (1930, 35.). A vallásos élmény összetételére vonatkozó alapfelfogásában már idéztem hivatkozását Girgensohn és Gruehn kísérleteire. Gondolatmenetének továbbfűzésében pedig ebből kiindulva így határozza meg a vallási élményt: „a vallásos élményben gondolati, eszmei elemek kapcsolódnak az ének funkcióival. **A vallási élmény tehát lényegében a tudatnak az én és a vallási tárgy között való poláris mozgásában áll.**” (Uo. 40., szerzői kiemelés)

A vallási élményben az összes tudatfunkció részt vesz: a hittartalmak és az istenismeret biztosítják az *értelmi*, az „én” állásfoglalásai az istenséggel szemben az *érzelmi* és *akarati* mozzanatot. Ezek közül Girgensohnmal együtt vallja az értelem irányító szerepét. A képzetek és érzetek egyrészt kiindulópontul szolgálnak a vallási fogalomalkotás számára, másrészt később is megmaradnak kísérőjelenségként vagy szimbólumokként. Az érzelmek csak kísérő mozzanatai a vallási „tárgyra” irányuló vallási élménynek, mely föltételezi az ismeretet (vö. 1926, 169–172.). Szintén ilyen értelemben hivatkozott Girgensohnra már Hetényi Gyula is: „nagy

érdeme Girgensohnnak, hogy a gondolat vezető és döntő szerepét a protestáns theolo-gusokkal és psychologusokkal szemben oly erőteljesen hangsúlyozza.” (He-
tényi, 1924, 14.)

A vallási élmények a vallásos tudat részét alkotják. A vallásos tudat egészének vizsgálata támaszkodik a vallási élmények analitikus vizsgálatára (mikroszkopikus módszer), a típustan ebből alkotott szintézisére (makroszkopikus módszer), de még ennél is átfogóbb kell, hogy legyen látóköre (Blick für das Ganze!), amely átfogó látókör a vallásbölcselet körébe tartozik. Itt a valláslélektani vonatkozások miatt té-
rek ki erre is. „Ha már most a valláslélektan eddigi eredményeit, főleg a kísérleti önmegfigyelések (Girgensohn, Gruehn) által szerzettekét vizsgáljuk, megállapít-
hatjuk, hogy a vallásos tudat ugyanazon élmény-elemek szövedéke, mint az emberi tudat általában. A vallásos tudatban érzetek, képzetek, fogalmak, ítéletek, érzések, vágyak, törekvések, hangulatok vannak – ugyanazon élmények, melyekről az általá-
nos lélektan tárgyal.” (1930, 65–66.) Nincs tehát külön vallási szféra a tudatban, és nem létezik az emberben külön „vallásos tehetség”. A vallásos tudat meghatározásá-
hoz „a benne előforduló élmények, gondolatok, ítéletek, énfunkciók, értékélmények irányát, intencióját” (uo. 67–68.) kell megvizsgálni, mondja, majd a keresztény val-
lásos tudatra adja a következő meghatározást: „A vallásos tudat alapvető jegyeit te-
hát a következőkben láthatjuk: Ezen tudat ismeretiránya a transcendens abszolutra, mint személyes valóra *irányul* és róla való ismerete a kinyilatkoztatásba vetett hit alapján válik *elfogadottá*; *törekvésének* súlypontja pedig az így felismert személyes abszolút, mint főjé.” (Uo. 74., szerző kiemelések) Tévedés volna azonban azt gondolni, mondja még 1924-ben, „hogy a vallásos élmény, melynek végső célja az Is-
tennel való egyesülésnek állapotát biztosítani, ezt a célját teljesen a másik életbe tolná át. A vallásos embernek alapvágya, hogy önmaga számára az Istenközelség, az Istennel való egyesülés állapotát biztosítsa.” Ez az Istennel való egyesülés azonban „a legtöbb vallásos embernél nem más, mint az a hitéből fakadt meggyőződés, hogy közte és az Isten közt megvan a kegyelmi kapcsolat [...] és hogy hitének tanúsága szerint az Isten bizonyos vallási aktusokban jelen van, vele egyesül. Mindezt azon-
ban a hívő tekintélyhittel hiszi, anélkül, hogy közvetlenül tudatosá válnék előtte az Isten jelenléte, közelsége.” (1924, 24.) Ezzel meg is érkeztünk az általa legkiemel-
kedőbbnek tartott vallási élmények elemzéséhez, melyek között első a *hit*.

„A hit nemcsak a katolikus vallás tana szerint, de lélektanilag is gyökere min-
den további vallási élménynek.” (1926, 48.) A hitben megkülönböztethető a hit-
tartalom és a hittény: a hittartalomban általában megtalálható a hit az emberfölötti lényekben és az empirikus világgal való kapcsolatukban; a hittényben pedig a kö-
vetkező mozzanatokat különbözteti meg – a) a hittartalom tudatossá válása, b) a
hittartalom igazságértékének egyéni igazolása, c) a hittartalom értékének felfogása,
d) a hittartalom akarati igénylése.

Ezután a hitben gyökerező *imádságról* szól, amely a vallásos élet egyik legfon-
tosabb tevékenysége: „Az imádság a homo religiosusnak elemi megnyilatkozása,
egyéni viszonyba lépése az istenséggel.” (1926, 63.) Az imádság alapvető föltéte-

lei: istenhit, Isten²⁷ jelenlétének és személyességének hite. Osztályozza az imádság fajtáit tartalom (magasztaló, kérő, hálaadó, engesztelő), forma (szabad, kötött), kifejezésmód (szóbeli, elmélkedő, kontemplatív) és résztvevők (egyén, közösség) szerint. Leírja az imádság struktúráját, a benne megjelenő függési viszonyt, a kísérő érzelmeket és gesztusokat.

A vallásos élményben az ember testi-lelki összetettsége is megnyilvánul. Bár a vallási élmény gyökerében tudatjelenség, külső megnyilatkozása a test útján történik – „a vallási szertartás a vallási élmény külső kifejezése szavak, tárgyak és cselekmények által” (1924, 42.). Ez az összetettség jogosít föl a vallási élmény művészi kifejezésére is, s ebből kiindulva elemzi a vallási szertartásokat is, melyek célja a vallási élmény külső megnyilvánulását esztétikailag is széppé tenni. A szertartások természetes (szavak, imádság, himnusz, ének, áhítatos arckifejezés) vagy jelképes (önmagukon túlra mutató) kifejező eszközök. E szimbólumokat a közösség alkotja, mert fontos, hogy minden tagja értse őket. Kívülről ezért nehéz megérteni a szimbólumokat, sokszor alapos tanulmány szükséges hozzá: „Nem kell azt gondolni tehát, hogy azok a vallási szertartások, melyeket nem értünk meg, tartalmatlanok, üresek. Az üresség akárhányszor csak az illető fejében van, aki róluk így gondolkodik.” (Uo. 43.)

A szertartások között a legfontosabb az *áldozatbemutatás*, mely a kultusz centrális tényezője. Kétféle lelki indítatásból jöhet létre: 1. reális, öncélú ajándékozásként; 2. az istentől való függés szimbolikus kifejezéséeként. Legmagasabb fokon – amely alatt a keresztyén szentmiseáldozatot érti – „az Istennek való tudatos és szabad önátadást, az ennek kiszolgáltatását az isteni fönség számára” jelenti, „melyben az egyéni vágyak, törekvések, akarások az Isten akaratához simulnak” (1926, 75.). Az áldozatbemutatást önálló vallási élményként kell tekintenünk, mert míg az imádságban a vallás ősi dialógusa nyilatkozik meg, addig az áldozatban ősi dramatikája (vö. uo. 76.).

A vallásos élmények közt negyedikként a *lelkiismeret*ről szól. A lelkiismeret azonban mint tudatjelenség, nem egyértelműen vallásos jelenség²⁸: „Lelkiismeret, az a képességünk, melynél fogva saját cselekedeteink és egész erkölcsi mivoltunk fölött erkölcsi ítéletet mondunk.” (*Révai nagy lexikona*, 1915, 12. köt. 623.); „Tágabb értelemben véve jelenti a készséget az erkölcsi elvek és törvények felismerésében. Szorosabb értelemben jelenti eszünknek cselekedeteink erkölcsi értékére vonatkozó, esetről-esetre megnyilatkozó, közvetlen belátását és a kötelességre vonatkozó gyakorlati ítéletét.” (Bangha, 1932, 3. köt. 176.) Ezért Kühár Flóris is igyekszik több szempontból megvilágítani, hogy miért kell mégis a vallásos élmények közé is sorolnunk, majd a következőképpen foglalja össze: „A homo religiosus lelkiismerete tehát vallásos élmény. Erkölcsi tudatának értékítéleteit az Isten

27 Kühár Flóris írásmódja

28 Néhány áttekintett korabeli pszichológiai szakmunkában nem találtam a lelkiismeretről szóló részt. Hanauer A. István (váci püspök) *A lelkiismeret* c. munkája (Szent István Társulat, 1912) pedig inkább erkölcsi szempontú, a lelkipáztorkodást segítő útmutató.

akarata, tetszése határozza meg; jó az, ami az Istennek tetszik, ami neki kedves, ami akaratával megegyezik; rossz az, ami neki nem tetszik, ami akaratával ellenkezik; kötelességtudatának benső imperativuszát Isten parancsának érzi [...] Felelősségtudata a jutalmat, büntetést az Istentől várja; erkölcsi cselekvésével, ha nem az isteni akarathoz igazodott, az Istent sérti meg.” (1926, 81.) A lelkiismeretben a következő mozzanatokat különbözteti tehát meg: erkölcsi tudat, kötelességtudat, felelősségtudat. A lelkiismeretben jelentkező élmények lehetnek a cselekvést megelőzők és a cselekvést követők. „A cselekvést megelőző lelkiismeretben az ember erkölcsi érzéke nyilatkozik meg, mely a szándékolt cselekedetet az erkölcs normái, törvényei szerint értékeli. [...] A cselekvést megelőző lelkiismeret a pszichológiában nemcsak ismeret, nem pusztán elméleti tudás; [...] akaratmozgató, indító, viszsztatartó motívum is.” (1924, 36.) A cselekvést követő lelkiismereti élmény kétféle lehet: „Ha a cselekedet a megelőző erkölcsi ítélettel megegyezett, akkor mint helyeslő, elismerő, jutalmazó benső érzés jelenik meg a lelkiismeret. [...] A lelkiismeret másik megnyilatkozási módja – ha a cselekedet az erkölcsi ítélettel nem egyezett meg, – a büntudat, és kísérelő érzelmei.” (Uo. 37–38.) E büntudattól való szabadulás vágya, a megváltás gondolata megjelenik a vallásokban, s ehhez kínál alkalmas eszközt az egyház a gyónásban és a lelkiismeret-vizsgálatban. Mi tehát szerinte a lelkiismeret? – „vallásilag megokolt, megalapozott erkölcsi érzék. Az összes népeknél a lelkiismeretet kötő normák mint isteni parancsok, törvények jelennek meg, melyek megsértése az Isten büntetését vonja magára.” (Uo. 40.)

A vallásosság fejlett formái

A normális vallási élmények után rátér a vallásosság fejlett formáira, melyet a valláslélektan önálló feladatának határozott meg. Ez a szentek és misztikusok lélektana, amely kedvelt témája s így könyvéből elmaradhatatlan; művének közel egyharmada erről szól.

E két téma nehézségét a következőkben látja: a) a természetes jelenségek fölött álló tudatélmények gyakori jelenléte, melyek a valláslélektan tapasztalati keretein belül csak részben magyarázhatók; b) az egyéni vonások dominanciája, nehezen határozható meg általános típus; c) a szentségfogalom különbözőségei és fejlődése.

Elsőként tehát szemügyre veszi különböző vallások szentségfogalmát, majd a továbbiakban a katolikus szentségfogalmat előnyben részesítve, az egyházi szentségismény fejlődését vizsgálja. Ezután így határozza meg a szentek lélektanának tárgyát: „A szentség fogalmában pszichológiai célból egyesítjük a morális és kanonisztikus meghatározást és azok lelki életét vizsgáljuk, akikben az istenszeretet hősiesség fokon vált gyakorlati életté. Ezek a mozzanatok ugyanis lélektani tények és így a lélektan módszereivel megközelíthetők.” (1926, 91., szerzői kiemelés) Fontos a „gyakorlati élet” kitétel, mert ez egyik megkülönböztető jegye a misztikától, mely inkább passzív istenmegtapasztalás; a szentség gyökerének inkább az akarat tűnik, míg a misztika a

képzeletben, ismeretben, kedélyben találja forrását. „A szentség a lélek küzdelmes hétköznapija, a misztika pedig a hétköznapiokból kiemelkedő ünnep.” (Uo. 92.)

A szentek lelki életét ugyanúgy befolyásolják testi-lelki adottságaik, a történelmi korszak és a társadalmi-vallási miliő, melyben élnek, mint bárki másét. Lelki életük fejlődésének sincsenek a normális vallásosságtól eltérő tipikus törvényszerűségei, a megtérés náluk sem állandó jelenség. Mi tehát az, ami mégis sajátossá teszi őket? „A szentek lelke az összes tudati és tudaton kívüli lélekalakító tényezőknek az Istenre való központosítására tör” (uo. 99.), vallási élményeik centruma az *istenszeretet*. Istenszeretetük legfőbb motívuma az istenmegtapasztalás, melyet tudatélmény és testi kísérőjelenségek szintjén analizálhat a lélektan, ám a lényegyet nem fogja megtalálni: „az okot, amely a szentek istenmegtapasztalását ily intenzívvé, ily mélyvé, ily centrálissá teszi. A szentek ezt az okot *kegyelemnek* nevezik.” (Uo. 103.) Az istenszeretet élménye összetett *érzelem*, melyben megtalálható pl. a hála, gyengédség, kedvesség, öröm, vonzódás. Ám az érzelmeken túlmutató *akarati* élmény is, hiszen hősiek erőfeszítésekre ösztönzi őket – akár az érzelmek jelenléte nélkül is – Istenért, s az erkölcsi eszményért. Az istenszeretet kimagasló vonása az *önátadás*, melynek egyik mozzanata a teremtmények szeretetétől való elszakadás az askézis útján, a másik a tökéletesség megvalósítása. „A szentség lélektanilag a tudatélmény intenzív gazdagodása, főképp az akaraté; az egész tudatélmény egységesítése, a szabadság felfokozása; az «én»-nek kiemelése a tudattartalmaktól való passzív függésből és aktivitásának hatványozása. A szentség a szó eminens értelmében: *lelki élet*.” (Uo. 110.)

A szentek lelki élményeinek magyarázatánál még nehezebb a misztikus vallási élményeké. Ő azonban nem fél a kihívástól, s följebb lép egy fokkal. „A misztikus élmények lélektani leírása, elemzése, osztályozása az empirikus lélektan számára nagy nehézségekkel jár; még nagyobb nehézségeket rejt magában ezen élmények lényegmeghatározása és okkereső vizsgálata. A misztikában annyi a metafizikára, természetfölöttire való közvetlen utalás az élmények által, hogy a puszt pszichológiai vizsgálat szükségképpen megakad a lényegmeghatározásnál.” (1926, 111.) Mégis joggal vizsgálja a valláslélektan ezen élmények mibenlétét – fűzi tovább –, hiszen az emberi tudatban játszódnak le, s így tudattartalmakká válnak. Míg azonban a normális vallásos élmények vizsgálatánál alkalmazható a beleélés útján történő megértés, addig a misztikus élményeknél ez nemigen játszik szerepet, inkább a misztikusok önmegfigyelését föltáró irodalom vizsgálata a járható út. Mivel Kúhár Flóris elemzése alapjául a keresztény (katolikus) misztikát veszi, ezért minduntalan kitér egyházi vonatkozásokra, véleményekre, szentek életéből vett példákra; ezzel ugyan komplexebbé és egységesebbé teszi leírását, ám nehezebben állíthatók összefüggésbe a valláslélektani mozzanatok.²⁹

29 „Legsikerültebb fejezete a könyvnek az V. rész, a misztikusok lélektana. Valóságos kompendiuma az egész misztikának. Mintha itt volna a a szerző leginkább otthonos!” (Sebes, 1925, 566.)

A misztika fogalma sokféle jelenségre alkalmazható, ám egy tágan értelmezhető, mégis konkrét meghatározásként elfogadhatjuk ezt: „a misztika azon élmények sorozata, melyekkel a lélek a végtelennel lép közvetlen érintkezésbe, melyek által a végtelennel egyesül.” (Uo. 113.) A keresztény hitben ez a végtelen Isten, így a misztikus élmény lényegét istenmegtapasztalásként jelöli. Az istenmegtapasztalás egyik esetének szenteli székfoglalóját a Szent István Akadémiában: a misztikusok természetszemléletét láttatja velünk, mely „csodálatos finomsággal őrzi az Isten transcendentijája mellett az ő immanentiáját [...] a világfölötti Istent látja sokféle módon a természetben”. (1928a, 7.)

A misztikus tudatélmény lényeges mozzanatai: a) az egész centrális én érdekelte benne, b) az isteni jelenlét közvetlen (nem képzetek és fogalmi gondolkodás általi) érzékelése, c) meggyőződés a szellemi lények létének realitásáról, d) érintkezés e szellemi valókkal, melynek teljessége „a misztikus egyesülés az Istennel a lélek bensejében”, e) intenzív érzelmekkel és a későbbi cselekvésre ható akarati indításokkal telítettség, f) meggyőződés az élmény természetfölötti eredetéről. Mivel a misztikus állapotban a figyelem felfokozott mértékben az élmény tartalmára irányul, ezért egyéb tudattartalmak fellépése korlátozott. A magasabb fokú misztikus állapotok gyakori kísérője lehet az extázis is, melyben az érzékek is korlátozottan működnek, akár az érzéketlenségig. „Az extázisban a tudat benső tevékenysége fokozódik, rendszerint víziókkal jár együtt; a test mintegy megmerevülve marad és gyengébb érintésre nem reagál; külső ingereket nehezen vesz fel.” (1926, 134.) A misztika rendkívüli jelenségei a látomás mellett még a stigmatizáció és a léleklátás. Nem minden rendkívülinek látszó jelenség magyarázatához van azonban föltétlenül szükség tudaton kívüli ok fölvételére: „a valóságtudat lehet egyszerű csalódás, a látomás pedig kivetített képzet, mely a lélek benső működéséből és az idegrendszerből megmagyarázható. Tudaton kívüli ok fölvétele olyan esetekben válik szükségessé, midőn egyrészt a vízióban föllépő képzettartalom (vagy gondolat) semmiképp sem vezethető le a közvetlen vagy régebbi tudattartalmakból [...] másrészt a vízióban részesült alany egyénisége kizárja az érzékcsalódást. Harmadik, tudaton kívüli okra utaló mozzanat volna ezen oknak (Isten, szellem stb.) a víziótól független tanúskodása arról, hogy a lelki jelenség tőle van. [...] A szentek és a misztikusok kinyilatkoztatásai tehát annyi hitelt érdemelnek, amennyit józan, a természetfölöttit elvből nem tagadó, de a tudomány szempontjait figyelembevevő kritika megád nekik.” (Uo. 137–138.)³⁰ Mivel a léleklátásra (mások gondolatának, belső életének ismeretére) és a távolbalátásra vannak profán analógiák is, ezért ezeknél nem szükséges a tudaton kívüli ok fölvétele. Két esetben kell tudaton kívüli okot föltételeznünk: stigmatizáció és jövendölés esetén. Ez utóbbiról kijelen-

30 Hasonló álláspontot képvisel Hetényi is: „Mindenekelőtt tény, hogy a szentek nagy része távol áll a pathologikus tünetektől s nincsenek rendkívüli vallásos tapasztalataik. Nem minden szent misztikus. Másrészt tény az is, hogy nem minden misztikus szent. Vannak egészen természetes okokból származó, vallásos jellegű tapasztalatok.” (Hetényi, 1917b, 183.)

ti, hogy a szabad akarattól függő jövő cselekedetekről szóló jövődőlés természetes erővel lehetetlen. A stigmatizációval kapcsolatban pedig ugyan többen fölvetik az önsugalmazás lehetőségét, ám erről megjegyzi, hogy „bár tagadhatatlan, hogy az erős önsugalmazás vagy mástól eredő sugalmazás (auto-, heteroszuggesztio) nagy hatással van a testi szervezetre, azonban a modern kísérletek eddig eredménytelenek maradtak, igazi stigmát a szuggestio nem produkált.” (Uo. 140.) Amíg tehát természetes okokkal magyarázható egy vallási élmény és kísérőjelenségei, addig nem szükséges sajátos vallási ok föltételezése; ahol azonban ez nem lehetséges, ott transzcendens okot kell föltételezni. (vö. 1930, 75.)

Egyéni és egyetemes vallásfejlődés

Következő témája az egyéni vallásos élet fejlődése és az egyetemes vallásfejlődés. Az egyéni vallásos élet kifejlődéséről szólva ezeket veszi szemügyre: a gyermek- és ifjúkori vallásosság jellemzői és vizsgálatának módszere, a megtérés élménye.

A gyermek- és ifjúkori vallásosság vizsgálatára használt módszereknek mindössze egyetlen oldalt szentel, s nem dolgozza ki túlságosan, holott ez a terület ugyanúgy az általános lélektanból veszi módszereit, mint az eddigiek, s ekkorra már magyarul is jelentek meg gyermeklélektani és gyermektanulmányozási munkák³¹. Kűhár szerint különösen a gyermekek vizsgálatánál látszik alkalmatlannak úgy az önmegfigyelés, mint a kérdőívezés vagy a kísérleti módszerek. Legtöbb eredmény várható a közvetlen megfigyeléstől, ahol a spontán vallásos megnyilatkozásokból leszűrhetünk jellemzőket, s ennek jó kiegészítői a rajzok, naplók, levelek. Külföldi szerzőkre támaszkodó leírásában három életkori szakaszt jellemez: kisgyermekkor, iskoláskor, serdülőkor.

A vallásos hajlam – ezáltal az elődök vallásossága – öröklődhet, ezt teljesítheti ki a családi vallásos nevelés. A vallásos nevelés eszménye szerint a beszéddel egyidejűleg kell az imádkozást megtanítani, s az utánzás és a játék a vallásos életmód alakulásában is fontos szerepet játszik. A kisgyermek hite a környezet vallási képzeleinek kritika nélküli elfogadása, s e vallási képzetek (legfőképpen Isten) az ő számára többnyire antropomorf vonásokkal bírnak. A család mellett jelentős a vallási közösség hatása is; itt megállapítja, hogy felekezetbeli eltérések vannak a gyermekek között.

Iskoláskorban tisztulnak a vallási képzetek, egyre fogalmibb jellegűek lesznek, s egyénivé válnak a vallási élmények. A gyermek világa kitérül, szaporodnak a hatások vallási nézeteire is. Jelentős a vallási öntevékenység (pl. liturgikus vagy

31 A kettő különbségét magyarázza Nagy László (1907), aki felsorolja az addig megjelent magyar szakirodalmat is (53–66.); továbbiak pedig – a lélektan magyarországi történetébe ágyazva – Ranschburg Pál tanulmányában találhatók (1942).

együleti részvétel) hatása, mely az egyéni vallási élmények kialakulásában jelentős időbeli eltolódásokat eredményezhet – katolikus gyermekeknél korábban jelentkeznek, mint a protestánsoknál.

Serdülőkorban a testi-lelki változások befolyásolják vallásosságukat is. Akiknél ez a befolyás nem okoz hitbeli válságot, azokat Newman³² nyomán *egyszerszületetteknek* nevezi. Náluk zökkenőmentesen alakul át a gyermeki fantáziahit értelmi és akarati hitté, vallási-erkölcsi fejlődésük egyenes vonalú. Ez az ideális típus azonban ritka, gyakoribb a *kétszerszületettek* típusa, „akiknek vallásos kialakulását katasztrófális benső élmények keresztetik” (1926, 158.). A serdülőkor vallásosságát két fő jellemzőjén, a kételkedésen és az erős érzelmeken keresztül veszi szemügyre.

A kétely fontos szerepet játszik az értelmi gondolkodásban, a felnőtt világnézet kialakításában. A vallási kétely okai között a következőket sorolja: a fantáziahit képei nem állnak összhangban az értelemmel; vallással ellentétes olvasmányok, társadalmi hatások; diszharmónia az egyház tanítása és tagjainak élete között; megrendítő események, egészség megromlása; vallási csalódások (pl. imádság eredménytelensége); erkölcsi elvek és ösztönök ellentéte. A kételyek tárgyát Starbuck nyomán osztályozza, ám kommentár nélkül nem derül ki ennek az osztályozásnak a valláslélektani jelentősége. A kételkedés történhet pusztán értelmi síkon, de okozhat érzelmi megrázkódtatást is; pozitív kicsengése a hit tisztulása, megerősödése, negatív iránya pedig a vallástól való elfordulás.

A serdülő mindent átható erős érzelmei az életeszmény keresésében is megnyilatkoznak. Az ifjú a vallásban is eszményképeket és eszményeket keres; számtalan vallásos élethivatás gyökerezik az ifjúkorban. Az eszmények és saját esendő valója közötti szakadék büntudatot és a tökéletlensége miatti gyöttrődést idéz elő. Ezt az állapotot lelki szárazság érzete kísérheti, amikor a vallási cselekvések nem okoznak örömet, sőt, szinte lélektelenül történnek. Kiútként mutatkozik a fokozottabb vallásgyakorlat és az askézis.

Az ifjúkor vallási életéről mondottak lezárása már átvezet következő témájához, a megtéréshez: „Starbuck és Kupky megfigyelései igazolják azt a tényt, melyet a nagy vallásos egyének életrajzírói már régen láttak, hogy az ifjúság kételyei, büntudata, elhidegülése nyomán következik a vallási élet *újjaszületése*, mely vagy visszatér a régihez, vagy egész újonnan fejleszti ki a vallási meggyőződés tételeit. Ez az átalakulás lehet hirtelen (Starbuck ebben látja a megtérést), vagy lassú, fokozatos átalakulás. Mindkét esetben a vallási gondolatok új, egyéni értéket nyernek, újra dominálónak válnak; az erkölcsi életet irányítják és a kedély nyomasztó mozzanatait megszüntetik.” (1926, 164–165.)

A megtérésről Starbuck kapcsán kifejtett véleményét már idéztem. Most vegyük szemügyre az általa felsorolt megtérés-típusokat, melyek „lélektanilag meg-

32 Francis William Newman (1805–1897) angol tudós. Tőle veszi át ezeket az elnevezéseket James is (vö. 1902, 80.)

egyeznek abban, hogy átmenetet alkotnak a kisebb fokú vagy negatív értékű vallási élményekből magasabb vallási értékek átéléséhez.” (1926, 166.) Az *értelmi* típus a vallási igazságot kívánja elérni, a gondolkozás útján halad fokról-fokra előrébb; a megtérés nem fordulópont, a hithez való eljutás az értelem természetes eredménye. Az *erkölcsi* típusnál a megtérés erkölcsi átalakulással jár. Hasonló hozzá az *aszketikus* típus, ám ő vallási eszményének megfelelő új életmódot is választ.

A megtérés lehet lassú folyamat és hirtelen átalakulás. Jellemzői lehetnek: hirtelen megbizonyosodás a hit igazságáról, érzelmi átélése addigi élete értéktelenségének és Isten megbocsátó szeretetének; társulhat hozzá vízió vagy audíció; külső körülményeként leggyakrabban szentírásolvasás, szentbeszédhallgatás, betegség, álomkép szerepelnek. Kiemelném, hogy az egyes esetekre felhozott példák mind szentek életéből valók: nem a kortársak és nem az átlaghívők vallási életéről kapunk képet. A megtérés végső magyarázatában pedig nem valláslélektani, hanem teológiai álláspontra helyezkedik: „Egyelőre hangsúlyozzuk, hogy a megtérést a legtöbben, akik ezen élményt tapasztalták önmagukban, a kegyelemre vezetik vissza.” (1926, 168.)

Mielőtt az egyetemes vallásfejlődésről írna, ide illeszti be vallásfogalmát és a vallási élményre adott meghatározását. Ezeket már ismertettem; itt annyival egészítem ki, hogy saját felfogásának kifejtése után rátér a vallás „lélektani gyökerének megállapítására vonatkozó kísérletekre” is: „Hogy mi a vallás és mi adja lélektani alapját (két kérdés), azzal az emberi gondolkozás foglalkozott már azóta, hogy bölcséleti reflexiója megindult. A megoldási módokat tárgyalhatnók időrendi föllépésük szerint, de alkalmasabbnak látjuk a tartalmi rendszer alapján való tárgyalást. Mivel az egyes megoldásokba erősen bejátszik a gondolkozók egész világnézete, bölcséleti rendszere, teológiai iránya, vallási hovatartozása, lélektani orientációja, azért a tartalmi rendszerezés csak megközelíthető lehet, amely a gondolatok egyéni megfogalmazását, összefüggéseit nem tüntetheti föl. A megoldásokban – rendszerint akad valami igazság; hibájuk, hogy az igazságtöredéket egyetemesítik. Mivel a vallás lényegmeghatározása pszichikai gyökerének fölfogásától függ, azért osztályozásunk ebből indul ki. A különféle kísérleteket a következő rendszerbe soroljuk:” (1926, 173–174.)

Saját nézeteinek fényében röviden ismerteti és cáfolja a mindezen csoportokba tartozó irányzatokat, melyeknek felsorolásától itt azonban eltekintek.

A vallás meghatározása és lélektani alapjainak bemutatása után ismerteti az egyetemes vallásfejlődésről szóló elméleteket, melyek két fő vonulata az evolúcionisztikus és az ősmonoteista. Ő maga ez utóbbit fogadja el. Az evolúció alapján állók különböző kiindulási pontokat alkotnak: vallástalanság, természet mitologizálása, félelem a holtak szellemétől, animizmus, preanimizmus, totemizmus. Mindezeket kellően megcáfoltnak látja, míg az eredeti egyistenhitre vonatkozó elméleteket kellően megalapozottnak és bizonyítottanak. Lang ez utóbbit az ember oksági gondolkozására vezette vissza, Wilhelm Schmidt viszont őskinyilatkoztatást fölté-

telez és támaszt alá vallástörténeti érvekkel. Lang állítása szerint „a kultúra legelső fokán él az egy isten hite, aki hatalmas, jóságos, teremtő és igazságot tevő Isten; aki az embertől becsületet, önzetlenséget, tisztaságot kíván. Ennek a lénynek a kultusza a fejlettebb harcias törzseknel háttérbe szorult; helyét szellemek és kegyetlen istenek foglalják el. A vallásfejlődés tehát Lang szerint visszafejlődés. (Degeneráció.)” (1926, 189.) Ezt a tendenciát látja igazolva Kűhár a kultúrvallások történetében, s úgy látja, hogy a vallástörténet ebben a kérdésben a Biblia álláspontjára jutott el. Ez a rövid összefoglalás inkább vallástörténeti megközelítést mutat föl, semmint valláslélektanit, mert nem törekszik kimutatni a vallás kialakulásában és fejlődésében szerepet játszó lélektani tényezőket. Még talán az ösmonoteizmus általa is elfogadott álláspontjában vehetjük észre leginkább az összefüggést korábbi fejtegetéseivel: ha az öskinyilatkoztatást összekapcsoljuk a Biblia Istenével és Lang fönt idézett megállapításával, akkor a hit jelenségének lélektani elemzésében vázoltakat látjuk viszont – „Az értelmi megbizonyosodás a hit igazságértékéről két feltételt foglal magában: az isteni tekintély felismerését és a kinyilatkoztatás tényéről való meggyőződést. Ezek a mozzanatok nemcsak a fejlett kultúrvallások hitében vannak meg, hanem többé-kevésbé a primitív hitben is.” (1926, 51.)

Rendellenes vallásos élmények

Könyve függelékeként kitér a vallási tudat rendellenességeire. „A vallási abnormitások a tudat (általános) megbetegedéseinek csak egyik jelentkezési mezejét alkotják; hogy mégis tárgyalunk róluk, az azért történik, mert egyrészt a vallástörténet több ily jelenséget vont a maga körébe, (pl. epilepszia), vagy mert a megbetegedés tünetei túlnyomólag vallási színezetűek, vagy pedig, mert a megbetegedés kiindulópontja vallási természetű.” (1926, 192.) Nem tartoznak a tudat rendellenes működései közé a vallási tévedés vagy közöny, a babona, varázslás. Lehetnek beteges jellegűek, de nem föltétlenül: a vallási hallucinációk, automatizmusok (pl. glosszofília), fanatizmus, lelki szárazság, erkölcsi érzéketlenség. A rendellenes vallási működések két legfőbb területe a skrupulozítás (aggályosság) és az ördöngösség. Az aggályosság főként a lelkiismerethez kapcsolódó patológikus jelenségcsoportot foglal össze, melyek közé kényszerképzetek (szentségtörő, ön- vagy testmegvető képzetek, felelősségérzet el nem követett bűnökért), fóbiák, monomániák tartoznak. „Az egyénre legnyomasztóbb a velük járó kedélydepresszió, félelem, aggódás a bűnös állapottól, a kárhózzattól. A kényszerképzetek tehát a skrupulozításban monomániás és fobiás (impulzív ösztönzés bizonyos cselekvésre; legyőzhetetlen félelem valamitől) állapotokkal járnak együtt. A pap pl. minden kis porszemet ostyadarabnak néz (kényszerképzet); ezért félóráig is törli a paténát (mania) és folyton attól fél, hogy az Úr teste mégis ott marad. (Fobia.)” (Uo. 196.)

Az ördöngösséggel kapcsolatban kiindulópontja, hogy „a valláspszichológia kimutathatja, hogy egyes patológikus jelenségek a történelmi obsessio és possessio

jelenségeivel megegyeznek; ennél fogva ezen jelenségek, amíg más okok felvévőse igazolva nincs, magyarázhatók természetesen alapon.” (Uo. 197.) Az obszesszióban az egyén nem veszti el normális tudatát, de bizonyos kínzó képzeteket oly erővel tapasztal (hallucinációk, fájdalom, ütészérzet, rángatózás), hogy ezeket ördögi eredetűeknek érzi. A possesszióban szenvedő egyént szinte állandóan gyötrik ezek a jelenségek, s úgy tűnik, mintha megszűnt volna az én uralma saját tudatfunkciói és teste fölött. Természetesen alapú magyarázatnak elfogadja a tudathasadást, de fenntartja, hogy a bibliai vagy ókeresztény hagyományból ismert esetek túlmutatnak ezen a magyarázaton.

Vallási típusok

Bemutattam, hogy a valláslélektan feladatainak tartott kérdéseket miként válaszolta meg Kühár Flóris: meghatározta a vallásos élmény lényegét, szölt a normális és abnormis vallásosság jelenségeiről, a fejlett vallásosságról, az egyéni és egyetemes vallásfejlődésről. Egy témakör maradt hátra: a differenciális valláslélektan feladataként megjelölt vallási típusmeghatározás. Ez sem maradt azonban megválaszolatlan – ez a már említett székfoglaló értekezése a Magyar Pszichológiai Társaságban. Arra, hogy miért illesztette ezt mégis *A vallásbölcselet főkérdéseibe*, a következő magyarázatot kapjuk: „mivel a tipustan az egyedi különbségek fölött már bizonyos fokú rokonságok, egybevágások, megegyezések megállapítására törekszik, melyek az egyedek nagyobb csoportjait jellemzik, nagy lépéssel visz közelebb a vallás egyetemes, általános érvényű jegyeinek megragadásához.” (1930, 35.) Térjünk tehát vissza a vallásos élmény lényegének meghatározásához, mert ebből kiindulva tesz kísérletet a típusmeghatározásra: „A vallási élmény tehát lényegében a tudatnak az én és a vallási tárgy között való poláris mozgásában áll.” (Uo. 40.)

Elsőként a *tudati működés iránya* alapján határoz meg két fő típust. Egyikük a *teocentrikus*, aki önmagát átadja az istenségnek, másikuk az *egocentrikus*, aki számára a vallásosság önfenntartó eszköz. Második típuspárját az *alany-tárgy viszonya* alapján állítja föl. Az *istenközelség* típusa „alapvető vallási lélekmagatartás, mely a vallásos élménynek sajátos szerkezetét meghatározza a legkülönbözőbb vallásokban” (uo. 49). Ez a misztika legfőbb hajtóereje, s e típus célja a theiószisz; ha azonban a közelséget azonossággá fokozzuk, akkor már panteizmusról beszélünk. Az *istentávolság* típusának alapélménye a félelem: Isten sohasem lehet oly közel a természethez, hogy vele egyesülhessen. Ennek két példája a predesztináció, mely szerint a távolságot csak Isten hidalhatja át, és a theopanismus – Isten minden, a világ semmi. A következő két típust az *én-funkciók eredete szerint* különíti el. A *cselekvő* típus együttműködik a vallási élményben megtapasztalt létezővel (Isten) a világ és önmaga tökéletesítésében, míg a *befogadó* típus szerint a vallási élmény fölülről adott, s a „nálam nélkül semmit sem tehettek” álláspontra helyezkedik. E típusokból származtathatóak az önmegváltó és az Istentől megváltott típu-

sok. A *vallásos élmény értékelő funkciói* alapján elkülönített típuspárja a *világszeretet* és a *világutálat* típusa. Ha a vallásos személy a világot Istenhez tartozónak, ezért szentnek tartja, akkor világszeretetről beszélünk; ha azonban nézete szerint a világ nem szent, esetleg démoni, s ezért a személy inkább a másvilágra irányul, akkor világutálatról. Végül az *én érdekeltiségi foka* alapján a vallási élményben a *centrális* (buzgó) és *periferikus* (átlagtípus) típusokat különíti el.

Gondolatmenetét így összegzi: „Tipológiánk szempontjait kizárólag a vallási élmény belső szerkezete adta. Az empirikus anyagot elsősorban a keresztény vallásosságból merítettük, de nem kizárólag. Teljességre, a vallásos élmény tipikus jelentkezési formáinak kimerítésére ma még nem lehet törekedni, hiszen a vallásbölcselet ezen ága még alig jutott túl az első kísérleteken. Ez a felosztás is kísérlet. A vallásosság egyedi változásaiban azokat az állandóbb, általánosabb vonásokat tárja fel, melyek a vallási alapigazodásokból (teocentrikus-egocentrikus típus), az alanytárgy viszonyából (Istenközelség-távolság), az énfunkciók eredetéből (cselekvő-befogadó típus), a vallási értékelésből (evilági-másvilági típus) és az élménynek az énhöz való kapcsolatából (centrális-periferikus típus) erednek.” (Uo. 63–64.)

Tipológiája eredeti kísérlet³³, melyet így méltat Bognár Cecil: „Ez a fejezet különösen szerencsés tollal íródott. Az egyes típusok plasztikusan állanak előttünk. Szívesen vettük volna, ha ez a rész hosszabbra nyúlik azáltal, hogy még több, nagyon jellegzetes típust is felvesz a sorozatba.” (Bognár, 1930)

3. Korabeli diskurzus és hatástörténet

Bemutattam, hogyan válaszolja meg Kühár Flóris az általa meghatározott valláslélektani kérdéseket, s hogyan reflektál a téma nemzetközi és magyar irodalmára. Már kiemeltem néhány összefüggést korábbi művekkel, a következőkben további kísérletet teszek beillesztésére a tudományos diskurzusba. Néhány előzetes megfontolás:

1. A valláslélektan Kühár Flóris korában sem tartozott széles tömegek mindennapos beszédtemái közé. Sőt, a tudományos diskurzusnak is csak igen kis szeletét alkotta. S még ennél is kevesebbet tudhatunk mi erről a diskurzusról: elsősorban a nyomtatásban megjelent írások összefésülésére vagyunk utalva, hiszen a résztvevők hagyatékában e témában föllelhető anyag teljes körű földerítése lehetetlen vállalkozás. A teljes magyarországi diskurzust nem célozom itt bemutatni; mindössze néhány lehetséges összefüggést szeretnék fölillantani Kühár Flóris és mások között, valamint annak bemutatását, hogyan fogadták kortársai lélektani monográfiáját.

33 Kuminetz Géza Noszlopi László művének (1937) hasonló kiadásához írott tanulmányában megemlékezik Kühár Flóris tipológiájáról (Kuminetz, 2012, 339., 11. lábjegyzet), ám pusztán ismerteti a típuspárokat. Különbözőbb kommentárt nem fűz hozzá, de abból, hogy őt citálja, úgy tűnik, más nem alkotott Magyarországon ilyen tipológiát.

2. Ezt követően néhány föllelhető hivatkozást is szeretnék bemutatni, mert „a történeti érdeklődés nemcsak a történeti jelenségre vagy az öröklött műre irányul, hanem egy másodlagos tematizálásban a történelemben gyakorolt hatásukra is [...] ilyen hatástörténeti kérdésfeltevésre mindig szükség van, ha egy művet vagy egy hagyományt a tradíció és a történelem közti félhomályból voltaképpeni jelentésének világosságába és nyitottságába akarunk helyezni” (Gadamer, 2003, 335–336.).

3. Kühár Flóris 1943-ban elhunyt. A magyarországi vallástudomány lehetőségei 1948 után beszűkültek, ennek története azonban még nincs föltárva. A két tény sajnálatos időbeli közelsége és történelmi egybeesése hozzájárulhatott ahhoz, hogy a tudományos diskurzusban Kühár Flórist „agyonhallgatták” (vö. Sólymos, 1997). A vallástudomány részeként a valláslélektan művelése is hátrányba került, olyannyira, hogy szinte feledésbe merültek 1945 előtti eredményei (vö. Horváth-Szabó idézett tévedését).

Kühár Flóris valláslélektani monográfiája irodalomjegyzékében mintegy 125 művet sorol föl, melyek a valláslélektan műveléséhez szerinte legfontosabbak; ezek közül mindössze 18 magyar szerző műve, s mindegyikük katolikus.

Induljunk el az általános lélektan felől.³⁴ Két magyar nyelvű pszichológiai összefoglaló művet hoz: egyikük Ranschburg Pálnak *Az emberi elme* (Pantheon, 1923) c. kétkötetes műve, melyet az ifjúkori vallásosság elemzésekor idéz, másikuk pedig a piarista Kornis Gyulának *A lelki élet* c. háromkötetes műve, melyre kifejezetten nem hivatkozik, ám hatása több helyen észrevehető. Így a legjelentősebbnek tartott vallásos élmények felsorolásában, valamint az eksztatikus tudatállapot leírásában.

„A fejlett vallások keretében a vallásos érzélem föllépésének alkalmi és okai nagyon sokfélék. Ezek közül legfőbbek: a hitbéli tanok, az imádság, az áldozat s az erkölcsi élet. [...] A belső vallásos élet tetőpontja az ekstasis, vagyis az Istennel való közvetlen egyesülés érzelme, mely a mystikusoknál lép föl. Ebben az állapotban a vallásos érzélem minden egyéb tudatmozzanatot kiszorít, minden érzéki szemlélet, az én-nek minden élménye felolvad az istenséggel való titokzatos egyesülés gyönyörében. Az ekstasisnak útja elsősorban a figyelemnek egyetlenegy vallásos gondolatra való koncentrációja, azután az elragadtatás, vagyis a személyiség időleges megsemmisülése vagy átalakulása. [...] Valamennyien az érzékfölöttinek, az isteninek nem érzékek vagy ész, hanem sajátos belső tapasztalás, közvetlen, intuitív, érzelemszerű átélés útján való megragadására utalnak, mely szavakba sohasem merevíthető. [...] A mystikusok szolgáltatata subjectiv adatokat objective egészíti ki az a tény, hogy az ekstasis alatt az idegrendszer rendellenes állapotban van, az érzéki élet és mozgás többé-kevésbé megszűnik.” (Kornis, 1917, 3. köt. 318–320.)

34 Nem állítom, hogy a teljes magyar pszichológiai szakirodalmat ismerte – sem műve megírásakor, sem később. Ám úgy gondolom, hogy legalább a katolikus tudományosságon belülieket igen. S azt, hogy érdeklődése nem csak egy adott időszakra szólt, bizonyítja pl. Bognár Cecel *Pszichológia* (Szent István Társulat, 1935) c. munkájáról írt ismertetése (*Élet*, 1935, 603.).

Az irodalomjegyzékében felsorolt összes magyar művet nem tekintetem át, s itt hely sem volna ezek összefüggéseinek megállapítására. A korábbi katolikus valláslélektani monográfiákhoz való viszonyát így látja a Religio-ban³⁵ közölt ismertetés: „A bevezető részben szerző kiinduló pontja, a vallás általánossága, dr. Wiedermann Károly hatását mutatja, kinek «A vallás lélektana» c. munkája az ily irányú legelső kísérletek közé tartozik hazánkban. Szerzőnk munkájában több helyen ráismerni, hogy dr. Wiedermann művét alapos analízissel tanulmányozta át; mégsem olyfokú hatása, hogy a mű eredetiségének vagy önállóságának ártott volna. Nemcsak fogalommeghatározásai, hanem tárgyköre is sokkal szélesebb keretekben mozognak, mint előbbinél. Fogalommeghatározásai is nagy lépést jelentenek előbbihez képest s úgy véljük, hogy szerző ezzel nagyban hozzájárult azoknak teljes tisztázásához. A műben sok egészen újszerű kifejezést találhatunk. Szerző előszeretettel használ modern műkifejezéseket és a régi bölcsélet, de különösen skolasztikus filozófia műszavait gondosan kerüli. Talán azt a kritikát akarta elkerülni, melyet dr. Czako Ambrus «A vallás lélektana» c. művében a 23. lapon írt dr. Wiedermann Károly fentemlített művéről? De nemcsak a kifejezések, hanem a modern rendszerek ismeretében szerző olyan olvasottságot és jártasságot tanúsít, melyben az eddig írt magyar valláslélektani szerzőket messze fölülmúlja.” (Erdey, 1926, 160–161.) Arról, hogy mi volt Kühár Flóris véleménye „fentemlített” művekről, már szót ejtettem. E véleménye, valamint gondolkodása nagyfokú autonómiájának ismeretében nem értek egyet a recenzens által leírt hatásfokkal; számára csak annak volt hatásfoka, ami kellően tudományos és alátámasztott. Úgy gondolom, hogy Kühár Flóris – jóllehet ismerte és részleteikkel akár egyet is érthetett – nem a korábbi valláslélektani művekből kiindulva akart tovább építkezni, hanem autonóm valláslélektani összefoglalót és bevezetőt akart alkotni, s fel akarta mutatni értékét a katolikus közösség számára.

Érdekes lenne arról tudni, vajon hogyan fogadta könyvét Wiedermann és Czako, ám sajnos erről semmit sem találtam. Wiedermann Károlyról a Katolikus Lexikon³⁶ is igen keveset tud, föltárt irodalmi munkássága az 1910-es évekre esik, a húszas évektől pedig a trianoni határokon kívül működött. Czako Ambró a könyv megjelenésekor már nem katolikus és nem tartózkodik az országban. Ezek persze önmagukban nem indokolják, hogy nem alkot véleményt Kühár Flóris művéről, ám a nehéz élethelyzet, amiben van, érthetővé teszi.³⁷

Athenaeum, Katolikus Szemle, Literatura, Magyar Kultúra, Napkelet, Nemzeti Ujság, Pannonhalmi Szemle, Pesti Hírlap, Protestáns Szemle, Religio, Theologiai Szemle – a felsorolás talán nem teljes, de ezek azok a jelentősebb lapok, melyekben hosszabb-rövidebb ismertetőt olvashatunk Kühár Flóris műveiről. Szerzőik kö-

35 Katolikus hittudományi és bölcséleti folyóirat. Elérhető: <https://adtplus.arcanum.hu/hu/collection/Religio/>

36 Vö. <http://lexikon.katolikus.hu/W/Wiedermann.html>

37 Életről a főbb tudnivalók megtalálhatók a Magyar Életrajzi Lexikonban: <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/index.html>

zött több filozófust találunk, sőt olyan méltatót is, ki valláslélektani művét is a vallásbölcselet körébe sorolja.³⁸ Ez megerősíti a kiindulásként már jelzett tudományos kontextust: a valláslélektan a vallásbölcselet köpenyéből bújít elő; s hiába különbözteti meg a kettőt egymástól Kühr Flóris is, a vallásbölcseleti szemléletmódtól (Blick für das Ganze) sosem tud szabadulni.

Valamennyi ismertetést idecitolni nincs mód és nem is szükséges. Elsősorban valláslélektani monográfiáját tartom szem előtt, az arra vonatkozóakból válogattam.

Valamennyien elismerik a szerző alapos tájékozottságát e nehéz témában, s művét hiánypótlónak tekintik. „A magyar irodalomban, leszámítva azt a folyóiratokban megjelent néhány, inkább csak részletkérdéseket felölelő elmefuttatást, alig jelent meg valamely ezirányú elmetermék. Annál örvendesebb tehát, hogy a Szent István Könyvek sorozatában a fentebbi címen egy olyan művet találunk, amelynek szerzője nagy szakavatottsággal, az idevágó irodalom alapos ismeretével, széles theologiai és bölcseleti körütekintéssel vállalkozik arra, hogy tájékoztasson bennünket a vallásos psziché sokszor misztikus, sejtelmes világában. [...] legfőbb érdeme abban jelölhető meg, hogy a legújabb eredmények gondos áttanulmányozásával *egységes és összefüggő képet rajzol* a látszólag összefüggéstelen és szétszórt valláspszichológiai részletekutatások tömegében; oly magaslatra vezeti az olvasót, ahonnan a részletekutatások rengeteg tömegét összefüggően átpillanthatja.” (Kollár, 1926, szerzői kiemelés)

Ugyanakkor kritikát is fogalmaznak meg, amelyek mindenképpen hasznosak lehetnek volna, ha lett volna módja – külső és belső lehetőségre egyaránt gondolok – új kiadást készíteni belőle. „Gazdag felkészültséggel nyúl az egyik legújabb s bizonyára nem a legkönnyebb tudományághoz. Könyve sokoldalú tájékozottságot és gondos munkára való törekvést árul el. Világos, ügyes gondolatfűzését szívesen követi az olvasó. [...] művének elvi része nagyobb érlelést és csiszolást kívánt volna. A valláslélektan feladatát körvonalazó elvek nem kapták meg a teljesen kielégítő fogalmazást és ez érezhető műve folyamán is. Sajnáljuk, hogy nem függetlenítette magát jobban némelyik katolikus tudóstól.” (Gálffy, 1926)

A katolikus alapállás problematikáját többen is szóvá teszik. „Amidőn az alapos szaktudást s a tárgyban való elmélyedést sietünk elismerni, másrésztől nem tagadhatjuk, hogy véleményünk szerint a dogmatikai alap a tisztán tudományos szempontoknak ártott. Pszichológiai tünemény sorok leírása, vizsgálata helyett sokszor csupán apologetikus fejtegetéseket kapunk, amelyek a problémák lélektani megértését nem sokban mozdítják elő.” (Techert, 1926) S a protestánsok főképp emiatt fölöttébb elégedetlenek Kühr Flóris valláslélektanával. „Valláslélektani irodalmunk gazdagnak éppenséggel nem mondható. Dr. Czákó Ambró 1915-ben megie-

38 Pl. „A tudós szerzőnek [...] már évek óta értékesnél értékesebb művei jelennek meg a vallásbölcselet terén. 1926-ban adott ki egy »Bevezetés-t a vallás lélektanába«; a következő esztendőben »A keresztény bölcselet történetét« írta meg; 1928-ban pedig egy laikus, sőt nem-katolikus körökben is nagy feltűnést keltő műben »A misztikus természetszemlélet alapjait« tárta fel.” („Határkérdések – Kühr Flóris O. S. B.: A vallásbölcselet főkérdései”, 1929)

lent Valláslélektana után most dr. Kühár Flóris bencés-főiskolai tanár könyve *töri a magyar valláslélektan útját*. Könyve rendszeresebb, mint Czakóé, módszertani elvei azonban sokkal inkább függenek az egyházi felfogástól s míg Czakó a független tudomány eszméjét tisztán látta (bár akkori helyzetében nem dolgozhatott a szerint), Kühár teljes tudatossággal helyezkedik a katolikus álláspontra. Lélektani munkájában emiatt igen sok a dogmatikai és etikai elem, ami sohasem válhatik lélektani mű előnyére [...] Hisszük, hogy szerző sokkal értékebbet nyújtott volna, ha kizárólagosan azt a programot tűzte volna maga elé, hogy a katolikus vallás lélektanát írja meg. [...] Kühár könyvének tanulsága, hogy szükség van egy jó magyar valláslélektani kézikönyvre.” (Trócsányi, 1926, szerzői kiemelés) Még 1933-ban is ugyanezt látja a magyar valláslélektan legelső feladatának Vasady Béla: „Egy rendszeres valláslélektani könyv kiadása, amely alapos részletességgel és összefoglalóan ismertetné a valláslélektan eddigi eredményeit.” (Vasady, 1933, 194.)

Kühár Flóris valójában nem jelölte meg könyvének célkitűzését: sehol nem mondotta, hogy katolikus hitétől és tanultságától független valláslélektant szándékozik adni, jóllehet találunk itt is és más írásaiban is a katolicizmuson túlra mutató tudományos fejtegetéseket. Sőt, inkább több esetben hangsúlyozza a katolikus alapállást, ami érthető is, hiszen már idéztem a Szent István könyvek célkitűzését, melyek között megjelentek művei. Így valóban kissé félrevezető a *Bevezetés a vallás lélektanába* cím, de nem kevésbé lenne az a „Bevezetés a katolikus vallás lélektanába”, hiszen ennél azért többről szól. Ha mindenképpen árnyalni szeretnénk a címet, akkor ezt javasolnám rá: „Bevezetés a vallás lélektanába – katolikus nézőpontból”.

Végül Pauler Ákos filozófust idézem, akinek kritikái megjegyzésére Kühár válaszol is. „Bevezetés a vallás lélektanába. Dr. Kühár Flóris ily című könyve (Budapest, Szent István-Társulat, 1925) kitűnően tájékoztat arról, hogy a modern pszichológia mily eredményekre jutott a vallásos élmények magyarázatában. [...] a sok és sokféle problémát szerzőnk meglepő tömörséggel és világossággal tárgyalja, mindenütt az idevágó legújabb szakirodalomnak gondos felhasználásával. Különösen sikerült a szentek lélektanának vázolása. A vallás definíciója, mely szerint az az istenség fölismerése és elismerése az ember részéről – talán túlságosan intellektualisztikus. Ez alapján bajos volna határvonalat vonni pl. Aristotelesnek Istenre vonatkozó metafizikai állásfoglalása és a vallásos élmény, valamint a XVIII. század »észvallása« s az élő pozitív vallás között.” (Pauler, 1926) Ugyanezt az intellektualisztikus meghatározást kifogásolja Szelényi Ödön is, sőt, ő egyenesen katolikus vonásnak tartja (vö. Szelényi, 1925). A vallásdefiníciójára vonatkozó kritikái észrevételre így reagál Kühár *Egyetemes vallástörténetében*: „Pauler Ákosnak kritikái megjegyzésére, hogy ez a meghatározás nem fejezi ki a vallásban levő kedélymozgásokat, törekvéstényeket, hangsúlyoztuk, hogy «az elismerés az állásfoglalások egész sorával történik, melyek érzelmi és akarati mozzanatokot foglalnak magukban».” (Kühár, 1936a, 1. köt. 8.)

Nézzünk kicsit messzebb, a műismertetéseken és az arról írott kritikán túlra, s próbáljuk meglátni hatását. Ez talán a legnehezebb művelet: hivatkozásokat össze-

gyűjteni a múltból; éppen ezért az alábbiak csak az első kísérlet erre. A hivatkozásokat időrendben közlöm.

Elsőként éppen az evangélikus Szelényi Ödönét, aki kétségbe vonta a valláslélektan önállóságát, s több kritikát megfogalmazott Kűhár Flóris valláslélektani művéről (vö. Szelényi, 1925), ám végeredményben mégiscsak haszonnal forgathatónak ítélte azt protestáns szakemberek számára is. Olyannyira, hogy amikor Domján Eleknek *Az áldozati kultusz* c. doktori disszertációját³⁹ ismerteti és alaposan leértékeli, akkor a még forrásként fölhasználható művek között Kűhár Flórisét is figyelmébe ajánlja (Szelényi, 1928).

Kevésbé meglepő a katolikus hivatkozások számossága. Várkonyi Hildebrand⁴⁰ *A lélektan mai állásáról* írott tanulmányában szót ejt a Girgensohn-féle kísérleti valláslélektanról is. Az ehhez fűzött 17. lábjegyzetben rövid külföldi irodalomjegyzéket ad a témához, ám utolsó tételeként Kűhár valláslélektanát hozza, s ezzel zárja: „E két utóbbi mű, valamint Kűhár cikke [Athenaeum, 1927] az eddigi irodalomról jó tájékoztatást nyújt.” (Várkonyi, 1928, 53.)

A bencés rendtárs Jánosi Gyula a magyarországi barokk hitéletéről írott doktori értekezésében Kűhár Flórisnak a vallásos típusokról adott lélekrajzát alkalmazza: „Tehát a cselekvő vallási típust honosítják meg, amelynél megvan a vallási naturalizmus veszélye. Ez irány teológiai megalapozását Molina jezsuita adta, tanait molinizmusnak hívjuk. Kűhár Fl.: A vallásbölcselet főkérdései.” (Jánosi, 1935, 59., 3. lábjegyzet)

Kosztolányi István a lélektani ismeretek fontosságát hangsúlyozza hitoktatók számára, igényesen összeállított tanulmányban. Ajánlott irodalmában szerepel Kűhár Flórisnak mind valláslélektana, mind vallásbölcselete. (vö. Kosztolányi, 1937)

Noszlopi László a világnézetek lélektanában használatos módszerek egyikének tekinti a valláslélektani módszert, így röviden ír róla. Megemlékezik jeles külföldi és magyar művelőiről is: „Nálunk katolikus oldalon jeles művelői a valláslélektanok vagy vallástörténelemnek: Trikál József, Schütz Antal, Kűhár Flóris stb., nemkatolikusok közül pedig: Czakó, Vasady, Trócsányi Dezső, Vető stb.” (Noszlopi, 1937, 31.)

Vanyó Tihamér⁴¹ egyháztörténész a Magyar Katolikus Történetírók Munkaközösségének tagjaként⁴² a Regnum évkönyvben⁴³ írt egy kitűnő, alapos össze-

39 Sátoraljaújhely, 1926. Művét röviden elemzi Sarnyai Csaba Máté: Vallás, mágia és áldozat Marót Károly és Domján Elek nézeteinek tükrében (in: Hoppál és Kovács, 2009, 127–134.).

40 1888–1971, filozófus, pedagógus, pszichológus. 1929–1940 között a szegedi Ferenc József Tudományegyetem pedagógiai-lélektani intézetének vezetője.

41 1905–2005, bencés szerzetes. Századik születésnapján Molnár Antal méltatja a Magyar Nemzetben: https://mno.hu/migr_1834/az-egyhaztortenesz-szemhatara-595639

42 A Munkaközösségről bővebben l. Csapodi Csaba tanulmányát (1994).

43 A Regnum évkönyveket tekintette etalonnak a 2014-ben meghirdetett „Egyháztörténesek első országos találkozója” is (vö. <https://melte.hu/node/413>).

foglalót *Az egyháztörténész szemhatára* címmel, melyben kitér mindazon tudományágakra és szempontokra, melyekre tekintettel kell lenni az egyháztörténeti munkában. Gazdag könyvészetében a vonatkozó témák mindegyikénél (vallástörténet, valláslélektan, vallásbölcselet) Kűhár Flóris megfelelő monográfiája áll az ajánlott szakirodalom élén. (Ványó, 1942)

Végül álljon itt egy érdekes mozzanat egy 1963-as tanulmányból, amely az ateista nevelés pszichológiai megalapozásához szükségesnek tartja a valláslélektani szempontú valláskritikát. Valláspszichológiai irányokat ismertetve a teológiai valláspszichológiáról a következőket írja: „A mai teológiai szemléletű valláspszichológia szerint a pszichikai jelenségek magyarázatánál két területet különböztethetünk meg: egy természetes okokkal magyarázható pszichikai jelenségcsoportot és olyan jelenségeket, melyeknek magyarázatára – állítólag – a tudományos pszichológia nem képes, és »*nincs feljogosítva*«. Amint egyik **ismert** magyar valláspszichológiai összefoglaló mű szerzője megállapítja: »*a pszichológus csak a természetes okokról adhat felvilágosítást, a természetfölöttinek sem bizonyítására, sem tagadására nincs feljogosítva, mert kívül esnek tudománya körén.*» (lábjegyzetben: Dr. Kűhár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. – Bp. 1926. Szent István Társ. I., 7–8. old.) (Berencz, 1963, 478., a vastag betűs szerzői kiemelés)

Ez ugyan nem cáfolja meg azt, hogy Kűhár Flórist a kommunista-szocialista időkben „agyonhallgatták”, ám figyelemre méltó, hogy az ateista propaganda szolgálatában álló mű még ekkor is hivatkozik 1945 előtti vallásos művekre (másokra is), azokkal vitatkozik.

E rövid be- és kitekintés csak villanófényben láttat velünk néhány kordokumentumot; a korabeli diskurzus és a hatástörténet összefüggései mindenképpen mélyrehatóbb kutatásokat igényelnek. Annyi azonban leszűrhető belőlük, amely megerősíti korábbi állításomat: Kűhár Flórisra a korszak elismert tudósaként tekintettek, műveit nagyra tartották s tudományosan reflektálták.

Összegzés

Dolgozatom elején Kűhár Flóris valláslélektani műveinek bemutatását és a bennük rejlő összefüggésekre való rámutatást ígértem, mint amelyen keresztül bepillanthatunk a korabeli diskurzusba. Ennek során körbejártam, hogy milyen indítatásból és elkötelezettséggel foglalkozott valláslélektannal. Bemutattam, milyen véleményt alkotott a nemzetközi valláslélektan eredményeiről és hogyan használta föl azokat. Ismertettem valláslélektani gondolatait, s elhelyeztem őt a magyarországi valláslélektani diskurzusban.

Az elmondottakból úgy ismerhettük meg Kűhár Flórist, mint aki számára a valláslélektan *eszköz* arra, hogy megismerjük a vallásos élmények mibenlétét,

s általuk a vallásos embert és lelki működéseit. Ezt az eszközt egyrészt katolikus teológusként és lelkipásztorként használja, mert úgy látja, ezen ismereteknek sok területen hasznát vehetjük az egyházi gyakorlatban: a valláslélektan tehát alárendelődik a teológiának. Másrészt igénybe veszi vallásbölcselelként is, mint ami segít a vallás lényegének meghatározásában: a valláslélektan számára mindig alárendelődik a vallásbölcseletnek, amely az egész-szemléletet biztosítja –

Blick für das Ganze.

Ugyanakkor éppen ez az átfogó látásmód, valamint éles elméjű spekulatív gondolkodása és eredeti meglátásai biztosítják, hogy írásai kitüntetett helyen állnak a magyarországi valláslélektan 1945 előtti történetében.

A hermeneutikai megértés folyamatos mozgás az egész és a részek között, mondottam bevezetésként. A megértésemnek pillanatfölvételét adja e dolgozat, s hogy ezt nem tekintem – sőt nem is tekinthetem – befejezettnek, arra zárószóként újból Hans-Georg Gadamert idézem: „a szituáció fogalmát az jellemzi, hogy nem kívülről nézünk szembe vele, s ezért nem lehet róla tárgyias tudásunk. Benne állunk, mindig eleve valamilyen szituációban fordulunk elő, melynek megvilágítása befejezhetetlen feladat. Ez a hermeneutikai szituációra is érvényes, tehát arra a szituációra, melyben a megértendő hagyománnyal szemben vagyunk. E szituáció megvilágítása, azaz a hatástörténeti reflexió is befejezhetetlen, de ez a befejezhetetlenség nem a reflexió elégtelenségét jelenti, hanem a lényegében rejlik a történelmi létnek, amely mi vagyunk.” (Gadamer, 2003, 337.)

Irodalomjegyzék⁴⁴

- Athenaeum*, 1927–1944. Elérhető: <https://adtplus.arcanum.hu/hu/collection/Athenaeum/>
- Bangha Béla (1931–1933, szerk.): *Katolikus Lexikon*, 1–4. Magyar Kultúra, Budapest. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/collection/Lexikon_Katolikus-Lexikon/
- Bánhegyi Jób (1943): Dr. Kühár Flóris (1893–1943). *Pannonhalmi Szemle*, **18.** 5. sz. 389–392. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1943
- Bartók György (1910): Valláspsychologia. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, **3.** 8. sz. 653–671.

44 a) Csak azokat a címeket vettem föl az irodalomjegyzékbe, melyeket olvastam és ténylegesen felhasználtam. A dolgozatban találhatóak egyéb bibliográfiai adatok is, amelyek azonban csak a művek azonosítására szolgálnak. b) Az itt és a dolgozatban megadott elektronikus források nagy része található az Arcanum Digitális Tudománytárban, mely csak előfizetéssel érhető el. A nagyobb magyarországi könyvtárakban van erre mód. c) Az elektronikus források mindegyike elérhető volt 2018. október 28-án.

- Elérhető: http://mtda.hu/ADATTAR/cikk/b_cikk/bartok_gyorgy_vallaspsychologia.pdf
- Bartók György (1911): A valláspsychológia főbb törvényei. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, **4.** 9. sz. 705–720. Elérhető: http://mtda.hu/ADATTAR/cikk/b_cikk/bartok_gyorgy_a_vallaspsychologia_fobb_torvenyei.pdf
- Benkő Antal (1979): *Bevezetés a valláslélektanba*. Tipografia Dario Detti, Róma
- Berencz János (1963): Valláspszichológia és valláskritika. *Világosság*, **4.** 7–8. sz. 476–480.
- Bognár Cecil (1930): Kühár Flóris O. S. B.: A vallásbölcselet főkérdései. *Pannonhalmi Szemle*, **5.** 1. sz. 65–66. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1930/
- Czakó Ambró (1915): *A vallás lélektana*. Taizs József könyvnyomdája, Pécs
- Czakó Ambró és Makkai Sándor (1916): A vallás lélektanához. *Protestáns Szemle*, **28.** 5–6. sz. 383–387. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1916/
- Csapodi Csaba (1994): A magyar katolikus történészek egykori munkaközössége és a „Regnum” egyháztörténeti évkönyv. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, **6.** 1–2. sz. 7–18. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/en/view/MagyarEgyhaztortenetiVazlatok_1994/
- Diós István (1993–2014, szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon, 1–17*. Szent István Társulat, Budapest. Online változat: <http://lexikon.katolikus.hu/>
- Élesztős László et al. (1993–2006, szerk.): *Magyar Nagylexikon, 1–21*. Akadémiai kiadó – Magyar Nagylexikon kiadó, Budapest
- „The Encyclopedia Americana.” In: *Encyclopaedia Britannica*. Elérhető: <https://www.britannica.com/topic/The-Encyclopedia-Americana>
- Erdey Ferenc (1926): Dr. Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Religio*, **85.** 2. sz. 159–162. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1926/
- „[Erscheinungen]” (1929). *Archiv für Religionspsychologie*, **4.** 397–398. Elérhető: <https://www.jstor.org/stable/24028284>
- Gadamer, Hans-Georg (2003): *Igazság és módszer* (ford. Bonyhai Gábor). Osiris, Budapest
- Gálffy László (1926): Dr. Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Magyar Kultúra*, **13.** 5. sz. 271–272. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarKultura_1926/
- Der Grosse Brockhaus 15. Auflage*. Elérhető: <https://www.lexikon-und-enzyklopaedie.de/Der-Grosse-Brockhaus-15-Auflage/>
- „Határkérdések – Kühár Flóris O. S. B.: A vallásbölcselet főkérdései” (1929). *Literatura*, **4.** 12. sz. 463. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_LiteraturaBeszamoloSzellemiEletrol_1929/
- Hetényi Gyula (1917a): *A hit lélektana*. Érseki Líceumi Könyvnyomda, Eger
- Hetényi Gyula (1917b): A tudatalatti lélektana és a valláslélektan. *Religio*, **76.** 3. sz. 175–192. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1917/

- Hetényi Gyula (1924): A vallásos tapasztalat gondolatalemei [2.]. *Religio*, **83**. 1. sz. 8–14. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1924/
- Hoppál Mihály és Kovács Ábrahám (2009, szerk.): *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről*. L'Harmattan, Budapest. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/tanulmanyok-a-magyar-vallastudomany-torteneterol>
- Horváth Dóra és Mitev Ariel (2015): *Alternatív kvalitatív kutatási kézikönyv*. Alinea, Budapest
- Horváth-Szabó Katalin (2006): Valláspszichológia. In: Bagdy Emőke és Klein Sándor (szerk.): *Alkalmazott pszichológia*. Edge 2000, Budapest. 204–221.
- James, William (1902): *The varieties of religious experience*. Longmans, Green and Co., New York. Elérhető: <https://archive.org/details/varietiesofrelig00jameuoft>
- Jánosi Gyula (1935): *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán*. Pannonhalma. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_fuzetek_17
- Kollár Gedeon (1926): Kühár Flóris dr.: Bevezetés a vallás lélektanába. *Pannonhalmi Szemle*, **1**. 2. sz. 156–158. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1926/
- Kollár Gedeon (1928): Kühár Flóris: A misztikus természetszemlélet alapjai. *Pannonhalmi Szemle*, **3**. 2. sz. 160–161. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1928/
- Kollega Tarsoly István et al. (1996–2008, szerk.): *Révai új lexikona, 1–19*. Babits, Szekszárd
- Kornis Gyula (1917–1919): *A lelki élet, 1–3*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Konyvek_848990_1/; https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Konyvek_848990_2/; https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Konyvek_848990_3/
- Kornis Gyula et al. (1927, szerk.): *A Napkelet lexikona, 1–2*. Magyar Irodalmi Társaság, Budapest
- Kosztolányi István (1937): A lélektan a hitoktató szolgálatában. *Katolikus Nevelés*, **5**. sz. 141–151. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusNevel_1937/
- Kralovánszky Ubul és Kühár Ede (2011): *Küldetése volt ... : Dr. Kühár Flóris O.S.B. életútja*. Dream-n-Print, Pusztazámor
- Kuminetz Géza (2012): Egy elfeledett katolikus tudós: Noszlopi László szellemi hagyatéka. In: Noszlopi László: *A világnézetek lélektana*. Szent István Társulat, Budapest. 334–373.
- Kühár Flóris (1924): *Valláslélektan – 6 előadás a győri szabadegyetemen, 1924. jan-febr*. Győr. (Kézirat a Pannonhalmi Főapátsági Könyvtárban, BK 671/IX.1)
- Kühár Flóris (1926): *Bevezetés a vallás lélektanába*. Szent István-Társulat, Budapest. Elérhető: http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_%20Bevezetes_a_vallas_lelektanaba_facsimile.pdf

- Kühár Flóris (1927): A valláslélektan mai problémái. *Athenaeum*, **13**. 5–6. sz. 237–246. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1927/
- Kühár Flóris (1928a): A misztikus természetszemlélet alapjai, 1-2. *Katolikus Szemle*, **42**. 1. sz. 3–13. és 2. sz. 70–81. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusSzemle_1928/
- Kühár Flóris (1928b): Dr. Vasady Béla: A valláspszichológia fejlődésének története. *Pannonhalmi Szemle*, **3**. 2. sz. 158–159. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1928/
- Kühár Flóris (1929): A vallásos lélek típusai. *Magyar Pszichologiai Szemle*, **2**. 1–2. sz. 83–103. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Magyar-PszichologiaiSzemle_02
- Kühár Flóris (1930): *A vallásbólcselet főkérdései*. Szent István-Társulat, Budapest. Elérhető: http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_A_vallasbolcselet_fokerdesei_facsimile.pdf
- „Kühár Flóris” (1932). In: Bangha Béla (szerk.): *Katolikus Lexikon*. Magyar Kultúra, Budapest. 3. kötet, 150. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_KatolikusLexikon_03/
- Kühár Flóris (1933): Valláslélektan. In: Bangha Béla (szerk.): *Katolikus Lexikon*. Magyar Kultúra, Budapest. 4. kötet, 439. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_KatolikusLexikon_04/
- Kühár Flóris (1936a): *Egyetemes vallástörténet 1-2*. Szent István-Társulat, Budapest. Elérhető: http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_Egyetemes_vallastortenet_I_facsimile.pdf; www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_Egyetemes_vallastortenet_II_facsimile.pdf
- Kühár Flóris (1936b): Vallás. In: Dormándi László és Juhász Vilmos (szerk.): *Új Lexikon*. Dante – Pantheon, Budapest. 6. kötet, 3801. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_UjLexikon_06/
- M. Buday Júlia (1929): *A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája, 1901–1925*. Országos Könyvforgalmi és Bibliográfiai Központ, Budapest. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Konyvek_166573_1/
- Makkai Sándor (1914): A vallás lélektana. *Protestáns Szemle*, **26**. 1. sz. 424–443. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1914/
- Makkai Sándor (1915): A vallás lélektana. Írta dr. Czakó Ambró. *Protestáns Szemle*, **27**. 6. sz. 448–450. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1915/
- Mason, Jennifer (2005): *A kvalitatív kutatás* (ford. Tóth Kinga). József Műhely, Budapest
- Máté-Tóth András (2010): William James és a sokféle vallási élmény. In: Bakos Gergely, Bányai Ferenc és Nagypál Szabolcs (szerk.): *A vallási tapasztalat megértése: jog, bölcselet, teológia*. L’Harmattan, Budapest; Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma. 58–75. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/a-vallasi-tapasztalat-megertese-jog-bolcselet-teologia/>

- Máté-Tóth András (2014): *Vallásnézet: a kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Korunk – Komp-Press, Kolozsvár
- Nagy László (1907): *A gyermektanulmányozás mai állapota*. Franklin-Társulat, Budapest
- Nagy Mária Ilona (1940): Adatok a gyermek vallásos beállítottságához. In: Harkai Schiller Pál (szerk.): *Lélektani tanulmányok*. Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, Budapest. 4. kötet, 62–72. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_LelektaniTanulmanyok_1940/
- Noszlopi László (1937): A világnézetek lélektana. Szent István-Társulat, Budapest
- „A Pannonhalmi Főapátsági Szent Gellért Főiskola tanárainak irodalmi működése: Dr. Kühár Flóris” (1942). In: *A Pannonhalmi Főapátsági Szent Gellért Főiskola Évkönyve az 1941/42-i tanévre*. Pannonhalma. 234–244. Elérhető: https://library.hungaricana.hu/hu/view/BENCES_EGYEKIAD_Pannonhalmi_evkonyv_1941_42/
- Pauler Ákos (1926): Bevezetés a vallás lélektanába. *Napkelet*, 4. 2. sz. 153. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Napkelet_1926_1/
- Ranschburg Pál (1942): A magyar lélektani törekvések. In: Harkai Schiller Pál (szerk.): *A lelki élet vizsgálatának eredményei*. Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, Budapest. 471–496. Elérhető: http://www.mtda.hu/books/schiller_pal_a_lelki_elet.pdf
- „Religionspsychologie” (1933). In: *Der Große Brockhaus*. F. A. Brockhaus, Leipzig. 15. kötet, 595–596.
- Révai nagy lexikona, 1–21*. (1911–1935). Révai, Budapest. Elérhető: <http://adtplus.arcanum.hu/hu/collection/RevaiLexikon/>
- Rines, George E. (1918, szerk.): *The Encyclopedia Americana, 1–30*. The Encyclopedia Americana Corporation, New York. Elérhető: <https://catalog.hathitrust.org/Record/001461815>
- Sarnyai Csaba Máté és Máté-Tóth András (2013a, szerk.): *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből: Jeles szerzők, 1860–1920*. Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, Budapest. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/szemelvenyek-a-magyar-vallastudomany-tortenetebol-i-jeles-szerzok-1860-1920/>
- Sarnyai Csaba Máté és Máté-Tóth András (2013b, szerk.): *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből: Jeles szerzők, 1921–1945*. Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, Budapest. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/szemelvenyek-a-magyar-vallastudomany-tortenetebol-ii-jeles-szerzok-1921-1945/>
- Schindler Máttyás (2014): *Dr. Wiedermann Károly valláslélektani próbálkozása 1911-ben* (MA). Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Szeged
- Schmuck Paskál (1940): A győri Szabadegyetem. *Győri Szemle*, 11. 149–164., 229–243. Elérhető: https://library.hungaricana.hu/hu/view/MEGY_GYMS_Gysz_1940/

- Sebes Ferenc (1925): Kühár Flóris dr.: Bevezetés a vallás lélektanába. *Katolikus Szemle*, **39.** 9. sz. 566–567. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusSzemle_1925/
- Sólymos Szilveszter (1997): Kühár Flóris (1893–1943). In: Sólymos Szilveszter: *Ezer év száz bencése*. Pannonhalma. 314–317.
- Szelényi Ödön (1925): Dr. Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Theologiai szemle*, **1.** 5. sz. 552–553. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/TheologiaiSzemle_1925/
- Szelényi Ödön (1928): Domján Elek: Az áldozati kultusz. *Protestáns Szemle*, **37.** 4. sz. 263–264. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1928/
- A Szent István Akadémia tagajánlásai* (1926). Szent István Akadémia, Budapest
- Techert Margit (1926): Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Athenaeum*, **12.** 1–3. sz. 83–84. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1926/
- Trócsányi Dezső (1926): Dr. Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Protestáns Szemle*, **35.** 5. sz. 314–315. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1926/
- „A vallás lélektana.” *Pesti Hírlap*, 1915. március 6., 13. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/PestiHirlap_1915_03
- Vanyó Tihamér (1942): Az egyháztörténész szemhatára. In: *Regnum – egyháztörténeti évkönyv*. Magyar Katolikus Történetírók Munkaközössége, Budapest. 5. kötet, 675–719. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Regnum_1942-1943/
- Várkonyi Hildebrand (1928): A lélektan mai állása. *Athenaeum*, **14.** 1–2. sz. 3–4., 45–58., 113–134. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1928/
- Vasady Béla (1927): A valláspszichológia fejlődésének története. *Theologiai szemle*, **3.** 63–160., 194–232. Elérhető: <http://theolszemle.meot.hu/dokumentumok/lapszamok/1927.pdf>
- Vasady Béla (1933): A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői – A. Az általános vallástudomány. *Theologiai szemle*, **9.** 190–197. Elérhető: <http://theolszemle.meot.hu/dokumentumok/lapszamok/1933-1934.pdf>
- Vergote, Antoine (2001): *Valláslélektan* (ford. Zay Balázs). Semmelweis Egyetem TF – Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány – HÍD Alapítvány, Budapest
- Vető Lajos (1966): *Tapasztalati valláslélektan*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest
- Waardenburg, Jacques (2017): *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*. De Gruyter. Elérhető: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1466816>

Wiedermann Károly (1911): *A vallás lélektana*. Szent István Társulat, Budapest
Wright, William K. (1919): Religion, the Psychology of. In: Rines, G. E. (szerk.):
The Encyclopedia Americana. The Encyclopedia Americana Corporation,
New York. 23. kötet, 348–350. Elérhető: <https://hdl.handle.net/2027/hvd.hn52nv>.

Függelék

Áttekintő, időrendi irodalomjegyzék az 1910–1945 közötti
magyar valláslélektani művekről.⁴⁵

1. Rott Nándor (1901): „Vallásos érzelem.” *Magyar Sion*, **Új sor. 15.** 401–420.
Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarSion_1901/
2. Rott Nándor (1901): Érzelem-e a vallás és hit? *Magyar Sion*, **Új sor. 15.** 881–899.
Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarSion_1901/
3. Bartók György (1910): Valláspsychologia. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, **3.** 8. sz. 653–671. Elérhető:
http://mtda.hu/ADATTAR/cikktar/b_cikk/bartok_gyorgy_vallaspsychologia.pdf
4. Hanauer A. István (1910): Egy fejezet a kegyelmi élet lélektanából. *Religio*, **69.** 27. sz. 424–425. és 28. sz. 438–441.
Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1910/
5. Bartók György (1911): A valláspsychológia főbb törvényei. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, **4.** 9. sz. 705–720. Elérhető:
http://mtda.hu/ADATTAR/cikktar/b_cikk/bartok_gyorgy_a_vallaspsychologia_fobb_torvenyei.pdf
6. Péterfi Lajos (1911): A vallásos érzelem lélektani megvilágítása. *Keresztény Magvető*, **46.** 3. sz. 129–140.
Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KeresztenyMagveto_1911/

45 A lista összeállításához fölhasználtam *A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája, 1901–1925 c.* összeállítás valláslélektani részét (M. Buday, 1929, 142–143.), valamint az Athenaeumban évente-kétevente Gáspár Ilona gyűjtésében közölt jegyzékeket a filozófiai irodalomtermésből („Athenaeum”, 1927–1944). Ez utóbbi eleinte szintén tematikus bontást alkalmazott, s ekkor a vallásfilozófia körében hozta a valláslélektani írásokat, jóllehet a pszichológiai irodalmat önállóan közölte. Nem vettem föl az irodalomjegyzékbe az autopsziával nem ellenőrzött nem egyértelmű címeket. A lista valószínűleg bővíthető még ezek köréből, továbbá nehezebben hozzáférhető írások földerítésével és átfogóbb művekkel, melyeknek egy-egy részlete foglalkozik valláslélektani kérdésekkel. Az online források mind elérhetőek voltak 2018. október 28-án.

7. Várnai Sándor (1911): Valláspszichológiai kérdések. *Protestáns Szemle*, **23.** 9. sz. 580–587. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1911/
8. Wiedermann Károly (1911): *A vallás lélektana*. Szent István Társulat, Budapest
9. Wiedermann Károly (1911): *A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból*. Buzárovits Gusztáv, Esztergom
10. Imre Lajos (1913): *A gyermek vallása. A katechetika módszertanának valláslélektani alapvetése*. Róth Antal, Hódmezővásárhely
11. Láncki Jenő (1913): A valláslélektan mai problémái. In: *Vallás és kapitalizmus*. Tevan, Békéscsaba. 38–64.
12. Szelényi Ödön (1913): *A misztika lényege és jelentősége*. Wigand, Pozsony. Elérhető: http://mtda.hu/books/szelenyi_odon_a_misztika_lenyege.pdf
13. Czákó Ambró (1914): A vallás pszichogenetikus vizsgálata. *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, 3–4. sz. 193–219. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_MagyarFilozofiaiTarsasagKozleme nyei_1914/
14. Makkai Sándor (1914): A vallás lélektana. *Protestáns Szemle*, **26.** 1. sz. 424–443. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1914/
15. Szimonidesz Lajos (1914): Valláslélektani életrajzkutatás. *Theológiai Szaklap*, **12.** 1. sz. 37–42. Elérhető: https://library.hungaricana.hu/hu/view/Theologiai-Szaklap_1914/
16. Czákó Ambró (1915): *A vallás lélektana*. Taizs József könyvnyomdája, Pécs
17. Prohászka Ottokár (1915): A valláspszichológiáról. *Religio*, **74.** 3. sz. 161–168. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1915/
18. Ravasz László (1915): Megjegyzések a vallás lélektanához. *Protestáns Szemle*, **27.** 1. sz. 6–30. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1915/
19. Wiedermann Károly (1915): A valláspszichológia mint új tudományág. *Religio*, **74.** 2. sz. 106–124. és 4. sz. 244–254. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1915/
20. Czákó Ambró (1916): *A katolikus papság lélektana. Valláspszichológiai tanulmány a magyar róm. kath. papságról*. Rényi Károly, Budapest. Elérhető: http://mtda.hu/books/czako_ambro_a_katolikus_papsag_lelektana.pdf
21. Gálfy László (1916): A valláspszichológia jövője. *Magyar Kultúra*, **4.** 6.sz. 248–257. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarKultura_1916/
22. Endreffy János (1917): *Vallásos színeképek: valláslélektani kutatások*. Wigand, Pozsony
23. Hetényi Gyula (1917): *A hit lélektana*. Érseki Líceumi Könyvnyomda, Eger
24. Hetényi Gyula (1917): A tudatalatti lélektana és a valláslélektan. *Religio*, **76.** 3. sz. 175–192. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1917/
25. Gálfy László (1918): A megtérések pszichológiája, I-II. *Magyar Kultúra*, **6.** 21–22. sz. 375–380. és **7.** 1–2. sz. 22–27.

- Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarKultura_1918/
26. Marót Károly (1919): A vallás egyénlélektani gyökerei, I-II. *Athenaeum*, **5.** 2. sz. 77–85. és 3–4. sz. 128–138.
Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1919/

* * *

27. Hetényi Gyula (1923): A vallásos tapasztalat gondolatelemei [1]. *Religio*, **82.** 3. sz. 165–176. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1923/
28. Makkai Sándor (1923): *A vallás lényege és értéke: vallásfilozófiai előadások.* Füssy Nyomda, Torda. Elérhető: <http://mek.oszk.hu/11200/11298/>
29. Szelényi Ödön (1923): A vallásos élmény a parapszichológia világitásában. *Athenaeum*, **Új folyam 9.** 47–62.
Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1923/
30. Töttössy Miklós (1923): A valláslélektan méltatása. *Religio*, **82.** 1. sz. 42–55.
Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1923/
31. Hetényi Gyula (1924): A vallásos tapasztalat gondolatelemei [2]. *Religio*, **83.** 1. sz. 8–14. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1924/
32. Hetényi Gyula (1925): A vallásos tapasztalat gondolatelemei [3]. *Religio*, **84.** 1. sz. 13–23. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1925/
33. Kühár Flóris (1926): *Bevezetés a vallás lélektanába.* Szent István-Társulat, Budapest. Elérhető: http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_%20Bevezetes_a_vallas_lelektanaba_facsimile.pdf
34. Kühár Flóris (1927): A valláslélektan mai problémái. *Athenaeum*, **13.** 5–6. sz. 237–246. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1927/
35. Vasady Béla (1927): A valláspszichológia fejlődésének története. *Theologiai szemle*, **3.** 63–160., 194–232.
Elérhető: <http://theolszemle.meot.hu/dokumentumok/lapszamok/1927.pdf>
36. Kühár Flóris (1928): A misztikus természetszemlélet alapjai, 1-2. *Katolikus Szemle*, **42.** 1. sz. 3–13. és 2. sz. 70–81. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusSzemle_1928/
37. Kühár Flóris (1929): A vallásos lélek típusai. *Magyar Pszichológiai Szemle*, **2.** 1–2. sz. 83–103. Elérhető:
https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_MagyarPszichologiaiSzemle_02/
38. Vasady Béla (1929): *Girgensohn Károly élete és munkássága.* Városi Ny., Debrecen
39. Vasady Béla (1930): *A hit és hitetlenség pszichológiája és dogmatikája.* Református Főiskola, Sárospatak
40. Illyés Endre (1931): *A magyar református földmivelő nép lelki élete, különös tekintettel vallásos világára.* Hírlapkiadó és Nyomdavidállalat, Szeged
41. Szabó Zoltán (1932): *Az ifjúkor lélektana és az ifjúság lelkigondozása.* Városi Nyomda, Debrecen

42. Vidor Pál (1932): Otto valláspszichológiája. *Magyar Zsidó Szemle*, **49**, 5–7. sz. 190–197. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarZsidoSzemle_1932
43. Tankó Béla (1933): A csodahit lélektanához. *Magyar Pszichologiai Szemle*, **6**, 3–4. sz. 3–31. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_MagyarPszichologiaiSzemle_06/
44. Vasady Béla (1933): A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői – A. Az általános vallástudomány. *Theologiai szemle*, **9**, 190–197. Elérhető: <http://theolszemle.meot.hu/dokumentumok/lapszamok/1933-1934.pdf>
45. Muzsnai László (1935): *Lelki problémák: a bűn tana és a vallás lélektana*. Szerző, Mezőtúr
46. Viszkok [Vető] Lajos (1935): *A hit által való megigazulás elve egyszerű evangélikus hívek lelki világában: kísérleti valláslélektani tanulmány*. Szerző, Szolnok
47. Illyés Endre (1936): *A magyar református földművelő ifjúság lelkigondozásának története*. Városi Nyomda, Debrecen
48. Kerényi Károly (1936): Valláslélektan és antik vallás. *Athenaeum*, **22**, 3–6. sz. 139–152. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1936/
49. Noszlopi László (1937): *A világnézetek lélektana*. Szent István-Társulat, Budapest
50. Fikker János (1939): Egy valláslélektani probléma. *Keresztény Magvető*, **71**, 4–5. sz. 208–216. és 6. sz. 252–257. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KeresztenyMagveto_1939/
51. Vasady Béla (1939): A gyógyíthatatlanul vallásos ember – valláslélektani tanulmány. In: Baránszky-Jób László (szerk.): *Mitrovics-emlékkönyv*. Csáthy, Budapest. 70–93. (Megjelent önállóan: Nemzeti Lapkiadó Ny., Debrecen, 1939)
52. Nagy Mária Ilona (1940): Adatok a gyermek vallásos beállítottságához. In: Harkai Schiller Pál (szerk.): *Lélektani tanulmányok*. Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, Budapest. 4. kötet, 62–72. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_LelektaniTanulmanyok_1940/
53. Téchy Olivér (1940): A meditáció a buddhizmusban. *Athenaeum*, **26**, 2–3. sz. 117–137. Elérhető: https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1940/
54. Kerényi Károly (1942): A valláslélektan általános emberi alapjáról: eredet és alapítás a mitológiában. In: Harkai Schiller Pál (szerk.): *A lelki élet vizsgálatának eredményei*. Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, Budapest. 320–348. Elérhető: http://www.mtda.hu/books/schiller_pal_a_lelki_elet.pdf
55. Kohn Béla (1942): *A bibliai misztika lélektani és filozófiai vonatkozásai*. Budapest

2. melléklet
Eredetije megtalálható Kúhár Flóris hagyatékában Pannonhalmán:
Kúhár Flóris okmányai, BK 671/I.1.

Kiadói szerződés,

mely egyrészeről Dr.Kúhár Flóris úr mint szerző, másrészeről a Szent István Társulat mint kiadó között a mai napon az alábbi feltételek mellett kötöttetett.

I. Dr.Kúhár Flóris úr kijelenti, hogy BEVEZETÉS A VALLÁS LÉLEKTANÁBA című művét a kiadás kizárólagos jogával a Szent István Társulatnak engedi át.

II. A Szent István Társulat a művet kiadás céljából átveszi és 1500 példányban megjelenő kiadás után a szerzőnek nyomtatott ivenként 500,000.- /ötszázezer/ koronát fizeti irói tiszteletdíjúl a szerződés aláírása után és a műből 25 /huszonöt/ szerzői tiszteletpéldányt ad.

III. Ujabb kiadás rendezése a kiadó joga, ugya, de nem kötelessége.

IV. Netáni per esetére alávetik magukat szerződő felek a budapesti közp. kir. Járásbíróságnak és a somaás eljárásnak.

Budapest, 1925. szeptember 17.

Mint kiadó:
STEPHANEUM NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ
A SZENT-ISTVÁN-TÁRSULAT
BUDAPESTI ÜZEMELTETÉSENEK ELNÖKE

Dr. Mikalóczy István

Tanúk:
Stancsics Antal

Herceg Károly

Mint szerző:

Kúhár Flóris
főisk. tanár

Lettem:
Rényi József

Utószó

A 19. század második és a 20. század első fele a modern társadalomtudományok kialakulásának korszaka. Jellemző volt erre az időszakra, hogy a modernkori társadalomtudományok képviselői a legalapvetőbb szociokulturális elméletek megalkotásakor illetve kifejtésekor általánosságban a vallás, mint társadalomszervező és orientáló rendszer jelenségének problematikája mentén gondolkodtak és kutattak. Ennek okát a modernitás által okozott identitásvesztésben érdemes keresni. A technológiai fejlődéssel járó gazdasági változások a mezőgazdaságban munkaerő-felesleget eredményeztek, míg a kialakuló ipari tömegtermelés óriási munkaerőigényt teremtett. Ennek folyományaként rengetegen özönlöttek a falvakból az ipari központokat képező városokba. Ezzel ezek az emberek kiszakadtak az addigi megszokott tradicionális közegükből, a hagyományok egyre inkább háttérbe szorultak, ezzel együtt beindult az atomizálódás a nagyvárosokban és új társadalmi osztályok alakultak ki. A hagyományok térszerzése és az új társadalmi rétegek kialakulása közti vákuumban egyfajta identitásvesztett állapot jelent meg széles tömegek körében, és megkérdőjeleződtek az addigi magától-értetődőségek. Ennek következtében az orientáció, az identitás, illetve az eredet kérdése került az érdeklődés középpontjába, amely a tudományos élet képviselőit is egyre inkább foglalkoztatta. Így a 19-20. század fordulójának szellemi életét, bölcsészeti- és társadalomtudományi diskurzusát nagyfokú pezsgés jellemezte. Új módszerek és megközelítések mentén vizsgálták az embert és a társadalmat, amelyek begyűrűzték a vallásról való gondolkodásba is. Ezek a „profán” megközelítések természetesen az egyes egyházakat és felekezeteket is kihívás elé állították és valamilyen válaszreakcióra készítették azok képviselőit, amelyek a teljes elutasítástól az érdemi szintézisszerű törekvésekig terjedtek. Nagyon leegyszerűsítve ez az a kontextus, amelyben megszületett a kísérleti pszichológia, és amely a hazai valláslélektan kezdeteit is jellemzi.

Schindler Mátyás és Várnai-Vígh Adrienn a magyarországi valláslélektan 1945-öt megelőző, annak kezdeteit jelentő időszakát veszik górcső alá egy-egy meghatározó szerző, Wiedermann Károly és Kühár Flóris munkásságán keresztül. Mindkét dolgozat hermeneutikai megközelítéssel vizsgálja a két szerző valláslélektani tematikájú fő művét. Az egyéni életutak és a munkásság ismertetésén túl a két tanulmány nagyfokú alaposággal mutatja be a korabeli hazai valláslélektani diskurzust, ezzel együtt pedig rendkívül gazdag bibliográfiát tár az Olvasó elé. Mivel a magyarországi valláspszichológia 1945 előtti történetét feldolgozó szakirodalmi bázis meglehetősen csekély, így Schindler Mátyás és Várnai-Vígh Adrienn munkái az alapos forráskutatás és rendszerezés révén rendkívül értékes adalékkal szolgálnak a hazai tudománytörténet számára. Mindazonáltal a jelen kötet nem csak a szűkebb szakmai, hanem a vallástudomány iránt érdeklődő szélesebb közönség figyelmére is számot tarthat, ugyanis mindkét tanulmány a hazai kontextualizálás mellett egy

általános ismertetést is nyújt a valláslélektan mint új tudományterület kialakulásáról.

Végezetül, ezúton is szeretnék köszönetet mondani Máté-Tóth Andrásnak és Szilárdi Rékának a szakmai támogatásért, valamint a szerzőknek, Schindler Mátyásnak és Várnai-Vígh Adrienn-nek, akit külön köszönet illet a szöveg gondozásában nyújtott nélkülözhetetlen munkájáért.

Tóth Péter

TARTALOM

Szilárdi Réka: Tudománytörténet, tudományelmélet és kortárs valláspszichológia.	5
--	----------

Schindler Mátyás

A VALLÁSLÉLEKTAN KEZDETEI MAGYARORSZÁGON

Wiedermann Károly

Előszó	13
Élettörténeti kontextus	16
A kutatást motiváló kérdések	16
Hipotézis	17
Módszertani szempontok	18
Metafizika versus lélektan	19
Valláslélektan	21
1. A valláslélektan első szakasza	22
2. A valláslélektan második szakasza	23
3. A valláslélektan harmadik szakasza	24
Ernst Mach, Wilhelm Wundt, William James	24
<i>Ernst Mach (1838–1916) ismeretelmélete.</i>	24
<i>Wilhelm Wundt (1832–1920).</i>	25
<i>William James (1842–1910).</i>	26
<i>Sigmund Freud (1856–1939).</i>	26
A lélektan kezdetei Magyarországon.	30
Ranschburg Pál lélektan-története.	30
Valláslélektan-történeti kutatások Magyarországon	36
Wiedermann Károly	38
Élete.	38
Bécs, mint életkeret és szellemtörténeti miliő.	41
Pázmáneum: elitképző.	42
Modernista és antimodernista tendenciák a katolikus egyházban.	46
Wiedermann Károly: A vallás lélektana	48
I. A vallás meghatározása	49
II. A lelki tehetségek szerepe a vallásban	52
III. Érzelemvallás	56
IV. Vallásos tapasztalat, vallásos átélés.	58
V. Másodlagos vallási ítéletek.	61

VI. A vallás és a tudatalatti	65
Konklúzió.	69
Irodalomjegyzék	72

Várnai-Vígh Adrienn E.

KÜHÁR FLÓRIS (1893–1943)
A MAGYARORSZÁGI VALLÁSLELEKTAN
TÖRTÉNETÉBEN

– részlet a magyarországi valláslelektan
1945 előtti történetéből

I. A kutatás meghatározása és módszertani áttekintése	79
II. A valláslelektan önállósodása és kibontakozása	82
1. A valláslelektan nemzetközi helyzete	82
2. A magyarországi valláslelektan történetéből, 1910–1945.	97
III. Kühár Flóris és a valláslelektan	104
1. Kühár Flóris rövid életrajza.	104
2. Valláslelektani gondolatrendszere	106
a) Fogalmi keretek.	107
b) Műveinek bemutatása, elemzése	113
<i>A valláslelektan tárgyköre</i>	114
<i>A valláslelektan módszere</i>	116
<i>A normális vallásos élmény.</i>	118
<i>A vallásosság fejlett formái.</i>	121
<i>Egyéni és egyetemes vallásfejlődés.</i>	124
<i>Rendellenes vallásos élmények</i>	127
<i>Vallási típusok</i>	128
3. Korabeli diskurzus és hatástörténet.	129
Összegzés	135
Irodalomjegyzék	136
Függelék.	142
Tóth Péter: Utószó	149

AZ INNOVÁCIÓS ÉS TECHNOLÓGIAI MINISZTERIUM
ÚNKP-19-3-SZTE-307 KÓDSZÁMÚ ÚJ NEMZETI KIVÁLÓSÁG
PROGRAMJÁNAK SZAKMAI TÁMOGATÁSÁVAL KÉSZÜLT

Vallás a társadalomban sorozat

Sorozatszerkesztő:

Dr. Dr. Máté-Tóth András

8. kötet

Tóth Péter (szerk.):

A magyar valláslélektan kezdetei

ISBN 978-963-306-742-0

ISSN 1788-9162

Kiadja a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke
Szeged (2020)

TARTALOM

Szilárdi Réka: Tudománytörténet, tudományelmélet és kortárs valláspszichológia.	5
--	----------

Schindler Mátyás

A VALLÁSLÉLEKTAN KEZDETEI MAGYARORSZÁGON

Wiedermann Károly

Előszó	13
Élettörténeti kontextus	16
A kutatást motiváló kérdések	16
Hipotézis	17
Módszertani szempontok.	18
Metafizika versus lélektan	19
Valláslélektan	21
Ernst Mach, Wilhelm Wundt, William James	24
A lélektan kezdetei Magyarországon.	30
Wiedermann Károly	38
Wiedermann Károly: A vallás lélektana.	48
I. A vallás meghatározása	49
II. A lelki tehetségek szerepe a vallásban	52
III. Érzelemvallás	56
IV. Vallásos tapasztalat, vallásos átélés.	58
V. Másodlagos vallási ítéletek.	61
VI. A vallás és a tudatalatti	65
Konklúzió.	69
Irodalomjegyzék	72

Várnai-Vigh Adrienn E.

**KÜHÁR FLÓRIS (1893–1943)
A MAGYARORSZÁGI VALLÁSLÉLEKTAN
TÖRTÉNETÉBEN**

– részlet a magyarországi valláslélektan
1945 előtti történetéből

I. A kutatás meghatározása és módszertani áttekintése	79
II. A valláslélektan önállósodása és kibontakozása	82
1. A valláslélektan nemzetközi helyzete	82
2. A magyarországi valláslélektan történetéből, 1910–1945.....	97
III. Kühár Flóris és a valláslélektan	104
1. Kühár Flóris rövid életrajza.	104
2. Valláslélektani gondolatrendszere.....	106
3. Korabeli diskurzus és hatástörténet.	129
Összegzés	135
Irodalomjegyzék	136
Függelék	142
Tóth Péter: Utószó	149

Researching

Religion