

VÁRNAI-VÍGH ADRIENN E.

**Kühár Flóris (1893–1943)**  
**a magyarországi valláslélektan történetében**

– részlet a magyarországi valláslélektan  
1945 előtti történetéből



## I. A kutatás meghatározása és módszertani áttekintése

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

## II. A valláslélektan önállósodása és kibontakozása

### 1. A valláslélektan nemzetközi helyzete

Kühár Flóris munkássága a két világháború közötti időszakra esik, amikor már két-három évtizede művelik a valláslélektan mezejét. Így (el)várható, hogy alapvető ismeretek a tudományágról lexikonok, enciklopédiák szócikkeiben is megjelennek. Ezért ebből az időszakból néhány könnyen – könyvtárban vagy digitálisan – hozzáférhető amerikai és német lexikont kerestem, amelyekben található „valláslélektan” szócikk. Ez azonban egyáltalán nem bizonyult egyszerű vállalkozásnak; végül a *The Encyclopedia Americana* 1919-es<sup>3</sup> és a *Der Große Brockhaus* 1933-as kiadása<sup>4</sup> megfelelőknek látszott. Mindkettő meghatározza a valláslélektan mibenlétét, feladatait, irányait, s emellett rövid történeti áttekintést is ad. Itt ez utóbbit veszem szemügyre.

---

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

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

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

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

---

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

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

A valláslélektan nemzetközi történetének a szócikkekben vázolt rövid áttekintését Vasady Bélának<sup>7</sup> a valláspszichológia fejlődésének történetéről írt (1927) doktori disszertációja nyomán bővitem ki. Írását református oldalról többen is méltatták, s kritikát és előremutató javaslatokat is megfogalmaztak. Sőt, hírt adtak várható külföldi megjelenéséről is, amint ezt az *Archiv für Religionspsychologie* is öröndetesnek tartja: „Diese ungarische Arbeit stellt eine erste zuverlässige und umfassende Geschichte der modernen (amerikanischen, französischen und deutschen) Religionspsychologie dar. Es ist sehr zu begrüßen, daß dieses Werk nächstens in deutscher Sprache erscheinen soll.” („[Erscheinungen]”, 1929)<sup>8</sup>

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**„A valláspszichológia öncélú, empirikus tudomány, melynek feladata a vallásos tüneményeknek és általában véve a vallásnak, mint tapasztalati ténynek, adottságnak, a valláspszichológia sajátos céljainak legmegfelelőbb lélektani módszerek segítségével való vizsgálata.”** (Vasady, 1927, 229., szerzői kiemelés) E feladat megoldásához több módszer együttes használatára van szükség, ehhez ismerteti a valláspszichológia problémaköreit (normális vallás lélektana, differenciális valláslélektan, a vallás szociálpszichológiája, genetikus valláspszichológia, a vallás pathopszichológiája, alkalmazott valláslélektan) és mindegyikhez a sajátos módszert. Álláspontja szerint a valláspszichológusnak vallásosnak kell lennie, de legalábbis voltak vallásos élményei; rendelkeznie kell az „analitikus utánélés” (Österreich), „szellemtudományi megértés” (Spranger), „intuitív beleélés” (Girgensohn) képességével, mert ellenkező esetben csak a vallásos lélek mechanizmusát képes föltárni, azonban a sajátos vallási mozzanatokot megragadni nem.

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

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

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

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

## 2. A magyarországi valláslélektan történetéből, 1910–1945

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

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

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

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

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

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



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

Még mindig bölcséleti megvilágításban tárja elénk a valláslélektani kérdéseket Makkai Sándor (1890–1951) református püspök és teológiai tanár, aki tanulmánya elején kijelenti, hogy „a vallás lélektanának kétségtelenül legfontosabb, mert alapvető kérdése a vallás keletkezésének titka. [...] e kérdés megfejtésétől függ minden további vallásos kérdés felderítése. [...] megpróbálta a kérdés megoldását a filozófia összes spekulatív formája, azután a természettudomány, majd a szociológia, a néplelektan és legújában az úgynevezett pragmatista empirikus lélektan.” (Makkai, 1914, 424–425.) Szemügyre veszi mindegyik próbálkozást, de mindegyiket alkalmatlannak látja a megoldásra. Itt csak arra térek ki, hogy miben látja az empirikus lélektan válaszát: „a vallás másodlagos, származékjelensége a lelkiéletnek s így súlypontja más, realitásban fizikaibb jelenségekre esik, maga pedig átvitt, ál-jelentésű, szinte szimbolikus függvény. Nyilvánvaló ez már abból, hogy szerintünk a lelki élet súlypontja a tudatalatti világba esik. [...] A modern empirikus lélektani munkásság érdeme igazán abban a nagyon érdekes és tanulságos tapasztalati anyagban rejlik, melyet a kutatók összehordtak és részleteikben munkáik bővelkednek találó és igaz megfigyelésekben.” (Uo. 430–431.) Két hibát ró föl a szemügyre vett lélektani megoldásoknak: 1. az ember materialisztikus szemlélete, melyben a lelki jelenségek nem valóságosak; 2. az empirizmus helytelen értelmezése – a tapasztalás ugyanis nem független realitás, hanem meghatározója az alanyiság, a tapasztalat tárgya nem reálisabb, mint a tapasztaló Én. A jó megoldást az ismeretelméleti lélektanban látja, melyet Böhm Károly<sup>13</sup> alkotott meg. „Böhm-nél a lélektan az *ember egységes lényéről* szóló és azt magyarázó tudomány. [...] a legközvetlenebb valóság épp azért testi és lelki életünk jelenségeit egyaránt ismerő öntudatunk vagy Énünk, maga: tehát – és ez a fő és az új – az emberi élet minden jelenségét s így a vallást is sehonnan kívülről megérteni és megmagyarázni nem lehet, csakis az azt megélő emberi Én legbelsőbb természetéből és szerkezetéből. A

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

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

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

1. *Általános rész*

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

2. *Különös rész*

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

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

---

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



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

Czakó könyvét Makkai Sándor ismerteti a Protestáns Szemle hasábjain, amely nyomán rövid párbeszéd alakult ki közöttük. Makkai így ír és értékeli: „Katolikus papi szerző műve ez a könyv és »elsősorban a katolikus vallás lélektani jelentőségével foglalkozik«. Hogy a tudomány terén helyes-e és jogosult-e eféle korlátokat állítani fel, mégha az egyedül idvezítő hitről van is szó, azt most ne feszegezzük. A szerző nem tankönyvet, nem történeti összefoglalást akar itt adni, »hanem önállóan koncipiált szisztematikus vallás lélektani munkát«. [...] fejtegetései széleskörű irodalom felhasználásán alapulnak s az irodalomban természetesen és kénytelenül ott szerepelnek a protestáns tudósok művei is [...] Dicséretére legyen mondva a szerző tudományos álláspontjának, több helyt nem habozik e tudósok kutatásainak eredményét elfogadni és arra tovább építeni; [...] Általános megállapításában szűkkörűnek tartjuk a vallás lélektana számára tárgyként megjelölt »vallásos tudatot«; nem értjük, hogy szerző milyen értelemben állítja az empirikus lélektanról azt, hogy az a filozófia alapja (5. lap), holott az empirikus lélektanból filozófiát faragni csak a természettudósok merészsége kísérheti meg, mikor annak egyedüli lehetséges alapja az ismeretelmélet. Egyébként igen helyes distinkciót tesz a vallás lélektana, mint a vallás individuális és kollektív, de mindig szubjektív jelenségeinek vizsgálata és a vallásfilozófia, mint az egyetemes emberi élmény ezen felépülő magyarázata között. Helyesen állapítja meg az előbbinek ontológiai, existenciális, kauzális jellegét az utóbbinak értékelő természetével szemben. (5.) Kár, hogy nem ismeri Böhm Károly kutatásait, melyek hatalmas segítségére lettek volna az innen eredő konzekvenciák elmaradt levonásában. [...] Ha a szerző a lélektan empirikus formájával szakított volna és megragadta volna az ismeretelméleti lélektan nyújtotta segítőkezet, mely az öntudat fényéből kiindulva, az emberi öntét<sup>15</sup> szerkezetében mutatja meg a vallás keletkezésének s lényegének igazi jegyeit és törvényeit, egyetemes emberi kényszerűséggel s ha ezáltal meggyőződött volna arról, hogy a vallás igenis fejlődő élmény, melynek sem egyik, sem másik, még ha leghűbb történeti formája sem a teljessége, akkor könyve tartalmi eredményeket mutatott volna fel és nem formai megállapításokban merült volna ki. Könyve így is sok érdekes vonását adja a vallásos élmény igaz képének, de hiányzik az egész életető és magyarázó erő, mely e vonásokat az örök jelentés egységébe fűzné. Mindenütt meg kell állania annak kimutatásánál, hogy a vallás értelmi, érzelmi és akarati világunkban egyformán nyilvánkozik. Végre meg kell említenünk azt, hogy [...] azzal vádolja meg a protestáns teológiát, hogy »hajlik a nem a logika szabályai szerint történő u. n. megismeréshez«, mellyel szemben »a katolikus teológiai tudomány

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

### III. Kühár Flóris és a valláslélektan

#### 1. Kühár Flóris rövid életrajza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[...]

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

## 2. Valláslélektani gondolatrendszere

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

E sorozatban tehát az alábbi művei jelentek meg:

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

Szorosabban a valláslélektan témájába tartozó írásai egyikét a nemzetközi részben már ismertettem (*A valláslélektan mai problémáiról*, 1927). Ide tartozik a Magyar Pszichológiai Társaságban tartott székfoglalója (*A vallásos lélek típusai*, 1929), mely először önálló tanulmányként jelent meg, ám azután beillesztette *A vallásbölcselet főkérdései* c. munkájába (1930), annak harmadik fejezeteként (35–64.). Ide sorolhatjuk a misztika egy részletkérdésével foglalkozó székfoglalóját is a Szent István Akadémiában (*A misztikus természetszemlélet alapjai*, 1928).<sup>17</sup> Legalapvetőbb azonban valláslélektani monográfiája (1926), és az ehhez kiindulásként használt kézírata, mely a győri szabadegyetemen<sup>18</sup> tartott valláslélektani előadásait tartalmazza (Kühár, 1924).

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

#### a) Fogalmi keretek

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

---

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

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



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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21 1Jn 3, 24 és 4, 15–16; Gal 2, 20

## b) Műveinek bemutatása, elemzése<sup>22</sup>

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

### Előadások

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

### Könyv

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

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

<sup>22</sup> A csak évszámmal-oldalszámmal jelzett hivatkozások Kűhár Flóris megfelelő műveit jelentik.

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

# Előfizetési felhívás a Szent István könyvek új sorozatára.

## Közönség részére:

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

**Előfizetési kedvezmény.** (Amennyiben a rendelők a pénzt **1925 október 15-ig** előre beküldik:

a teljes sorozat 70 × 7000 **490.000** korona helyett 350.000 koronáért

egyes számok rendelésénél pedig

a 6— korona alapárát (6 × 7000) **42.000** korona helyett **33.600** koronáért

a 8— korona alapárát (8 × 7000) **56.000** korona helyett **45.000** koronáért kapják.

*Corvina, 1925. szeptember 27.*

## *A valláslélektan tárgyköre*

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

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

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

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

Amint már láttuk, a valláslélektan kezdeti szakaszában szükség volt tudományterületének elhatárolására, elsősorban a vallásbölcselettől és a teológiától, s integrálására a lélektan keretébe. Ezt megteszi Kühr is, s ezáltal folytatja a diskurzust, melyből Czakót és Hetényit idézem. „*A vallás lélektana a vallásos tudat jelenségeivel foglalkozik.* Mint ilyen a lélektannak egy részét alkotja és pedig annyira, hogy nemcsak az általános, hanem a különböző szempontok szerint differenciált lélektannak is része; módszertana is a lélektan módszertanával egyezik.” (Czakó, 1915, 3.) Hetényi Gyula<sup>24</sup> egy valláslélektani részterületről, a hit lélektanáról írta doktori disszertációját, s ebben témáját ugyancsak a lélektan körébe helyezi, mely annak törvényei szerint tárgyalandó (vö. Hetényi, 1917a, 4.). Az integrálás kérdésében tehát egyetértenek, ám a tudományterületi elhatárolásban máshová teszik a hangsúlyokat. Czakó mindössze egy kijelentést tesz erről, s nem részletezi mibenlétét: „*A valláspszichológia empirikus tudomány és értékeléssel nem foglalkozik. A vallás értékelésének kérdései a filozófiai tudományok közül a vallásbölcselet keretébe tartoznak. A vallási jelenségek kritikai feldolgozását és értékelését valláspszichológia nem adhatja, mint tapasztalati tudomány a tapasztalatot nem értékelheti, számára irányadó normákat nem állíthat fel.*” (Czakó, 1915, 55.) Ezzel Hetényi is egyetért, de nem látja ilyen élesnek a tudományterületi határokat; a valláslélektan voltaképpen csak anyagot szolgáltat úgy a teológia, mint a vallásbölcselet számára. Főként ez utóbbitól nem választható el mereven, hiszen a valláspszichológus különbséget tesz igaz és hamis tudatjelenség között, s ezzel filozófiai eljárást visz tudományába. Ennél is jobban kitűnik a teológia magasabb rendűsége a valláslélektannal szemben, amikor a természetes és természetfölötti okokról ír: a valláspszichológusnak „*a tapasztalati tényeket a lélektan törvényei szerint kell bírálnia s csak akkor utalhat természetfeletti ható okokra, ha a lélektani magyarázatban hiány mutatkozik. Ha tehát valamely vallásos élmény a közönséges lélektan ismert törvényeiből maradék nélkül nem magyarázható, akkor a pszichológus átadja helyét a theologusnak. De a pszichológus nem theologizálhat. Nem tárgyalhatja azokat a magyarázatokat, melyeket a teológia nyújt. Szigorúan tapasztalati tudomány lévén, le kell mondania mindarról, mi a tapasztalatot, – legyen az akár külső, akár belső, – meghaladja. Nem tagadja a természetfelettséget, de nem is állítja.*” (Hetényi, 1917a, 5.)

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

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



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

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

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

### *A valláslélektan módszere*

Egy valláslélektani bevezető munkában a módszerről is szót kell ejteni. A győri szabadegyetemen tartott előadásában még szükségesnek látta kihangsúlyozni, hogy „a vallás-pszichológiának a feladata a *tudomány módszereivel* megközelíteni a vallásos ember lelki képét” (1924, 18., szerzői kiemelés), ám könyvében – miután körüljárta a valláslélektan tudomány-mivoltát – mindössze a konkrét tudományos módszer meghatározására van szükség. Ezt pedig az általános pszichológiában találjuk: az önmegfigyelés és mások megfigyelésének módszerét. Ebben megegyeznek a vélemények, Czakó<sup>25</sup> és Hetényi is ezt vallja.

---

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



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

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

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

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

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

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

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

### *A normális vallásos élmény*

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

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

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

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

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

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

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

lei: istenhit, Isten<sup>27</sup> jelenlétének és személyességének hite. Osztályozza az imádság fajtáit tartalom (magasztaló, kérő, hálaadó, engesztelő), forma (szabad, kötött), kifejezésmód (szóbeli, elmélkedő, kontemplatív) és résztvevők (egyén, közösség) szerint. Leírja az imádság struktúráját, a benne megjelenő függési viszonyt, a kísérő érzelmeket és gesztusokat.

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

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

A vallásos élmények közt negyedikként a *lelkiismeret*ről szól. A lelkiismeret azonban mint tudatjelenség, nem egyértelműen vallásos jelenség<sup>28</sup>: „Lelkiismeret, az a képességünk, melynél fogva saját cselekedeteink és egész erkölcsi mivoltunk fölött erkölcsi ítéletet mondunk.” (*Révai nagy lexikona*, 1915, 12. köt. 623.); „Tágabb értelemben véve jelenti a készséget az erkölcsi elvek és törvények felismerésében. Szorosabb értelemben jelenti eszünknek cselekedeteink erkölcsi értékére vonatkozó, esetről-esetre megnyilatkozó, közvetlen belátását és a kötelességre vonatkozó gyakorlati ítéletét.” (Bangha, 1932, 3. köt. 176.) Ezért Kühár Flóris is igyekszik több szempontból megvilágítani, hogy miért kell mégis a vallásos élmények közé is sorolnunk, majd a következőképpen foglalja össze: „A homo religiosus lelkiismerete tehát vallásos élmény. Erkölcsi tudatának értékítéleteit az Isten

27 Kühár Flóris írásmódja

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

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

### *A vallásosság fejlett formái*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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



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

### *Egyéni és egyetemes vallásfejlődés*

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

A gyermek- és ifjúkori vallásosság vizsgálatára használt módszereknek mindössze egyetlen oldalt szentel, s nem dolgozza ki túlságosan, holott ez a terület ugyanúgy az általános lélektanból veszi módszereit, mint az eddigiek, s ekkorra már magyarul is jelentek meg gyermeklélektani és gyermektanulmányozási munkák<sup>31</sup>. Kűhár szerint különösen a gyermekek vizsgálatánál látszik alkalmatlannak úgy az önmegfigyelés, mint a kérdőívezés vagy a kísérleti módszerek. Legtöbb eredmény várható a közvetlen megfigyeléstől, ahol a spontán vallásos megnyilatkozásokból leszűrhetünk jellemzőket, s ennek jó kiegészítői a rajzok, naplók, levelek. Külföldi szerzőkre támaszkodó leírásában három életkori szakaszt jellemez: kisgyermekkor, iskoláskor, serdülőkor.

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

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

---

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

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

Serdülőkorban a testi-lelki változások befolyásolják vallásosságukat is. Akiknél ez a befolyás nem okoz hitbeli válságot, azokat Newman<sup>32</sup> nyomán *egyszerszületetteknek* nevezi. Náluk zökkenőmentesen alakul át a gyermeki fantáziahit értelmi és akarati hitté, vallási-erkölcsi fejlődésük egyenes vonalú. Ez az ideális típus azonban ritka, gyakoribb a *kétszerszületettek* típusa, „akiknek vallásos kialakulását katasztrófális benső élmények keresztetik” (1926, 158.). A serdülőkor vallásosságát két fő jellemzőjén, a kételkedésen és az erős érzelmeken keresztül veszi szemügyre.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

### *Rendellenes vallásos élmények*

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

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

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

### *Vallási típusok*

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

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

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

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

Tipológiája eredeti kísérlet<sup>33</sup>, melyet így méltat Bognár Cecil: „Ez a fejezet különösen szerencsés tollal íródott. Az egyes típusok plasztikusan állanak előttünk. Szívesen vettük volna, ha ez a rész hosszabbra nyúlik azáltal, hogy még több, nagyon jellegzetes típust is felvesz a sorozatba.” (Bognár, 1930)

### 3. Korabeli diskurzus és hatástörténet

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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



Az irodalomjegyzékében felsorolt összes magyar művet nem tekintetem át, s itt hely sem volna ezek összefüggéseinek megállapítására. A korábbi katolikus valláslélektani monográfiákhoz való viszonyát így látja a Religio-ban<sup>35</sup> közölt ismertetés: „A bevezető részben szerző kiinduló pontja, a vallás általánossága, dr. Wiedermann Károly hatását mutatja, kinek «A vallás lélektana» c. munkája az ily irányú legelső kísérletek közé tartozik hazánkban. Szerzőnk munkájában több helyen ráismerni, hogy dr. Wiedermann művét alapos analízissel tanulmányozta át; mégsem olyfokú hatása, hogy a mű eredetiségének vagy önállóságának ártott volna. Nemcsak fogalommeghatározásai, hanem tárgyköre is sokkal szélesebb keretekben mozognak, mint előbbinél. Fogalommeghatározásai is nagy lépést jelentenek előbbihez képest s úgy véljük, hogy szerző ezzel nagyban hozzájárult azoknak teljes tisztázásához. A műben sok egészen újszerű kifejezést találhatunk. Szerző előszeretettel használ modern műkifejezéseket és a régi bölcsélet, de különösen skolasztikus filozófia műszavait gondosan kerüli. Talán azt a kritikát akarta elkerülni, melyet dr. Czako Ambrus «A vallás lélektana» c. művében a 23. lapon írt dr. Wiedermann Károly fentemlített művéről? De nemcsak a kifejezések, hanem a modern rendszerek ismeretében szerző olyan olvasottságot és jártasságot tanúsít, melyben az eddig írt magyar valláslélektani szerzőket messze fölülmúlja.” (Erdey, 1926, 160–161.) Arról, hogy mi volt Kühár Flóris véleménye „fentemlített” művekről, már szót ejtettem. E véleménye, valamint gondolkodása nagyfokú autonómiájának ismeretében nem értek egyet a recenzens által leírt hatásfokkal; számára csak annak volt hatásfoka, ami kellően tudományos és alátámasztott. Úgy gondolom, hogy Kühár Flóris – jóllehet ismerte és részleteikkel akár egyet is érthetett – nem a korábbi valláslélektani művekből kiindulva akart tovább építkezni, hanem autonóm valláslélektani összefoglalót és bevezetőt akart alkotni, s fel akarta mutatni értékét a katolikus közösség számára.

Érdekes lenne arról tudni, vajon hogyan fogadta könyvét Wiedermann és Czako, ám sajnos erről semmit sem találtam. Wiedermann Károlyról a Katolikus Lexikon<sup>36</sup> is igen keveset tud, föltárt irodalmi munkássága az 1910-es évekre esik, a húszas évektől pedig a trianoni határokon kívül működött. Czako Ambró a könyv megjelenésekor már nem katolikus és nem tartózkodik az országban. Ezek persze önmagukban nem indokolják, hogy nem alkot véleményt Kühár Flóris művéről, ám a nehéz élethelyzet, amiben van, érthetővé teszi.<sup>37</sup>

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

Elsőként éppen az evangélikus Szelényi Ödönét, aki kétségbe vonta a valláslélektan önállóságát, s több kritikát megfogalmazott Kűhár Flóris valláslélektani művéről (vö. Szelényi, 1925), ám végeredményben mégiscsak haszonnal forgathatónak ítélte azt protestáns szakemberek számára is. Olyannyira, hogy amikor Domján Eleknek *Az áldozati kultusz* c. doktori disszertációját<sup>39</sup> ismerteti és alaposan leértékeli, akkor a még forrásként fölhasználható művek között Kűhár Flórisét is figyelmébe ajánlja (Szelényi, 1928).

Kevésbé meglepő a katolikus hivatkozások számossága. Várkonyi Hildebrand<sup>40</sup> *A lélektan mai állásáról* írott tanulmányában szót ejt a Girgensohn-féle kísérleti valláslélektanról is. Az ehhez fűzött 17. lábjegyzetben rövid külföldi irodalomjegyzéket ad a témához, ám utolsó tételeként Kűhár valláslélektanát hozza, s ezzel zárja: „E két utóbbi mű, valamint Kűhár cikke [Athenaeum, 1927] az eddigi irodalomról jó tájékoztatást nyújt.” (Várkonyi, 1928, 53.)

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

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

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

Vanyó Tihamér<sup>41</sup> egyháztörténész a Magyar Katolikus Történetírók Munkaközösségének tagjaként<sup>42</sup> a Regnum évkönyvben<sup>43</sup> írt egy kitűnő, alapos össze-

---

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

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

41 1905–2005, bencés szerzetes. Századik születésnapján Molnár Antal méltatja a Magyar Nemzetben: [https://mno.hu/migr\\_1834/az-egyhaztortenesz-szemhatara-595639](https://mno.hu/migr_1834/az-egyhaztortenesz-szemhatara-595639)

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

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

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

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

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

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

## Összegzés

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

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

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

### **Blick für das Ganze.**

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

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

### **Irodalomjegyzék<sup>44</sup>**

- Athenaeum*, 1927–1944. Elérhető: <https://adtplus.arcanum.hu/hu/collection/Athenaeum/>
- Bangha Béla (1931–1933, szerk.): *Katolikus Lexikon*, 1–4. Magyar Kultúra, Budapest. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/collection/Lexikon\\_Katolikus-Lexikon/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/collection/Lexikon_Katolikus-Lexikon/)
- Bánhegyi Jób (1943): Dr. Kühár Flóris (1893–1943). *Pannonhalmi Szemle*, **18.** 5. sz. 389–392. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi\\_szemle\\_1943](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1943)
- Bartók György (1910): Valláspsychologia. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, **3.** 8. sz. 653–671.

---

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

- Elérhető: [http://mtda.hu/ADATTAR/cikk/b\\_cikk/bartok\\_gyorgy\\_vallaspsychologia.pdf](http://mtda.hu/ADATTAR/cikk/b_cikk/bartok_gyorgy_vallaspsychologia.pdf)
- Bartók György (1911): A valláspsychológia főbb törvényei. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, **4.** 9. sz. 705–720. Elérhető: [http://mtda.hu/ADATTAR/cikk/b\\_cikk/bartok\\_gyorgy\\_a\\_vallaspsychologia\\_fobb\\_torvenyei.pdf](http://mtda.hu/ADATTAR/cikk/b_cikk/bartok_gyorgy_a_vallaspsychologia_fobb_torvenyei.pdf)
- Benkő Antal (1979): *Bevezetés a valláslélektanba*. Tipografia Dario Detti, Róma
- Berencz János (1963): Valláspszichológia és valláskritika. *Világosság*, **4.** 7–8. sz. 476–480.
- Bognár Cecil (1930): Kühár Flóris O. S. B.: A vallásbölcselet főkérdései. *Pannonhalmi Szemle*, **5.** 1. sz. 65–66. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi\\_szemle\\_1930/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1930/)
- Czakó Ambró (1915): *A vallás lélektana*. Taizs József könyvnyomdája, Pécs
- Czakó Ambró és Makkai Sándor (1916): A vallás lélektanához. *Protestáns Szemle*, **28.** 5–6. sz. 383–387. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle\\_1916/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1916/)
- Csapodi Csaba (1994): A magyar katolikus történészek egykori munkaközössége és a „Regnum” egyháztörténeti évkönyv. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, **6.** 1–2. sz. 7–18. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/en/view/MagyarEgyhaztortenetiVazlatok\\_1994/](https://adtplus.arcanum.hu/en/view/MagyarEgyhaztortenetiVazlatok_1994/)
- Diós István (1993–2014, szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon, 1–17*. Szent István Társulat, Budapest. Online változat: <http://lexikon.katolikus.hu/>
- Élesztős László et al. (1993–2006, szerk.): *Magyar Nagylexikon, 1–21*. Akadémiai kiadó – Magyar Nagylexikon kiadó, Budapest
- „The Encyclopedia Americana.” In: *Encyclopaedia Britannica*. Elérhető: <https://www.britannica.com/topic/The-Encyclopedia-Americana>
- Erdey Ferenc (1926): Dr. Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Religio*, **85.** 2. sz. 159–162. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1926/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1926/)
- „[Erscheinungen]” (1929). *Archiv für Religionspsychologie*, **4.** 397–398. Elérhető: <https://www.jstor.org/stable/24028284>
- Gadamer, Hans-Georg (2003): *Igazság és módszer* (ford. Bonyhai Gábor). Osiris, Budapest
- Gálffy László (1926): Dr. Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Magyar Kultúra*, **13.** 5. sz. 271–272. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarKultura\\_1926/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarKultura_1926/)
- Der Grosse Brockhaus 15. Auflage*. Elérhető: <https://www.lexikon-und-enzyklopaedie.de/Der-Grosse-Brockhaus-15-Auflage/>
- „Határkérdések – Kühár Flóris O. S. B.: A vallásbölcselet főkérdései” (1929). *Literatura*, **4.** 12. sz. 463. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_LiteraturaBeszamoloSzellemiEletrol\\_1929/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_LiteraturaBeszamoloSzellemiEletrol_1929/)
- Hetényi Gyula (1917a): *A hit lélektana*. Érseki Líceumi Könyvnyomda, Eger
- Hetényi Gyula (1917b): A tudatalatti lélektana és a valláslélektan. *Religio*, **76.** 3. sz. 175–192. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1917/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1917/)



- Hetényi Gyula (1924): A vallásos tapasztalat gondolatalemei [2.]. *Religio*, **83**. 1. sz. 8–14. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1924/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1924/)
- Hoppál Mihály és Kovács Ábrahám (2009, szerk.): *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről*. L'Harmattan, Budapest. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/tanulmanyok-a-magyar-vallastudomany-torteneterol>
- Horváth Dóra és Mitev Ariel (2015): *Alternatív kvalitatív kutatási kézikönyv*. Alinea, Budapest
- Horváth-Szabó Katalin (2006): Valláspszichológia. In: Bagdy Emőke és Klein Sándor (szerk.): *Alkalmazott pszichológia*. Edge 2000, Budapest. 204–221.
- James, William (1902): *The varieties of religious experience*. Longmans, Green and Co., New York. Elérhető: <https://archive.org/details/varietiesofrelig00jameuoft>
- Jánosi Gyula (1935): *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán*. Pannonhalma. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi\\_fuzetek\\_17](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_fuzetek_17)
- Kollár Gedeon (1926): Kühár Flóris dr.: Bevezetés a vallás lélektanába. *Pannonhalmi Szemle*, **1**. 2. sz. 156–158. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi\\_szemle\\_1926/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1926/)
- Kollár Gedeon (1928): Kühár Flóris: A misztikus természetszemlélet alapjai. *Pannonhalmi Szemle*, **3**. 2. sz. 160–161. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi\\_szemle\\_1928/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1928/)
- Kollega Tarsoly István et al. (1996–2008, szerk.): *Révai új lexikona, 1–19*. Babits, Szekszárd
- Kornis Gyula (1917–1919): *A lelki élet, 1–3*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_Konyvek\\_848990\\_1/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Konyvek_848990_1/); [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_Konyvek\\_848990\\_2/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Konyvek_848990_2/); [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_Konyvek\\_848990\\_3/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Konyvek_848990_3/)
- Kornis Gyula et al. (1927, szerk.): *A Napkelet lexikona, 1–2*. Magyar Irodalmi Társaság, Budapest
- Kosztolányi István (1937): A lélektan a hitoktató szolgálatában. *Katolikus Nevelés*, **5**. sz. 141–151. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusNevelés\\_1937/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusNevelés_1937/)
- Kralovánszky Ubul és Kühár Ede (2011): *Küldetése volt ... : Dr. Kühár Flóris O.S.B. életútja*. Dream-n-Print, Pusztazámor
- Kuminetz Géza (2012): Egy elfeledett katolikus tudós: Noszlopi László szellemi hagyatéka. In: Noszlopi László: *A világnézetek lélektana*. Szent István Társulat, Budapest. 334–373.
- Kühár Flóris (1924): *Valláslélektan – 6 előadás a győri szabadegyetemen, 1924. január-február*. Győr. (Kézirat a Pannonhalmi Főapátsági Könyvtárban, BK 671/IX.1)
- Kühár Flóris (1926): *Bevezetés a vallás lélektanába*. Szent István-Társulat, Budapest. Elérhető: [http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar\\_Floris\\_%20Bevezetes\\_a\\_vallas\\_lelektanaba\\_facsimile.pdf](http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_%20Bevezetes_a_vallas_lelektanaba_facsimile.pdf)

- Kühár Flóris (1927): A valláslélektan mai problémái. *Athenaeum*, **13**. 5–6. sz. 237–246. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum\\_1927/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1927/)
- Kühár Flóris (1928a): A misztikus természetszemlélet alapjai, 1-2. *Katolikus Szemle*, **42**. 1. sz. 3–13. és 2. sz. 70–81. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusSzemle\\_1928/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusSzemle_1928/)
- Kühár Flóris (1928b): Dr. Vasady Béla: A valláspszichológia fejlődésének története. *Pannonhalmi Szemle*, **3**. 2. sz. 158–159. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi\\_szemle\\_1928/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Pannonhalmi_szemle_1928/)
- Kühár Flóris (1929): A vallásos lélek típusai. *Magyar Pszichologiai Szemle*, **2**. 1–2. sz. 83–103. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_Magyar-PszichologiaiSzemle\\_02](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Magyar-PszichologiaiSzemle_02)
- Kühár Flóris (1930): *A vallásbólcelet főkérdései*. Szent István-Társulat, Budapest. Elérhető: [http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar\\_Floris\\_A\\_vallasbolcselet\\_fokerdesei\\_facsimile.pdf](http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_A_vallasbolcselet_fokerdesei_facsimile.pdf)
- „Kühár Flóris” (1932). In: Bangha Béla (szerk.): *Katolikus Lexikon*. Magyar Kultúra, Budapest. 3. kötet, 150. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon\\_KatolikusLexikon\\_03/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_KatolikusLexikon_03/)
- Kühár Flóris (1933): Valláslélektan. In: Bangha Béla (szerk.): *Katolikus Lexikon*. Magyar Kultúra, Budapest. 4. kötet, 439. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon\\_KatolikusLexikon\\_04/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_KatolikusLexikon_04/)
- Kühár Flóris (1936a): *Egyetemes vallástörténet 1-2*. Szent István-Társulat, Budapest. Elérhető: [http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar\\_Floris\\_Egyetemes\\_vallastortenet\\_I\\_facsimile.pdf](http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_Egyetemes_vallastortenet_I_facsimile.pdf); [www.ppek.hu/facsimile/Kuhar\\_Floris\\_Egyetemes\\_vallastortenet\\_II\\_facsimile.pdf](http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_Egyetemes_vallastortenet_II_facsimile.pdf)
- Kühár Flóris (1936b): Vallás. In: Dormándi László és Juhász Vilmos (szerk.): *Új Lexikon*. Dante – Pantheon, Budapest. 6. kötet, 3801. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon\\_UjLexikon\\_06/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Lexikon_UjLexikon_06/)
- M. Buday Júlia (1929): *A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája, 1901–1925*. Országos Könyvforgalmi és Bibliográfiai Központ, Budapest. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_Konyvek\\_166573\\_1/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Konyvek_166573_1/)
- Makkai Sándor (1914): A vallás lélektana. *Protestáns Szemle*, **26**. 1. sz. 424–443. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle\\_1914/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1914/)
- Makkai Sándor (1915): A vallás lélektana. Írta dr. Czakó Ambró. *Protestáns Szemle*, **27**. 6. sz. 448–450. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle\\_1915/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1915/)
- Mason, Jennifer (2005): *A kvalitatív kutatás* (ford. Tóth Kinga). József Műhely, Budapest
- Máté-Tóth András (2010): William James és a sokféle vallási élmény. In: Bakos Gergely, Bányai Ferenc és Nagypál Szabolcs (szerk.): *A vallási tapasztalat megértése: jog, bölcelet, teológia*. L’Harmattan, Budapest; Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma. 58–75. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/a-vallasi-tapasztalat-megertese-jog-bolcselet-teologia/>

- Máté-Tóth András (2014): *Vallásnézet: a kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Korunk – Komp-Press, Kolozsvár
- Nagy László (1907): *A gyermektanulmányozás mai állapota*. Franklin-Társulat, Budapest
- Nagy Mária Ilona (1940): Adatok a gyermek vallásos beállítottságához. In: Harkai Schiller Pál (szerk.): *Lélektani tanulmányok*. Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, Budapest. 4. kötet, 62–72. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_LelektaniTanulmanyok\\_1940/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_LelektaniTanulmanyok_1940/)
- Noszlopi László (1937): A világnézetek lélektana. Szent István-Társulat, Budapest
- „A Pannonhalmi Főapátsági Szent Gellért Főiskola tanárainak irodalmi működése: Dr. Kühár Flóris” (1942). In: *A Pannonhalmi Főapátsági Szent Gellért Főiskola Évkönyve az 1941/42-i tanévre*. Pannonhalma. 234–244. Elérhető: [https://library.hungaricana.hu/hu/view/BENCES\\_EGYEKIAD\\_Pannonhalmi\\_evkonyv\\_1941\\_42/](https://library.hungaricana.hu/hu/view/BENCES_EGYEKIAD_Pannonhalmi_evkonyv_1941_42/)
- Pauler Ákos (1926): Bevezetés a vallás lélektanába. *Napkelet*, 4. 2. sz. 153. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Napkelet\\_1926\\_1/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Napkelet_1926_1/)
- Ranschburg Pál (1942): A magyar lélektani törekvések. In: Harkai Schiller Pál (szerk.): *A lelki élet vizsgálatának eredményei*. Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, Budapest. 471–496. Elérhető: [http://www.mtda.hu/books/schiller\\_pal\\_a\\_lelki\\_elet.pdf](http://www.mtda.hu/books/schiller_pal_a_lelki_elet.pdf)
- „Religionspsychologie” (1933). In: *Der Große Brockhaus*. F. A. Brockhaus, Leipzig. 15. kötet, 595–596.
- Révai nagy lexikona, 1–21*. (1911–1935). Révai, Budapest. Elérhető: <http://adtplus.arcanum.hu/hu/collection/RevaiLexikon/>
- Rines, George E. (1918, szerk.): *The Encyclopedia Americana, 1–30*. The Encyclopedia Americana Corporation, New York. Elérhető: <https://catalog.hathitrust.org/Record/001461815>
- Sarnyai Csaba Máté és Máté-Tóth András (2013a, szerk.): *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből: Jeles szerzők, 1860–1920*. Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, Budapest. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/szemelvények-a-magyar-vallastudomany-tortenetebol-i-jeles-szerzok-1860-1920/>
- Sarnyai Csaba Máté és Máté-Tóth András (2013b, szerk.): *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből: Jeles szerzők, 1921–1945*. Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, Budapest. Elérhető: <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/szemelvények-a-magyar-vallastudomany-tortenetebol-ii-jeles-szerzok-1921-1945/>
- Schindler Máttyás (2014): *Dr. Wiedermann Károly valláslélektani próbálkozása 1911-ben* (MA). Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Szeged
- Schmuck Paskál (1940): A győri Szabadegyetem. *Győri Szemle*, 11. 149–164., 229–243. Elérhető: [https://library.hungaricana.hu/hu/view/MEGY\\_GYMS\\_Gysz\\_1940/](https://library.hungaricana.hu/hu/view/MEGY_GYMS_Gysz_1940/)

- Sebes Ferenc (1925): Kühár Flóris dr.: Bevezetés a vallás lélektanába. *Katolikus Szemle*, **39.** 9. sz. 566–567. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusSzemle\\_1925/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusSzemle_1925/)
- Sólymos Szilveszter (1997): Kühár Flóris (1893–1943). In: Sólymos Szilveszter: *Ezer év száz bencése*. Pannonhalma. 314–317.
- Szelényi Ödön (1925): Dr. Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Theologiai szemle*, **1.** 5. sz. 552–553. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/TheologiaiSzemle\\_1925/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/TheologiaiSzemle_1925/)
- Szelényi Ödön (1928): Domján Elek: Az áldozati kultusz. *Protestáns Szemle*, **37.** 4. sz. 263–264. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle\\_1928/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1928/)
- A Szent István Akadémia tagajánlásai* (1926). Szent István Akadémia, Budapest
- Techert Margit (1926): Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Athenaeum*, **12.** 1–3. sz. 83–84. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum\\_1926/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1926/)
- Trócsányi Dezső (1926): Dr. Kühár Flóris: Bevezetés a vallás lélektanába. *Protestáns Szemle*, **35.** 5. sz. 314–315. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle\\_1926/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1926/)
- „A vallás lélektana.” *Pesti Hírlap*, 1915. március 6., 13. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/PestiHirlap\\_1915\\_03](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/PestiHirlap_1915_03)
- Vanyó Tihamér (1942): Az egyháztörténész szemhatára. In: *Regnum – egyháztörténeti évkönyv*. Magyar Katolikus Történetírók Munkaközössége, Budapest. 5. kötet, 675–719. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_Regnum\\_1942-1943/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_Regnum_1942-1943/)
- Várkonyi Hildebrand (1928): A lélektan mai állása. *Athenaeum*, **14.** 1–2. sz. 3–4., 45–58., 113–134. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum\\_1928/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1928/)
- Vasady Béla (1927): A valláspszichológia fejlődésének története. *Theologiai szemle*, **3.** 63–160., 194–232. Elérhető: <http://theolszemle.meot.hu/dokumentumok/lapszamok/1927.pdf>
- Vasady Béla (1933): A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői – A. Az általános vallástudomány. *Theologiai szemle*, **9.** 190–197. Elérhető: <http://theolszemle.meot.hu/dokumentumok/lapszamok/1933-1934.pdf>
- Vergote, Antoine (2001): *Valláslélektan* (ford. Zay Balázs). Semmelweis Egyetem TF – Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány – HÍD Alapítvány, Budapest
- Vető Lajos (1966): *Tapasztalati valláslélektan*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest
- Waardenburg, Jacques (2017): *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*. De Gruyter. Elérhető: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1466816>

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

## Függelék

Áttekintő, időrendi irodalomjegyzék az 1910–1945 közötti  
magyar valláslélektani művekről.<sup>45</sup>

1. Rott Nándor (1901): „Vallásos érzélem.” *Magyar Sion*, **Új sor. 15.** 401–420.  
Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarSion\\_1901/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarSion_1901/)
2. Rott Nándor (1901): Érzélem-e a vallás és hit? *Magyar Sion*, **Új sor. 15.** 881–899.  
Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarSion\\_1901/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarSion_1901/)
3. Bartók György (1910): Valláspsychologia. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, **3.** 8. sz. 653–671. Elérhető:  
[http://mtda.hu/ADATTAR/cikktar/b\\_cikk/bartok\\_gyorgy\\_vallaspsychologia.pdf](http://mtda.hu/ADATTAR/cikktar/b_cikk/bartok_gyorgy_vallaspsychologia.pdf)
4. Hanauer A. István (1910): Egy fejezet a kegyelmi élet lélektanából. *Religio*, **69.** 27. sz. 424–425. és 28. sz. 438–441.  
Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1910/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1910/)
5. Bartók György (1911): A valláspsychológia főbb törvényei. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, **4.** 9. sz. 705–720. Elérhető:  
[http://mtda.hu/ADATTAR/cikktar/b\\_cikk/bartok\\_gyorgy\\_a\\_vallaspsychologia\\_fobb\\_torvenyei.pdf](http://mtda.hu/ADATTAR/cikktar/b_cikk/bartok_gyorgy_a_vallaspsychologia_fobb_torvenyei.pdf)
6. Péterfi Lajos (1911): A vallásos érzélem lélektani megvilágítása. *Keresztény Magvető*, **46.** 3. sz. 129–140.  
Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KeresztenyMagveto\\_1911/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KeresztenyMagveto_1911/)

---

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

7. Várnai Sándor (1911): Valláspszichológiai kérdések. *Protestáns Szemle*, **23.** 9. sz. 580–587. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle\\_1911/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1911/)
8. Wiedermann Károly (1911): *A vallás lélektana*. Szent István Társulat, Budapest
9. Wiedermann Károly (1911): *A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból*. Buzárovits Gusztáv, Esztergom
10. Imre Lajos (1913): *A gyermek vallása. A katechetika módszertanának valláslélektani alapvetése*. Róth Antal, Hódmezővásárhely
11. Láncki Jenő (1913): A valláslélektan mai problémái. In: *Vallás és kapitalizmus*. Tevan, Békéscsaba. 38–64.
12. Szelényi Ödön (1913): *A misztika lényege és jelentősége*. Wigand, Pozsony. Elérhető: [http://mtda.hu/books/szelenyi\\_odon\\_a\\_misztika\\_lenyege.pdf](http://mtda.hu/books/szelenyi_odon_a_misztika_lenyege.pdf)
13. Czákó Ambró (1914): A vallás pszichogenetikus vizsgálata. *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, 3–4. sz. 193–219. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_MagyarFilozofiaiTarsasagKozleme nyei\\_1914/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_MagyarFilozofiaiTarsasagKozleme nyei_1914/)
14. Makkai Sándor (1914): A vallás lélektana. *Protestáns Szemle*, **26.** 1. sz. 424–443. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle\\_1914/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1914/)
15. Szimonidesz Lajos (1914): Valláslélektani életrajzkutatás. *Theológiai Szaklap*, **12.** 1. sz. 37–42. Elérhető: [https://library.hungaricana.hu/hu/view/Theologiai-Szaklap\\_1914/](https://library.hungaricana.hu/hu/view/Theologiai-Szaklap_1914/)
16. Czákó Ambró (1915): *A vallás lélektana*. Taizs József könyvnyomdája, Pécs
17. Prohászka Ottokár (1915): A valláspszichológiáról. *Religio*, **74.** 3. sz. 161–168. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1915/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1915/)
18. Ravasz László (1915): Megjegyzések a vallás lélektanához. *Protestáns Szemle*, **27.** 1. sz. 6–30. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle\\_1915/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/ProtestansSzemle_1915/)
19. Wiedermann Károly (1915): A valláspszichológia mint új tudományág. *Religio*, **74.** 2. sz. 106–124. és 4. sz. 244–254. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1915/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1915/)
20. Czákó Ambró (1916): *A katolikus papság lélektana. Valláspszichológiai tanulmány a magyar róm. kath. papságról*. Rényi Károly, Budapest. Elérhető: [http://mtda.hu/books/czako\\_ambro\\_a\\_katolikus\\_papsag\\_lelektana.pdf](http://mtda.hu/books/czako_ambro_a_katolikus_papsag_lelektana.pdf)
21. Gálfy László (1916): A valláspszichológia jövője. *Magyar Kultúra*, **4.** 6.sz. 248–257. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarKultura\\_1916/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarKultura_1916/)
22. Endreffy János (1917): *Vallásos színeképek: valláslélektani kutatások*. Wigand, Pozsony
23. Hetényi Gyula (1917): *A hit lélektana*. Érseki Líceumi Könyvnyomda, Eger
24. Hetényi Gyula (1917): A tudatalatti lélektana és a valláslélektan. *Religio*, **76.** 3. sz. 175–192. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1917/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1917/)
25. Gálfy László (1918): A megtérések pszichológiája, I-II. *Magyar Kultúra*, **6.** 21–22. sz. 375–380. és **7.** 1–2. sz. 22–27.



- Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarKultura\\_1918/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarKultura_1918/)
26. Marót Károly (1919): A vallás egyénlélektani gyökerei, I-II. *Athenaeum*, **5.** 2. sz. 77–85. és 3–4. sz. 128–138.  
Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum\\_1919/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1919/)

\* \* \*

27. Hetényi Gyula (1923): A vallásos tapasztalat gondolatelemei [1]. *Religio*, **82.** 3. sz. 165–176. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1923/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1923/)
28. Makkai Sándor (1923): *A vallás lényege és értéke: vallásfilozófiai előadások.* Füssy Nyomda, Torda. Elérhető: <http://mek.oszk.hu/11200/11298/>
29. Szelényi Ödön (1923): A vallásos élmény a parapszichológia világitásában. *Athenaeum*, **Új folyam 9.** 47–62.  
Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum\\_1923/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1923/)
30. Töttössy Miklós (1923): A valláslélektan méltatása. *Religio*, **82.** 1. sz. 42–55.  
Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1923/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1923/)
31. Hetényi Gyula (1924): A vallásos tapasztalat gondolatelemei [2]. *Religio*, **83.** 1. sz. 8–14. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1924/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1924/)
32. Hetényi Gyula (1925): A vallásos tapasztalat gondolatelemei [3]. *Religio*, **84.** 1. sz. 13–23. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio\\_1925/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/religio_1925/)
33. Kühár Flóris (1926): *Bevezetés a vallás lélektanába.* Szent István-Társulat, Budapest. Elérhető: [http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar\\_Floris\\_%20Bevezetes\\_a\\_vallas\\_lelektanaba\\_facsimile.pdf](http://www.ppek.hu/facsimile/Kuhar_Floris_%20Bevezetes_a_vallas_lelektanaba_facsimile.pdf)
34. Kühár Flóris (1927): A valláslélektan mai problémái. *Athenaeum*, **13.** 5–6. sz. 237–246. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum\\_1927/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1927/)
35. Vasady Béla (1927): A valláspszichológia fejlődésének története. *Theologiai szemle*, **3.** 63–160., 194–232.  
Elérhető: <http://theolszemle.meot.hu/dokumentumok/lapszamok/1927.pdf>
36. Kühár Flóris (1928): A misztikus természetszemlélet alapjai, 1-2. *Katolikus Szemle*, **42.** 1. sz. 3–13. és 2. sz. 70–81. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusSzemle\\_1928/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KatolikusSzemle_1928/)
37. Kühár Flóris (1929): A vallásos lélek típusai. *Magyar Pszichológiai Szemle*, **2.** 1–2. sz. 83–103. Elérhető:  
[https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_MagyarPszichologiaiSzemle\\_02/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_MagyarPszichologiaiSzemle_02/)
38. Vasady Béla (1929): *Girgensohn Károly élete és munkássága.* Városi Ny., Debrecen
39. Vasady Béla (1930): *A hit és hitetlenség pszichológiája és dogmatikája.* Református Főiskola, Sárospatak
40. Illyés Endre (1931): *A magyar református földmivelő nép lelki élete, különös tekintettel vallásos világára.* Hírlapkiadó és Nyomdavidálat, Szeged
41. Szabó Zoltán (1932): *Az ifjúkor lélektana és az ifjúság lelkigondozása.* Városi Nyomda, Debrecen



42. Vidor Pál (1932): Otto valláspszichológiája. *Magyar Zsidó Szemle*, **49**, 5–7. sz. 190–197. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarZsidoSzemle\\_1932](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MagyarZsidoSzemle_1932)
43. Tankó Béla (1933): A csodahit lélektanához. *Magyar Pszichologiai Szemle*, **6**, 3–4. sz. 3–31. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_MagyarPszichologiaiSzemle\\_06/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_MagyarPszichologiaiSzemle_06/)
44. Vasady Béla (1933): A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői – A. Az általános vallástudomány. *Theologiai szemle*, **9**, 190–197. Elérhető: <http://theolszemle.meot.hu/dokumentumok/lapszamok/1933-1934.pdf>
45. Muzsnai László (1935): *Lelki problémák: a bűn tana és a vallás lélektana*. Szerző, Mezőtúr
46. Viszkok [Vető] Lajos (1935): *A hit által való megigazulás elve egyszerű evangélikus hívek lelki világában: kísérleti valláslélektani tanulmány*. Szerző, Szolnok
47. Illyés Endre (1936): *A magyar református földművelő ifjúság lelkigondozásának története*. Városi Nyomda, Debrecen
48. Kerényi Károly (1936): Valláslélektan és antik vallás. *Athenaeum*, **22**, 3–6. sz. 139–152. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum\\_1936/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1936/)
49. Noszlopi László (1937): *A világnézetek lélektana*. Szent István-Társulat, Budapest
50. Fikker János (1939): Egy valláslélektani probléma. *Keresztény Magvető*, **71**, 4–5. sz. 208–216. és 6. sz. 252–257. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KeresztenyMagveto\\_1939/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/KeresztenyMagveto_1939/)
51. Vasady Béla (1939): A gyógyíthatatlanul vallásos ember – valláslélektani tanulmány. In: Baránszky-Jób László (szerk.): *Mitrovics-emlékkönyv*. Csáthy, Budapest. 70–93. (Megjelent önállóan: Nemzeti Lapkiadó Ny., Debrecen, 1939)
52. Nagy Mária Ilona (1940): Adatok a gyermek vallásos beállítottságához. In: Harkai Schiller Pál (szerk.): *Lélektani tanulmányok*. Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, Budapest. 4. kötet, 62–72. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA\\_LelektaniTanulmanyok\\_1940/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MTA_LelektaniTanulmanyok_1940/)
53. Téchy Olivér (1940): A meditáció a buddhizmusban. *Athenaeum*, **26**, 2–3. sz. 117–137. Elérhető: [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum\\_1940/](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/Athenaeum_1940/)
54. Kerényi Károly (1942): A valláslélektan általános emberi alapjáról: eredet és alapítás a mitológiában. In: Harkai Schiller Pál (szerk.): *A lelki élet vizsgálatának eredményei*. Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, Budapest. 320–348. Elérhető: [http://www.mtda.hu/books/schiller\\_pal\\_a\\_lelki\\_elet.pdf](http://www.mtda.hu/books/schiller_pal_a_lelki_elet.pdf)
55. Kohn Béla (1942): *A bibliai misztika lélektani és filozófiai vonatkozásai*. Budapest



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

Kiadói szerződés,

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

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

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

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

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

Budapest, 1925. szeptember 17.

Mint kiadó:  
STEPHANEUM NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ  
A SZENT-ISTVÁN-TÁRSULAT  
BUDAPESTI KÖZP. KIR. JÁRÁSBÍRÓSÁG

Dr. Miklósi István

Tanúk:  
Károlyi Antal  
Károlyi Antal

Mint szerző:

Kúhár Flóris  
főisk. tanár

Lettem: Károlyi Antal  
János