

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.).<sup>1</sup>

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.

---

<sup>1</sup> „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 szükségéi 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.<sup>2</sup> 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 válaszdának 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 nehezede (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 szükségzerű gyötrődéseit, 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 'újraateremti' 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 gondolkodás. *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*”.<sup>3</sup> (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. Értelemmel 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*.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup>

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 biztonságának 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 ösztösvissza 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.<sup>6</sup> 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 nagyapjai-apai ház pietizmusa volt.<sup>7</sup>

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 kérdésfeltevésői 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 hasonlattal 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-

<sup>6</sup> James még kölesön is adta/adhatta a katedrát, ha neki éppen utazni vágyott kedve.

<sup>7</sup> James nagyapjai-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 álnaiivitással, 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 pozitivistá filozófia is szilárd bizonyosságot keresve, de ugyanakkor egy szubjektivistá 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.<sup>8</sup> 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.

<sup>8</sup> A nyelvnél a képzeteket, a szokásoknál az akaratot tételezi.

## William James (1842–1910)

James alapvetően a *Varieties of Religious Experiences* (James, 1902)<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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*

<sup>9</sup> Magyarul: A vallási élmény sokfélesége.

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



„*Gradivá*”-jában, 1908-ban *A gyermekek szexuális elméleteiről* stb.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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 írásában is kitarított korai diagnózisánál, miszerint a vallás kényszerneurózis.<sup>14</sup> 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 egészítsük ki. Megfelelni látszik ez annak a korszaknak, 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 kivetítése, 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 Pál<sup>15</sup> lélektan-története<sup>16</sup>

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 fanyalogni, 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 pozitivisták 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 idegyógyász, 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 előtrő 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 ismételtlen 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.<sup>17</sup> *Lechner Károllyal* kapcsolatosan említi orvosi, pszichofizikai jellegű hallucináció kutatásait. *Moravcsik* érzékcsalódásokkal 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 egyénekben* 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 szuggesztión 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 spiritizta 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 abnormitásai* 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 mnemotermel 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 szakdolgozatomból 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 észrebevétel 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* tárgykörében 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 tanulmányt 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 dolgozatomb 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.<sup>18</sup> 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.).

<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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,<sup>20</sup> 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 Ricoeur 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-zombati 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 becsületes<sup>21</sup> 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, respektható 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.<sup>22</sup> 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 tanulásban<sup>23</sup> 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 „*hívány 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 punktának<sup>24</sup> 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 vitatkozást is tartalmazott.<sup>25</sup> Harmadévben teológiai erkölcsant, molinista ala-

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

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

pú dogmatikát (*de gratia et sacramentis*),<sup>26</sup> egyháztörténelmet és patrisztikus teológiát hallgattak. Negyed évben pasztorális teológiát (lelkipásztorkodástant), egyházjogot, jogtörténetet, pedagógiát és keresztény művészetet hallgattak. Kifejezett lélektani témájú előadásaik nem voltak, és bölceletet 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 bölcséleti vonatkozásokat. Szemináriumi könyvtárunk Czapik visszaemlékezései szerint „nem volt megfelelő” (Beke, 2011, 259.).<sup>27</sup> 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 folyamánként 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 atya (...) 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.<sup>28</sup> 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 *Szentírásutató 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.<sup>29</sup> 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*,<sup>30</sup> egy évvel Wiedermann valláslélektanának megjelenése előtt, „pedig megkövetelte a lelkészektől, 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 mélység-  
ével 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 tárgyakkal 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  
érzésben 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 Wiedermann t 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,<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> Persze Schleiermacher apológiája nem a klasszikus egyházi apológia, hanem éppen modernista, és így azt ez esztergomi fiatal dogmatikatanár 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 Lessing<sup>33</sup> 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 egyoldalúlag 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.).<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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 ítéllete 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.). Érvétele szerint vannak természetes eszközeink vágyaink esetleges kielégítésére, de ezek az eszközök csak részle-

ges boldogságot adhatnak. Sem a Stuart Mill,<sup>37</sup> sem Guyau<sup>38</sup> 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 világméretű 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 tárgyhoz 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.) „Másképp 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 indukcióna, 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,<sup>39</sup> 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 megcsonkítása 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 Lipsiussal<sup>40</sup> 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 Herderrel<sup>41</sup> 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,<sup>42</sup> Wiedermann tagadta, hogy a pusztán 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 érzelmvallással szemben arról ír, hogy ha látszólag érzelmek 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 tanulásnak 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 érzelmek” (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. Szimbolizmusnak<sup>43</sup> 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.).<sup>44</sup>

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 elbírálnunk”<sup>45</sup> (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 bölcséletileg – 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 játékeit, 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. érzelmvallást 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 kapcsán<sup>46</sup> 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 Flournoy<sup>47</sup> 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.) tesz, 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,<sup>48</sup> 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 éppen *természetfölötti tárgyai* – a hitigazságokat érti alattuk – teszik szabatosan meghatározott, *fajlilag jellegzetes*, ’sajátos vallási érzelemmé, jelenséggé. Ha a szabatos tárgyakat eltávolítjuk belőle, megmaradnak az indulatok, a céltalan nekihevülések (...) a valáson 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 fejezetcím-ben 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 művében<sup>49</sup> a tudattalan lelki jelenségek létét posztulálta. Eduard von Hartmann, egy másik filozófus pedig könyvet írt *A tudattalan pszichológiájáról*.<sup>50</sup> 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 művének<sup>51</sup> 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 Helmholtzon át Wundtig.<sup>52</sup> 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.).<sup>53</sup> 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. Jastrow<sup>54</sup> 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 itéli 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-tanulmányozásokból 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*<sup>55</sup> 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.)