

41.

SZÁM

SZENT ISTVÁN
KÖNYVEK

41.

SZÁM



DR. KÜHÁR FLÓRIS
BEVEZETÉS
A VALLÁS
LÉLEKTANÁBA



BUDAPEST
SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT
KIADÁSA

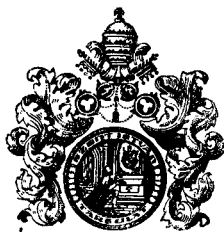


BEVEZETÉS A VALLÁS LÉLEKTANÁBA

IRTA

Dr. KÜHÁR FLÓRIS

BENCÉS FŐISKOLAI TANÁR



SZENT-ISTVÁN-TÁRSULAT

AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

BUDAPEST, 1926.

Nihil obstat.

Dr. Nicolaus Töttössy
censor dioecesanus.

Nr. 3076.

Imprimatur.

Strigonii, die 19. Septembris 1925.

Julius Machovich
vic. generalis.

Nr. 64/1925.

Imprimatur.

In S. Monte Pannoniae, die 27. Maii.

Dr. Egidius Schermann
vic. generalis.

Kiadja a Szent-István-Társulat.
Stephaneum nyomda és könyvkiadó r. t. Budapest.
Nyomdaigazgató: Kohl Ferenc.

I. A valláslélektan fogalma, tárgyköre, jelentősége.

1. A vallás általánossága.



HOGY a vallás az ember életében mindenütt és mindenkor föllelhető jelenség, már Plutarchos (adv. Coloten c. 31.) kifejezte: «Senki sem látott, nem is fog látni oly várost, melynek temploma, istenei ne volnának, mely imádsággal, esküvel, jóslással nem élne, mely saját javáért áldozatot ne mutatna be és a rosszat áldozattal ne akarná elhárítani; azt hiszem, könnyebb volna várost alapítani alapterület nélkül, mint az istenek hite nélkül azt létesíteni vagy fenntartani». Ezt a tényt fejezi ki Aristoteles (de caelo I. 3), Cicero (de natura deorum I. 16) és ugyanezt állapítja meg egyesek (Lubbock, Dalton) vallástalan népeket fölfedező örömeit lehűtve a modern etnológia. (Quatrefages, Tylor, Bastian, O. Peschel, Le Roy).

2. A vallás mint tudatélmény.

A valláshoz tartozó jelenségek, adatok több csoportra oszlanak. Lehetnek *természeti, ipari, művészeti tárgyak*: égitestek, növények, állatok, természeti tűnemények, melyek a vallással valamiképp összefüggnek; fetisek, bálványok, szobrok, képek, oltárok, templomok, melyeket a vallásos lélek alkot magának; *láthatatlan valóságok*, melyeknek tárgyi létezését a vallások elfogadják: Isten, istenek, jó és rossz szellemek stb.; az egyén tudatá-

tól függetlenített *tények, események, igazságok, törvények*, melyeket a vallásos tudat ugyancsak *tárgyi érvényűeknek ismer el* (mythoszok, legendák, dogmák).

Ezek összesége a vallás *tárgyi, objektív elemét* alkotja ; a vallásnak van azonban *szubjektív, alanyi* oldala is.

A vallás tárgyi elemei az emberi tudat elé kerülnek mint tárgyak, melyekre a tudat különböző mozzanatai irányulnak. Ez az irány különböző lehet. Lehet pusztán tudományos érdeklődés ; lehet a vallás tárgyi elemeinek értelmi, akarati elvetése ; lehet esztétikai szemlélődés.

A *vallásos tudat* tehát nem jelenti az egyéni tudatnak akármilyen reáirányzódását a vallás tárgyi elemeire, hanem egy sajátos módját a tudat állásfoglalásának, mellyel a vallás tárgyi elemeit nem pusztán tudományos vagy esztétikai szemlélődés szempontjából teszi a magáévá. Az ilyen tudat *hisz* a vallásos tartalmukban, *imádkozik* Istenhez, áldozatot mutat be ; vallása szerint *él*.

Ezen sajátos ráirányzódásnak eredménye a *vallásos tudat*, melynek élményeit a *valláslélektan* van hivatva leírni, elemezni, rendszerbe foglalni.

3. A valláslélektan fogalma.

A valláslélektan tehát az a tudomány, mely a *vallásos tudatélmények mibenlétével, rendszerével, törvényszerűségével foglalkozik*.

A valláshoz tartozó tárgyi elemeket a valláslélektan nem kutatja *önmagukban*, hanem csak a vallásos tudathoz való viszonyukban.

Kisérreljük meg ezek alapján a valláslélektannak elhelyezését azon tudományok közt, melyekkel szoros viszonyban van.

Az egyes tudományokat más tudományoktól (tudományágaktól) nem pusztán anyaguk, hanem szempontjuk különbözteti meg. A tudománynak van tárgya,

melyet földolgoz és van szempontja, mellyel a tárgyra vonatkozó ismereteit rendszerbe foglalja.

A skolasztikus bölcselet a tudomány tárgyát *obiectum materiale-nak*, szempontját *obiectum formale-nak* nevezi. Ugyanazzal a tárggyal több tudományág foglalkozhatik. (Pl. a gondolkozással foglalkozik a lélektan, a logika.)

A vallás néven összefoglalt jelenségek a *vallástudomány-nak* alkotják a tárgyát. Ezen jelenségek *igazságértékét* két tudományág kutatja : a *vallásbölcselet* a természetes ész segítségével és a szoros értelemben vett *theológia* az isteni kinyilatkoztatás fényével ; a vallások történeti kialakulását a *vallástörténet*, irodalmi, művészeti megnyilvánulásait a megfelelő tudományágak kutatják.

A vallással, mint *tudatélménnyel* pedig a vallás lélektana foglalkozik.

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.

4. *A valláslélektan és a theológia.*

Minden tudomány bizonyos előfeltevéseket visz bele tárgyának kutatásába, melyeket igazságukra nézve nem bírál el. A tudományok összefüggő rendszert alkotnak, az egyik föltételezi a másikat. A tudomány előfeltevései lehetnek egy másik tudomány igazolt tételei ; az orvos elfogadja például a kémia, az anthropológia, biológia tételeit ; a fizikus a matematikáét ; lehetnek továbbá *világnézeti* előfeltevések.

Ilyen feltevései is minden tudománynak vannak ; a feltevésmentes (*voraussetzungslos*) tudomány — nonsens, hiú ábránd. A világnézetet a hit és a bölcselet alakítja főbb vonásaiban.

A nagy történelmi vallások (mohammedanizmus, zsidóság, kereszténység) iparkodtak vallási tanait össze-foglalni, igazolni; ezek a vallások tehát tudományos theológiát alkottak. Ez a tény legszembeszökőbb a katolikus egyháznál, mely vallási tanainak kinyilatkoztatott voltát hitvédelmével (apologetika) igazolja; ezen célból oly hatalmas értelmi erőket foglalkoztatott és foglalkoztat, mint Origenes, Ágoston, Aquinói szent Tamás, Duns Scotus, Suarez, Newman, Schell, Prohászka. Racionális úton igazolván a kinyilatkoztatás tényét, a kinyilatkoztatott igazságokat elemzi, bizonyítja, rendszerezi és így a hittudománynak hatalmas épületet emel, mely benső szerkezetének szépségével emlékeztet a gótikus dómokra.

A hittudomány felöleli az ember lelki működéseit is. Hogy néhány példát említsünk: kutatja az emberi erkölcsös cselekvés célját, eredetét, természetét; foglalkozik erényeivel és bűneivel, taglalja a hit élményét; kegyelemtanával átfogja az összes tudatos és nem tudatos lelki tényeket (megszentelő, megvilágosító, segítő kegyelem), keresi az erkölcsi rossz eredetét, felvilágosítást ad a lélek mibenlétéről, halhatatlanságáról.

A valláslélektan tehát oly területen kezd kutatni, melyet a theológia jóformán egészen áthatott; kérdés, van-e egyáltalán értelme a valláslélektan önálló művelésének és hogy viszonylik a theológia és a valláspszichológia egymáshoz?

A kérdés első részére a felelet könnyű. A tudomány önállóságát, értékét szempontja biztosítja. A vallásos lelki élményekkel foglalkozik a theológia, de csak annyiban, amennyiben a kinyilatkoztatás fénye rájuk világlik; emellett a valláslélektannak marad a feladat, hogy a vallásos élményeket a pszichológia sajátos módszereivel megragadja, tudományos megismerés tárgyává tegye.

A valláslélektan tehát szempontja szerint független a hittudománytól.

A valláspszichológusnak nem célja hittudományt írni, annak a tételeit bizonyítani; a maga területén önállóan mozog; nem kell attól sem félnie, hogy a vallásos élmények pszichológiai elemzése közben összeütközésbe jön a hittudománnyal. Ez az összeütközés csak akkor állhatna be, ha a valláspszichológus átlépné a maga kutatási körét, mely a vallásos *lelki tények* elemzésére, rendszerezésére szorítja és a vallásos tartalmak igazság- és érték-meghatározásaiba bocsátkoznék.

Egy példával világítsuk meg tételünket. A valláslélektan foglalkozik az imádsággal. Ugyanezzel foglalkozik a theológia is. A valláslélektan leírja, mi az imádság lelki folyamata, keresi az imádkozó lélek különböző megnyilvánulásait; a hittudomány, az erkölcsstan pedig azt kutatja, milyennek kell lennie az imádságnak a kinyilatkoztatás szerint. Ha a pszichológus által leírt imádság nem is egyezik teljesen a theológia követelményeivel, ez nem okoz ellentétet a két tudomány közt; a pszichológus nyugodtan konstatálhatja a *tényt*, melynek értékelését a theologia más szempontból kíséri meg.

A *valláspszichológus* a lelkiélmények magyarázatát az élmények *természetes* oksági és célszerűségi összefüggéseiből kíséri meg. A theológia pedig ugyanezen élmények *természetfölötti* okait is kutatja. Szent Pálnak megtérését a damaszkusi úton a valláspszichológus magyarázhatja — ha tudja — előbbi élményeiből, akár tudatalatti változásokból is; vízióját is elemezheti tisztán lélektani alapon; eddig még saját területén mozog. Átlépi azonban saját területét, ha pl. a Damaszkus előtti vízió természetfölötti eredetét egyszerűen ki akarja zárni, vagy szent Pál megtérését *teljesen* természetes okokból magyarázható lelkifolyamatnak tünteti fel. A pszichológus csak a természetes okokról adhat felvilágosítást;

a természetfölöttieknek sem bebizonyítására, sem tagadására nincs feljogosítva, mert kívül esnek tudománya körén.

Egyébként még akkor sincs joga a természetfölötti (kegyelmi) okokat kizárni, ha az élményt természetes összefüggéseiből meg tudta teljesen magyarázni. Miért? Mert nem a pszichológia dolga itélni arról, hogy a természetesnek látszó élménysor nem kegyelmi jellegű-e. Tudvalevő, hogy a *kegyelem rendszerint nem változtatja meg a lelkiélmények tudati jellegét*; a bánat bánat marad akkor is, ha kegyelemből ered, akkor is, ha tisztán természetes élmény. A kegyelem, mint kegyelem — a *legritkábban* jelentkezik a tudatban úgy, hogy az alanynak teljes bizonyossága volna róla.

Végül, ha a valláspszichológus tekintetbe veszi azt a tényt, hogy a *vallásos élmények tudati jellegét jelentősen befolyásolják azok a vallási tudattartalmak*, melyek a tételes vallások objektív *dogmáiból*, szertartási és erkölcsi törvényeiből erednek, akkor szükségesnek fogja látni, hogy bizonyos lélektani fogalmak, tények, törvények *theológiai megfogalmazását is szem előtt tartsa*, mert ezek nélkül az illető élményeket nem fogja jól megérteni. Az *áldozás* fogalma például egész más a katolikusoknál, mint Kálvin úrvacsorája; a hozzája kapcsolódó lelkiélmények is mások, mint ezt akár a nemtudományos tapasztalat is megerősíti.

Ezért nem helyeselhetjük *Heiler* állásfoglalását (Das Gebet VII.), aki a vallási közösséghez való tartozás mozzanatát nem akarja figyelembe venni a valláspszichológiában.

A valláslélektan és a theológia viszonyát egész más-kép fogják föl azok, akik a dogmákban, erkölcsi törvényekben nem látnak *objektív adottságokat*, hanem a *szubjektív* vallásos élmények, szükségletek, igények *függvényeit*, fogalmi meghatározásait, szimbolumait. Ezek-

nél a valláspszichológia voltaképpen azonos a teológiával; a különbség az, hogy teológiájuk elvonja, kiemeli a vallásos egyéni élményekből az élmény *igazságtartalmát*, azt összefoglalja, rendszerezi. Ezt az irányt képviseli *Schleiermacher* és az a modern protestáns teológia, mely őt vallja mesterének (főképp *Wobbermin*); ugyanez az állásfoglalása a *modernizmusnak*. Színezetbeli eltérések mellett *Schleiermacher* is, a modernisták is pszichologizálni akarják az egész teológiát, a kinyilatkoztatott, objektív igazságokat az egyén élményeiből akarják levezetni anélkül, hogy akár a kinyilatkoztatás történeti tényét, akár a hittételeknek a szubjektív átélés fölött álló objektív érvényét elfogadnák.

Ez az irány egyszerűen a mienkétől eltérő világnézeti alapföltevésekből indul ki; amennyiben a valláslélektanban akarja ezeket igazolni, amennyiben a vallásos élményekből akarja levezetni teológiai rendszerét, átlép azon a határon, melybe a lélektan tudományos jellege szorítva van.

Világnézeti föltevéseinek cáfolását nem kíséreljük meg, hanem a kérdést az apologetikába utaljuk át.

5. Valláslélektan és vallásbölcselet.

A bölcselet az emberi ismeret végső alapjait kutatva igyekszik a részből az egészig emelkedni és egységes világképet alkotni. A valláslélektannak a vallásbölcselethez való viszonyát ezen az alapon úgy állapíthatjuk meg, hogy a valláslélektan azon ténycsoportok *egyikét* szolgáltatja, melyek alapján a vallásbölcselet a vallás *lényegét*, tárgyi *értékét*, *igazságát* megállapítja. Ahogy a természetbölcselet föltételezi pl. a természet-tudományokat, ahogy minden bölcselet föltételezi az adottságokat, tényeket, úgy föltételezi a vallásbölcselet a vallásos tényekkel, adottságokkal foglalkozó vallás-

történelmet, összehasonlító vallástudományt és a valláslélektant mint *ténytudományokat*.

A valláslélektannak tehát a vallásfilozófiával szemben alapvető, önálló tudományos értéke van.

A valláslélektan, mai, empirikus értelmében nem filozófiai tudomány, a filozófiától megkülönböztetik lélektani szempontja és módszerei.

A valláslélektan leírja, elemzi pl., hogyan merül föl az istenfogalom a tudatban, keresi ezen fogalom lélektani összefüggéseit, keresi különböző változatait; a vallásfilozófia föladata a lélektan megállapításain fölül emelkedve kutatni az istenfogalom jogosultságát, igazságát, észszerűen igazolható tárgyi létét és jegyeit. A filozófia ezen munkájában nemcsak a tudatból merít, hisz a fogalom igazságát nem igazolja az a tény, hogy valaki azt elgondolja, hanem saját módszereivel igyekszik a valóságot megközelíteni.

Fölfogásunkkal ellentétben állnak azon irányok, melyek a valláslélektan tárgyalásában világnézeti előfeltevésekkel dolgoznak és ezen előfeltevésekkel a vallásos élmények megértését nehezítik. A bölcseleti irányok nem mindig segítik elő a tények helyes fölfogását; ezek gyakran homorú és domború lencsék a lélek szeme előtt, melyek a valóságot torzítják. Comte pozitivizmusa a vallásban a fejletlen, gyermeki lélek kísérleteit látja a világ magyarázására; a múlt század ma már hitelét veszített anyanyelvűsége abból (a bölcseletileg nem igazolható) előfeltevésből magyarázza az összes lelki élményeket, hogy ezek pusztá függvényei bizonyos anyagi, kémiai, biológiai elváltozásoknak. Más valláspszichológusok a vallásról alkotott bölcseleti fogalmaikat akarják a vallásos élmények elemzésével igazolni; *James* nagyértékű valláspszichológiai működését is az a törekvés hatja át, hogy vele pragmatizmusát igazolja.

Ezekkel szemben hangsúlyozni kell a valláslélektan-

nak, mint *ténytudománynak* a bölcsellettől való függetlenségét. A bölcsélet *ráéptt* a valláslélektanra, mint alapra.

De nincs-e szüksége a valláslélektannak bizonyos fogalmakra, mint pl. vallás, Isten, lélek, kinyilatkoztatás stb., melyeket a vallásfilozófiából kell kölcsönvennie?

Ere az ellenvetésre a következőket feleljük. A lélektan is, a fizika is, a történettudományok is dolgoznak a tér és az idő fogalmával. Vajjon a térnek és időnek csak bölcséleti fogalmát kénytelenek értékesíteni? És melyiket? Tán az arisztotelesit vagy a Kanttól származót? Nyilvánvaló, hogy a térről, időről van bizonyos fogalom, mellyel a tudományt megelőző reflexió él, és melyet a tudomány (pl. lélektan) a maga területén saját módszereivel tisztáz. A víz fogalmával évezredekig élt az egyszerű tapasztalat és a tudomány is, míg pontos fogalmát kémiai analízissel meg tudta adni a tudomány.

A valláslélektan is használja az említett fogalmakat, de nem bölcséleti fogalmazásukban, hanem az általános nyelvhasználat által adott *jelentésükben* és a vallásos tudatban fölmerülő tartalmukkal.

Érdekesen kíséri meg a valláslélektan és a vallásbölcsélet egybekapcsolását a Husserl-féle *fenomenológia* alkalmazása a vallási jelenségekre, melyet M. Scheler kölni filozófus és O. Gründler honosított meg a modern vallásfilozófiában. Nem lévén célunk a Husserl-féle irány kritikája, mert nagyon messze vezetne, pusztán a tárgyunkra vonatkozó mozzanatát emeljük ki.

Gründler, aki Schelerrel szemben némi önállóságot képvisel, a vallásfilozófiában a természetfölötti, értelmi hitmegismerés (Glaubenseinsicht) rendszeres tárgyalását akarja látni. Mivel pedig a hitmegismerés telje-

sen a konkrét hittényen (Glaubensakt) alapszik, a hit tényt kell vallásbölcseletileg vizsgálni, úgy hogy a vallásfilozófia nemcsak a hitmegismerés tárgyára vonatkozik, hanem a *vallásos tudat leíró elemzését is* magábar foglalja. Ezek a vizsgálódások nem lélektaniak vagy történetiek, hanem fenomenológikusak, az illető *adottságok lényegére* irányulók. (Elemente. 33—34.)

Ez a *lényegszemlélet* (Wesensanschauung) intuitive közvetlenül, összehasonlítás és elvonás nélkül látja a vallásos jelenségekben rejlő *lényegét*.

A valláslélektannak tehát nem volna szüksége másra mint pusztán a vallásos élmények fenomenológikus lényegelemzésére, hogy vallásbölcseletté válják, még pedig akár a kinyilatkoztatott vallások bölcseletévé is. Scheler és Gründler szerint.

A Husserl-Scheler-féle fenomenológia csak részben azonos; Husserl tana lényegében idealizmus, adottságainak tudaton kívüli valóságát a fenomenológia nem éri el. (Geysér i. m. 26.) Scheler és Gründler e pontban elhagyják mesterüket, azonban az ő rendszerük is azt mutatja, hogy a fenomenológia nem tudja kivédeni azokat a nehézségeket, melyeket ismeretelméleti értéke ellen az aristotelesi-thomisztikus bölcselet emel. (Geysér, Prsywara, Wittmann).

Végeredményben a platói — neoplatonikus — ágos-toni irány találja magát szemben e kérdéssel az arisztotelizmus középkori és modern változataival.

Meggyőződésünk szerint a fenomenológia az élmények pontos leírásával, rendszerezésével segítségével van a valláspszichológiának, de bármily csábítóan látszik is a «lényegszemlélet» egyszerű útja a bölcseletben, a vallásfilozófia kénytelen hosszabb, összetettebb utakon eljutni igazságaihoz.

6. A valláslélektan tárgyköre.

Wunderle (Einführung. 79. l.) röviden, szabatosan foglalja össze a valláslélektan főadatait a következőkben: «Az általános pszichológiával kapcsolatban meg kell találnia a valláslélektannak azon utakat, melyeken a vallásos élményeket megragadja, leírja úgy, ahogy a tudatban, fölmerülnek (*élményleírás*); aztán ki kell kutatnia azon csoportokat, melyek meghatározott föltételek mellett azonos vagy hasonló élménymódokat tüntetnek föl. (*típuskutatás*); főadata továbbá, hogy a hasonló vagy azonos élményeknek okait, alapjait fölkutassa és így a vallásos élményekben jelentkező szabályszerűség vagy törvényszerűség forrásait fölfedezze (*élménymagyarázat*); végül a vallásos élmények *jelentését* (Sinn) kell lélektanilag magyaráznia (*jelentésmagyarázat*, Sinndeutung, Sinnklärung). A kutató csak saját tapasztalata útján értheti meg és csak így értetheti is meg, mit jelent egy határozott vallási élmény tartalma; hogy valóságmegtapasztalásról van-e benne szó vagy pusztán alanyi értékélményről; milyen az élmény tárgyi vonatkozása (reális-e vagy szimbolizáló); mi a szerepe az egész személyiségnek az élményben; *igazi*, az egyén belsejéből eredő megnyilatkozásról van-e szó, vagy pedig látszólagos, az egyénbe beleszuggerrált élményről». Ezek szerint a valláspszichológia a vallásos élményeket *a)* leírja, *b)* osztályozza, rendszerezi, *c)* összefüggéseiket, okaikat föl kutatja és *d)* az élmény mibenlétét, lényegét meghatározza.

Mi lesz tehát a valláslélektan *tárgyköre* ?

a) Keresnie kell a normális ember vallásos élményeit, ezek alapján kell mintegy az átlag vallásosság keresztmetszetét megadnia.

b) Ki kell kutatnia a vallásosság fejlett formáit. A vallásos élmény a vallásos egyén számára életfokot, élet-

értéket jelent, melynek vannak átlagformái és kiemelkedő mozzanatai. Ahogy a műalkotásban, az erkölcsi életben van teljesebb, igazibb, magasabb érték az átlag mellett, úgy van a vallásban is. A vallásosság ezen fokai találhatóak meg a szenteknél és a misztikusoknál.

c) Van továbbá a vallásnak oly megnyilatkozása, mely az átlag alatt marad. Abnormis, rendellenes vallásosság. Ennek okai vagy az emberi elme gyengeségében, etikai eltévelyedésében (téves hit, babona, varázslat) vagy beteges, pathológikus alkatában keresendők (pathológikus vallásosság).

d) A vallás rendszerint nem *készen* kerül az ember fejlődő tudatába, hanem a tudatélet kialakulásával összefüggő fejlődésen, változásokon megy keresztül. (Egyéni vallásosság fejlődése.) A lélektan keresheti azt is, hogyan alakult ki, hogyan változott a vallás az emberiség történetében, mely föltételek okozták megjelenését az ősember tudatában és micsoda utakat tett meg, míg ma észlelhető állomásaira jutott. (Egyetemes vallásfejlődés.)

e) A vallásosság, a vallásos élmények különbségei egyszerű megfigyeléssel is észlelhetők. A *differenciális vallás-lélektan* elmélyíti a vallásos élménykülönbségek oksági kutatását. Keresi, minő okokra vezethetők vissza ezen különbségek, kutatja a vallásosság tipikus összefüggéseit az egyéni különbségek mellett.

Kutatásában megállapíthatja a nemek, korok, fajok, a környezet befolyását a vallásosságra. Keresheti az egyéni és társadalmi diszpozíciók vallásfejlesztő vagy bénító hatását.

Mivel pedig a vallásosság az egyénben a konkrét vallások (kereszténység, zsidóság, izlam stb.) eszmetartalmától, erkölcsi irányától, szertartási formáitól is függ, mivel az egyén «beleszületik» a vallásos környezetbe, azért a vallásosság különbségei közt nagy fontosságúak az alanyon kívüli (transzsubjektív) tényezők.

Az egyes vallások «szelleme» normatív, irányító hatást gyakorol az egyénre és vallásos élményei ezen «szellem» szerint igazodnak, módosulnak. Az egyes vallások keretein belül is lehetnek irányok, csoportok, melyek a vallási eszményt határozottabb, egyirányúbb módon képviselik (mint pl. a kath. egyház szerzetei stb.); ezeknek szabályai, regulái mintegy megelevenednek a tagokban. *Az utánzás, a beleélés a vallásos eszményekbe* — az egyéni vallásosság nagy jelentőségű tényezője (Krisztus követése).

Ahogy a nyelvész nem konstruálhatja meg a nyelv általános törvényeit az egyes *nyelvek* ismerete nélkül, épűgy a valláspszichológus sem általánosíthat a konkrét vallások ismerete nélkül.

A vallásos tudatélmények alanya az *egyén*. A vallásos tudat *egyéni* tudat, nem az egyén fölött lebegő elvontság. A bölcelet néha megkísérli a hyperindividuális lélek megszerkesztését, de a lélektan ily konstrukciókkal nem boldogul.

Ezért nem fogadhatjuk el Wundt felfogását, aki a valláspszichológiát a néplélektan körébe utalja. A vallás «szelleme» nem fogható fel valami magábanálló, tárgyiasított (objektivált) «kollektív lélek» gyanánt; csak *egyéni* lélek van. Bármily szerepe legyen is a közösségnek a vallásban, a vallás nem vezethető le a közösségből, a «néplélek»-ből. Wundt lebecsüli az egyéni vallásosság jelentőségét, ezért nem is foglalkozik ennek elemzésével, hanem csak a vallási közösség termékeivel (mithosz stb.) pedig a vallási élet egyéni gazdagsága, sokszerűsége a tudomány számára van olyan fontos, ha nem fontosabb, mint a Wundt által tárgyalt jelenségek. 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*.

f) A vallásos élmények leírása, elemzése, törvényszerűségeik, tipikus összefüggéseik föltárása rávezet a valláspszichológia főfeladatára: az élmények gazdag változatosságában rejlő egyetemes vonások összegezésével a vallásos élmény *lényegmeghatározására*. Ezzel együtt keresi azokat a tényezőket, melyek a vallásos élményt a tudatba emelik. Ez az okkeresés a valláslélektan alapproblémáit fogja föltárni. A vallásos élmény lényege és tudati strukturája a lélektani analízist összekapcsolja a szintézissel.

A vallásos élmény analízise érteti meg a kutatóval a vallásos *tudat* sajátos egységét, mely az élmények sokféleségét a vallásos «én» tudatfunkciói-, tartalmi- és állapotaiként összefoglalja. A valláslélektan jelentősen elősegíti a modern pszichológia elfordulását az asszociációs lélektantól, mely a tudatot a képzetelemek összegezéseként fogja föl.

Ahogy a dómok harmonikus szépségét nem érti meg az, akiben hiányzik az «egész» átfogó szemlélete (Blick für das Ganze), aki csak a köveket, falakat, pilléreket vizsgálja, épügy vakon áll a vallásos élményekkel szemben is, aki a tudatelemek összegezéséből akarja a vallásos személyiséget megmagyarázni. A vallásos én, a vallásos személy nem összeg, hanem az összeget bíró *egység*.

Ezt a valóságot pedig analizálhatja, magyarázhatja ugyan a tudomány, a reflexió kibonthatja sokszínű létének egyes oldalait, de *tudományos szintézissel megalkotni nem lehet*. Ezt csak átélni lehet és ebben az átélésben lehet megérteni.

«Nec lingua valet dicere,
Nec littera exprimere;
Expertus potest credere
Quid sit Jesum diligere.» (Jesu dulcis memoria.)

Ime a vallásos *experientia*! Ebből bontakozik ki a reflexiv-elemzés útján mindaz, ami a valláspszichológia tudományos tartalmát alkotja.

7. A valláslélektan jelentősége.

A szent-ágostoni ismeretprogram: Noverim Te, noverim me (Soliloqu. II. 1. n. 1.) mindkét tagját előmozdítja a valláspszichológia. Ezen ismeret cél módját is megtalálja e tudományág: «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*». (De vera religione 39, n. 72.) A vallásos tudat magában rejti azokat az igazságokat, melyek az embert égető problémákra adnak feleletet. A «benső ember»-nek — hogy úgy mondjuk — a *legbensejét* éri el az, aki vallásába behatol: világnézetét, motivumait, céljait, a tudat fölszínén mutatkozó élményeinek legmélyebb gyökerét, küzdelmeinek, vergődéseinek, erejének, gyöngeségének, érzelmi világának és tevékenységének forrását.

A valláslélektan tehát a «*nosce teipsum*» (ismerd meg tenmagadat) ismeret cél eléréséhez jobban elvezet akár mely más pszichológiai megfigyelésnél. A *vallásban* rejlik «én»-ünk a leghatványozottabb fejlettségében.

És az ágostoni program első tagja, az istenismeret is gyarapszik a valláslélektannal. Ha nem is fogadjuk el a misztikusok experimentális, intuitív istenismeretét az istenismeret normális útjának, ha csak szent Tamás klasszikus öt útján közeledünk is a diskurzív értelem módján Isten léte, tulajdonságai felé: akkor sem szabad felednünk, hogy ezen öt út mindegyikének kiindulópontja helyezhető a «makrokozmosz» (a külső világ) bár-

mely részébe, de épúgy helyezhető a «mikrokosmosz», a lélek világába; sőt ehhez közelebb van az Isten, akiben élünk, mozgunk és vagyunk. «Az Isten országa pedig bennetek nagyon.» És nem szabad feledni, hogy a vallásos lélek «átéli» mindazt, amit Istenről a diskurzív értelem és a hit útján *tud*; látja, izleli, mily édes az Úr!

Ez a lélek az Isten képe és hasonmása.

A valláspszichológia az isteni élet, az isteni működés hatásaival ismerteti meg azt, aki *a priori* nem zárja ki az élmények magyarázatából az isteni okságot.

Ez a tudomány mintegy illusztrációt ad a «magvető» példabeszédéhez; szemlélteti a «mag» behullását a különféle «lélektalajba»; a mag csírázását, fejlődését, virágzását, termését; a kőkemény talajt és a gázt, mely nem engedi csírázni vagy fejlődésében elfojtja. Megmutatja, hogy ki az, aki ezen életet adja: «Nálam nélkül semmit sem cselekedhettek». Keresi, kinek az élete ismétlődik meg, fejlődik tovább a keresztény vallásos tudatban: «Én vagyok a szőlőtő, ti pedig a szőlővesszők. Maradjatok énbennem». Rávezet ezen élet okára és céljaira: Qui manducat me, et ipse vivet *propter me*. A vallásos tudat legmagasabb fokát lélektani tényként állapítja meg, melyben a lélek «Istenben marad és az Isten őbenne», melyben már «nem én élek, hanem Krisztus él énbennem». Ezekkel néhány pontját akartuk érinteni a lélektan, theológia, apologetika érintkezésének a valláslélektannal. — A «veritas» föltétele a «vita»-nak; ahol nagyobb, gazdagabb, fejlettebb a vallásos élet, ott jobban, egészebben él az *igazság*.

Hogy a valláspszichológia nélkülözhetetlen mindazon tudományoknak, melyek a *gyakorlati vallásos élet* eszközeinek elméletét adják, az bizonyításra sem szorul. A pasztorális, a hitoktatásban, szónoklásban, keresztény pedagógia nem nélkülözhetik ezt a tudományágot, épúgy az aszkézis, a vallásos erkölcsstan sem.

II. A valláslélektan története, forrásai és módszere.

A valláslélektan mint önálló, empirikus tudomány, csak a XIX. században alakult ki. Egy tudományág kifejlődése ugyanis nemcsak azt tételezi föl, hogy tárgyára való kutatások történjenek, hanem azt is, hogy ezen kutatásokat a tudomány saját rendszerező szempontja vezesse.

A valláslélektanra vonatkozó tárgyi ismeretek, kutatások nem hiányoznak a múltban sem; ezeket azonban vagy a vallás gyakorlatának vagy a teológiának érdekei hozzák létre és így az önálló valláslélektan kialakulása sokáig várat magára.

A valláslélektan története azokat a *forrásokat* is magában foglalja, melyek a múlt idők, népek vallásos élményeit fölfedik.

Tárgyalásunk célszerűségéből négy csoportra oszlik:

1. Az ősember és a primitív népek vallásosságának tudományos forrásai.
2. A nemkeresztény kultúrvallások forrásai.
3. A keresztény vallásosság történeti forrásai.
4. A modern valláslélektan története.

1. Az ősember és a primitív népek vallásosságának forrásai.

A vallásos lélek első megnyilatkozásait fölfedezi a paleontológia és az őstörténet (praehistoria). Egyelőre nem irodalmi emlékekből, hanem ipari és művészi emlékekből, a temetés módjából von következtetéseket arra,

hogy bizonyos vallási jelenségek az ősember életében sem hiányoztak.

A vallás őstörténetét azonban jobban meg lehet világitani kerülő úton, a nyelvtudomány és az ethnológia (néptan) segítségével. A kerülő úthoz hozzásegíti a tudományt a mai ú. n. «vad», «műveletlen», «primitív» népek vizsgálata. Azon népek közt, melyeket a közvélemény «vad» népeknek tart, műveltség szempontjából nagy különbségek vannak. Az ethnológia kutatja azon népeket, melyekről azt hiszi, hogy még most is valóban «primitív» fokán állanak a műveltségnek és ezáltal következtetéseket von az ember *ősállapotára*. Ez a kutatás nagy szolgálatára van a vallás lélektanának is.

A modern *missziós* tudomány ez úton kapcsolódik bele az ősember vallásának kutatásába.

A *nyelvtudomány* főként a vallásos képzeteket, fogalmakat jelentő szavak eredeti jelentésének fölfedezésével siet a valláspszichológia segítségére.

2. A nemkeresztény kultúrvallások forrásai.

Oesterreich nyomán a valláslélektan történelmi forrásait a következőkép csoportosíthatjuk: 1. Önéletrajzok. 2. A vallások nagy embereinek (vallásalapítók stb.) egyéb művei. 3. Életrajzok (pl. szentek élete). 4. Objektív vallási irodalmi emlékek: rituális törvények, himnuszok, imádságok, varázsszavak stb. 5. Költői művek. 6. Egyéb irodalmi emlékek, melyek a vallásról is tájékoztatnak: feliratok, levelek stb. 7. Művészeti emlékek.

Az ú. n. kultúrvallások mindegyikénél találhatók ily természetű források.

a) Az *egiptomi* vallásosság tartalmát, formáit bőséges források világítják meg. A művészeti emlékeken kívül, melyek nagyszámú feliratot őriztek meg, maradtak

imádságok, himnuszok, mithoszok (Osirisz-mithosz) és a halotti könyv.

b) Az *assyri-babyloni* vallásosság emlékei közt vannak mithoszok (teremtés mithosza, Istar pokolra szállása), bűnbánati zsoltárok, himnuszok, imádságok, erkölcsi törvények, Hammurabbi-kódex.)

c) Az *izraelita* vallás legfőbb dokumentuma az ószövet-ségi szentírás, továbbá a talmud.

d) A görög-római vallás forrásai közt a görög-római irodalmi, költői, filozófiai, művészi emlékek nagy sokasága foglal helyet.

e) A perzsa vallás emléke a Zend-Avesta.

f) A kínai vallás különféle elemek szinkretizmusa. Forrásai: Su-king (vallásos források könyve); Si-king (vallásos dalok könyve); Li-ki (a szokások leírása). Konfutse (551—478 Kr. e.) erkölcsstanát a Lun-Yu (beszélgetések) tartalmazza. Lao-tse (sz. 600 körül Kr. e.) misztikus pantheisztikus tanait a Tao-Te-King (Tao és Te könyve) őrizte meg.

g) Az indiai vallások forrásai:

1. Az ősi indiai vallás első kora a vedizmus, a második a brahmanizmus. A Védák (veda = tudás) vallási dokumentumokat tartalmaznak. Legrégibb a Rigveda (Dicsérő énekek. 1500 Kr. e.); következik az Atharveda (varázsformulák), Samaveda (énekek), Jajurveda (imádságok, rituális szertartások). Később a brahmanizmus idején csatolták a Védákhoz a Brahmana-kat (áldozati magyarázatok) és az Upanishad-okat (Titkos tanok).

2. Buddha (sz. 560 Kr. e.) életét több életrajz tárgyalja. Vallásának kanonikus iratait foglalja össze a T(r)ipitaka. (Három kosár.) A lelkiállapotokat tárgyalja az Abhidhammapitaka. (A magasabb tudás kosara.)

3. A *hinduizmus* forrásai a Mahabharata és a Ramayana époszok.

h) Mohamed vallásának főforrása a korán (olvasmány).

3. A keresztény vallásosság történeti forrásai.

A kereszténység lélektani megértését a források oly hatalmas tömege támogatja, hogy rövid áttekintésünkben csak a legfontosabbakat emeljük ki.

A kereszténység kanonikus iratai, szentkönyvei közül az ószövetségekből a zsoltárok, Jób könyve, a próféták könyvei adnak legtöbb világosságot a vallásosság benső élményeire. A zsoltárok vallásos költészete az érzelmek gazdag és változatos skáláján játszik; Jób könyvében előre veti árnyékát a keresztény fájdalom, a prófétáknál a vallásos géniusz sajátos típusai jelentkeznek.

Az újszövetségi könyvek mindegyike bőséges problémát ad a valláspszichológiának. Jézus élete, messiási, istenfiúi öntudata, imádság-élete; halálának áldozati jellege; viszonya a zsidóság «törvényvallásához» és a bibliai racionalizmushoz (szaduceusok), 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.

Szent Pál levelei, az Apostolok cselekedetei mély bepillantásokat engednek annak a vallási géniusznak a lelkébe, akinek egyénisége a vallások történetében (nemcsak a kereszténységében) páratlanul áll. Pál apostol ószintén feltárja vallási élményeit; a damaszkuszi fordulatot, benső harcait a test törvénye ellen, elragadtatásait, vízióit, hitének értelmi és kegyelmi alapjait; rendkívüli adományait, (pl. a glossolalia — nyelveken szólás).

Az Apokalipszis látomásai az ószövetségi prófetikus lelket kapcsolják össze a kereszténység misztikus látomásaival. (Szent Hildegard, szent Gertrud stb.)

Az őskeresztény apologeták a hit racionális alapjait

fejtik ki; a vallásos élménymozzanatok közül főképp a *bűnbánat* van jól kidolgozva. (Tertullian: *de paenitentia*, Szent Cyprián: *De lapsis*.)

Az ókeresztény irodalomnak valláspszichológiai szempontból legfontosabb műve szent Ágoston Confessiói. A címet magyarul vallomásokkal szokták fordítani. Ágostonnál azonban többet jelent: magasztalását az Istennek, aki őt kegyelmeiben részesítette. Ez fejezi ki műve igazi célját. Ágoston nem pusztán lélektani érdeklődésből ír; művének célja a saját életében, megtérésében működő isteni erők feltűntetése.

Bár a cél nem tisztán pszichológiai, Ágoston műve mégis a lélektani önmegfigyelésnek egyedülálló remeke. 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.

Girgensohn megkísérli Ágoston vallomásainak lélektani értékét leszállítani. Arra az eredményre jut, hogy Ágoston vallomásai csak arra az időpontra adnak teljes megbízhatósággal képet az ő lelkéről, melyben írta őket. (13 évvel megtérése után.) Girgensohn kritikája a modern pszichológus módszereinek túlbecsüléséből ered. Igaz, hogy az önmegfigyelésnek sok nehézsége van és hogy az élményt az emlékezet már akkor sem adja mindig egész hűen, ha közvetlenül utána naplóba foglaljuk. De viszont nem szabad apriorisztikusan tagadni azt, hogy bizonyos, a kedélyre mélyen ható élményeket az emlékezet hosszú ideig egész hűen őriz, főként ha az emlékezet többször visszatér rájuk. Ágostonnak elég oka volt vallomásainak anyagát lelkében őrizni.

Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Ágoston nem naplót ír, hanem épülete, svallásos célú munkát,

melynek anyagát sajátos céljai szerint válogatja ki multjából és eszerint csoportosítja.

Szent Ágostonnak többi műveiben is gyakran találhatók valláspszichológiailag fontos megállapítások.

A keresztény *misztika* alapelvei megtalálhatók a Szentírásban; kialakulását nagyban elősegítette az őskeresztény *aszkéta*-, remeteeszmény. Legrégibb forrásai közül említésreméltó Hermas Poiménje (Pásztor).

A gnosztikusok, montanisták álmisztikájával szemben Tertullian védte egyideig a szentírási misztikát. A *martír-akták* (pl. szent Perpetua és Felicitásé) tartalmazznak misztikus élményeket.

A jegyes-misztika gyökerei ugyancsak visszanyulnak az ősegyházi szüzességi eszményhez (Olymposi Methodius: A 10 szűz menyegzője). Az őskeresztény aszkétikus életet ismerteti Palladius Historia Lausiaca-jában, szent Athanáz szent Antal életében. Jellemző adatok találhatók Ninivei Izsák költeményeiben.

A misztika *elméletének* alapvonalait megtalálni Alexandriai Kelemen és Origenes műveiben, akik platonikus és stoikus tanokat is értékesítenek.

Valláslélektani érdeklődés jellemzi Nagy szent Gergely műveit is (Moralia, in I. Ezechiel), akinek tanítására hatással volt szent Benedek Regulája.

Ágoston és Nagy szent Gergely mellett a középkor vallásos életének irányítására, főként misztikájára legnagyobb hatással *Pseudodionisius* Areopagita iratai voltak, akinek misztikája neoplatonikus (Proklus) forrásokból táplálkozik. Műveiről 512—18 közt esik először említés; hitelességüket 533-ban Ephesusi Hypatius tagadta, de az egész középkor mégis hitte az apostoli időkből való származásukat. A neoplatonikus bölcsélet misztikája így hatott a középkori egyházra.

A középkornak tárgyunkhoz tartozó emlékei közül említésre méltó Abaelard etikai működése, melyben a

lelkiismeret szubjektív oldalát domborítja ki. A *misztikus élmények* leírásában kiválnak szent Hildegardnak, a disibodenbergi, később rupertbergi bencésapátnőnek munkái. (Scivias, liber vitae meritorum; † 1179.) A vallásos átélés (*experientia, élmény*) jelentőségét a hívő tudásra szent Bernát clairvauxi apát művei fejtik ki. (Pl. Solus Spiritus est, qui revelat; sine causa paginam consulis; *experientiam* magis require.) Szent Bernát saját élményeit is elemzi, ezekre építi misztikus elméletét. Nála találhatók meg jól kifejtve a misztika tárgyi irányai közül a Krisztus-misztika, a jegyes-misztika (in cantica canticorum) és a szenvedés misztikája. Szent Bernát misztikája azért is nagyon jelentős, mert a *vallásos élménynek* ismeretforrásjellegét a spekulatív teológiával szemben erősen hangsúlyozza.

Szent Bernát misztikája a benediktinus hagyománynak és az ágostoni gondolatkörnek kapcsolata; a középkor nem vonhatta ki magát hatása alól. Magdeburgi Mechtild (Das fließende Licht), a helftai ciszterciatzárdá — (ciszterciatzárdának alapították 1229, de nem tartozott hivatalosan a rend kötelékébe; a XIV. században bencészárdává lett. Bihlmeyer: Die geistl. Übungen der hl. Gertrud. 1917. 17. l.) — apácai: szent Gertrud, szent Mechtild hatása alatt állottak. (XIII. század.)

A skolasztika fénykorának nagyjai közül szent *Bonaventura* (Itinerarium mentis ad Deum, in libros Sententiarum) és Aquinoi szent Tamás bölcseleti és teológiai műveikben a valláspszichológia egész területét átkutatják. Aquinoi szent Tamás Summájának erkölcs-tani része (II., II.) a vallásos, erkölcsi életnek lélektanilag is meglepően finom analizisét adja. A kontemplatív életről tárgyalva (II., II. qu. 180.) N. szent Gergely tanait fejleszti tovább és az intellektualistának gondolt lángelme a misztika elméletéhez épügy,

mint szent Bernát, szükségesnek tartja a benső meg- tapasztalást. A misztika elméletét a szeretetre építi föl, a szeretetnek azonban föltétele a megismerés.

A skolasztikus hittudomány adja alapját az úgy- nevezett német misztikának, melynek képviselői Eckhart, Tauler, Seuse.

Rájuk azonban hatással volt a Moerbekei Vilmos által lefordított újplatonikus irat, Stoicheiosis theol- ogiké. (Proklus.) A spekulatív teológiától távol áll Kempis Tamás *Krisztus követése*, a Krisztus-misztika legszebb gyöngye.

A benediktinus misztikának képviselője a XV. szá- zad elején Kastli János (De adhaerendo Deo), továbbá a spanyol Garcia Cisneros apát és Blossius Lajos. († 1566.)

A tomista misztika érvényesül sienai szent Katalinnál.

A XVI. század újjáéledő katolikus tudományában *Suarez* világítja meg mélyen a vallásos élet benső moz- zanatait.

Kortársa a modern pszichológia által mindinkább csodált spanyol kármelitaapáca, szent Teréz (1515— 1582.) a misztika doktora.

Oesterreich mondja róla, hogy a lelki élmények le- írásában nem multa őt felül egy modern pszichológus sem. (Die rel. Erfahrung.)

Szent Teréziának Önéletrajza, a Belső Várkastély, a Tökéletesség Útja nemcsak a misztika elmélete szem- pontjából, hanem a valláslélektan egész területére vonatkozólag páratlan értékű művek. Önéletrajzában a lélektani önmegfigyelésnek adja remek példáját.

Szent Terézia a következő korok misztikus irodal- mára óriási hatással van. A teresiánus misztika főkép- viselője, kortársa *Joannes a S. Cruce*. (Keresztes János.)

Szalézi szent Ferenc (levelezése, Philotheája, Theo- timusa), a quietisták közül pedig Fenelon, Guyon asz-

szony (Madame de Guyon), Molinos, Angelus Silesius, Pascal neveit említsük még.

Ez a rövid vázlat is mutatja, mily hatalmas forrásanyag áll rendelkezésére annak, aki a vallás lélektanát nem pusztán «kérdőívek», «kísérletek» selejtes anyagából akarja összeállítani.

Ezekhez még hozzá kell venni a *hagiografia*, a szentek életírásának áttekinthetetlen emlékeit.

A középkori misztikával sok érintkező pont köti össze a protestantizmus alapítóját, *Luthert*. A misztika istenmegtapasztalásához fűződik az ő *szubjektív üdvbizonyossága*. Luther azonban a hitbizonyosság tárgyi föltételeit sem kapcsolja még ki teljesen, csak az egyházi tradíciót képviselő tekintélyt veti el. (Szentírás.) Az üdvbizonyosságról a Szentlélek tanuskodása (testimonium Spiritus Sancti) győzi meg az egyént, aki ezt a tanuságot önmagában érzi, tapasztalja.

A Luther-féle tan elősegítette egyrészt a protestáns hittudomány elfordulását a tárgyi, dogmatikus oldalról, másrészt az alanyi üdvbizonyosság gondolata a vallási szemlélődést befelé fordította és így a protestáns theológia *szubjektív* jellegét készítette elő.

A racionalizmus a kinyilatkoztatás tagadásával a kinyilatkoztatás tételeit vagy elvetette, vagy jelképesen (szimbolikusan) magyarázta, míg ezzel ellentétben Schleiermacher az észet a hitnek, a vallásnak köréből egészen a perifériára tolta és az *érzelmet*, *kedélyt* helyezte a vallás középpontjába.

A racionalizmust a protestáns hittudományban Kant kritikája rendítette meg, aki a legalapvetőbb vallási tételek (Isten léte stb.) theoretikus ésszel való megismerhetőségét tagadta és a praktikus ész posztulátumaiként fogta föl őket.

Ezek az okok idézték elő a modern protestantizmus nagy érdeklődését a vallás lélektana iránt; ugyancsak

ezekből származik a vallás objektív elemeinek, igazságértékének a szubjektív élményektől, megtapasztalástól való függővé tétele, mely liberális theológiai irányokat jellemzi. Az orthodox irány Luther alapelveit és az alapvető hitvallásokat nem bántja, de épen ezáltal «megáll a félúton a katholicizmus és a dogma teljes föladata közt». (Harnack.)

4. A modern valláslélektan története.

A vallásos lélekre vonatkozó kutatások nem hiányoztak sohasem, mégis csak a XIX. század második felében alakult ki a valláslélektan mint önálló tudomány. Ekkor nyerte sajátos szempontját és célját, melyet már ismertettünk.

A régiéknél ez a szempont hiányzott; nem pusztán tudományos megismerését akarták a vallásos élményeknek, hanem vagy a kegyelem működését kutatták bennük vagy pedig gyakorlati, hitbuzgalmi, épületes célt szolgáltak. Ezt láttuk szent Ágoston vallo-másainál, ugyanez áll szent Terézia önéletrajzára is. Azért írta le élményeit, hogy hozzáértők megállapíthassák, isteni eredetűek-e, vagy ördögi szemfényvesztések.

A XIX. század tudományos érdeklődése lassan tereklődött rá a vallásos élményekre. A materializmus szel-leme annyira megvetette a vallást, hogy foglalkozni sem akart vele jóideig. Fechner fölveti a valláslélektan gondolatát, de a terv kivitelét tőle egészen függetlenül Amerikában kezdik meg.

Az amerikai vallásos élet a maga nagy változatos-ságával elüt az európaiktól. A szekták sokasága, a vallásos élet rendkívüli formái azok figyelmét is föl-keltik, akik távol állnak a vallásos meggyőződéstől. Az ilyenek szemében a vallásos élmény oly jelenség

marad, melyet hideg tudományos tárgyilagossággal figyelhetnek — másokban. Akadt olyan is (Carneri), aki a valláspszichológia föltételének tartotta, hogy a kutató vallástalan legyen. Még jó, hogy nem kívánta, hogy a látást a vakok, a hallást a süketek kutassák.

Az amerikai valláspszichológiának módszere mások rendszeres megfigyelése lehetőleg statisztikai eszközök segítségével. Jamest kivéve általában a *jelenkor* élményeit kutatják; a múltba nem néznek vissza.

A pszichológiai indukció ezen alkalmazását a valásra a Clark-egyetem egyik tanára, *Stanley Hall* kezdte meg tanítványaival. Munkáját folytatta James H. *Leuba*, aki kutatásának céljául tűzte ki a természetfölötti elemek teljes kiküszöbölését a valláspszichológiából. Az induktív módszer alkalmazásának előnyeit is, összes hibáit is föltünteti Starbuck valláspszichológiája, hatalmas statisztikai adatkészletével. Starbuck teljesen bizik módszerének exaktságában. A kérdőív-módszerre a mai pszichológia már nem néz ily bizalommal, legkevésbé, ha Starbuck módján kezelik.

A valláslélektan kutatásában sokkal értékesebb W. *James* munkássága. Főműve: *The Varieties of Religious Experience* (1903.), melyet Wobbermin fordított le németre meglehetősen változtatásokkal. James eltér az amerikai valláspszichológia statisztikus módszerétől; nem a tömegvallást, akarja vizsgálni, hanem azokat a rendkívüli jelenségeket, melyekben a vallásos élmény tökéletesen fejlett. A vallásos génusz alkotja James vizsgálódásának tárgyát. Célja az élmények mélyreható elemzésével vallásos típusok megállapítása, a vallásos élmény magyarázása. A magyarázatban James sokszor menekül a tudatalattihoz, melyet Wunderle találóan a lélektan *asylum ignorantiae*jének (a tudatlanság mentsvára) nevez és kutatásával a

vallásra vonatkozólag is igazolni akarja pragmatista bölcseletét.

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. Egyéb-ként műve a vallásos lélek megértését sokkal jobban előmozdítja, mint elődjeinek munkássága.

Franciaországban a valláspszichológiai kutatásokat a Comte-féle pozitívizmus hívei kezdték el. Később James hatása is érezhető. Ribot még megőrzi ugyan tárgyilagosságát, de mások (Janet, Murisier, Leclére, Flournoy) mindinkább hajlanak arra, hogy a vallási élményeket, főként a misztikusokat, *patológikusan* magyarázzák. (Oesterreich-Einführung 5.)

Rokon utakon jár a *Freud*-féle lélekelemzés, mely minden magasabb élményt szexuális hatóerőkre vezet vissza.

A német valláspszichológia kezdetben az amerikai irányban dolgozott és a protestáns liberális theológia szolgálatába állott. (Wobbermin, Vorbrodt.) Egész ön-álló Wundtnak valláslélektani álláspontja, aki a vallásos élmény keletkezésére fordítja a kutatást és a valláslélektant a néplélektanba utalja. A vallás eredetével foglalkozók közül említésre méltók még Tylor, a francia Durkheim, Lang, W. Schmidt S. V. D.

A német valláspszichológiai kutatás tárgyának fokozatos bővítésével (gyermekek vallása, misztika stb.) és módszereinek tökéletesítésével halad célja felé. Két folyóirat is szolgálja céljait: a Zeitschrift f. Religionspsychologie (1907—13.) és az Archiv für Rps. (1914-től). Kiválóbb munkákkal vitték előbbre tárgyukat: K. Oesterreich, a tübingeni egyetem tanára, R. Otto (Das Heilige) Fr. Heiler (apostata, most marburgi egyetemi tanár), K. Girgensohn, aki a Külpe-féle pszichológiai

iskola tökéletesített kísérleti módszerével elemzi a vallásos lelket.

Nálunk Wiedermann Károly foglalkozott a vallás lélektanával, (Budapest, 1907.) főleg apologetikus szempontból; a pszichológiai irodalom alapos ismeretével tűnik ki Czakó Ambró munkája (Pécs, 1915.), mely főképp a rendkívüli élmények magyarázatában szorul kiigazításra és kiegészítésre; említésre méltók Hetényi Gyula és Gálfy László részletkutatásai is.

A *katholikus tudomány* sokáig nem érezte szükségét, hogy a valláslélektant önálló tudományként művelje. Érthető ez, hiszen a tárgyra vonatkozó megállapításait jól értékesíthette a dogmatikának megfelelő részeiben (istentan, a hit elemzése, az erények, kegyelem és szabadakarat stb.), továbbá az erkölcsstanban (lelkiismeret), végül a gyakorlati hitbuzgalmi munkákban (szentség, misztika). A katolikus hitbuzgalmi irodalom akárhány terméke a lélektani elemzés magas fokán áll.

A protestáns és pragmatista valláslélektan a katolikus hitvédelmet kezdte előbb érdekelni (a modernizmus elleni küzdelem), majd megértésre talál a valláspszichológia önálló célkitűzése is. H. *Faber* fejtette ki jól a valláslélektan viszonyát a dogmatikához, *Wartensleben* grófnő a keresztény személyiség eszményét rajzolta meg, *Wunderle* a vallásos élményt elemzi. A szentek lélektanával foglalkozik a francia Joly és a német Rademacher; a misztikus élmények tudományos elemzése nagyon gazdag irodalmat termelt a katolikus tudományban; főbb képviselői Denifle, Jos. Zahn, Engelbert Krebs, P. Alois Mager, Cuthbert Butler, Aug. Poulain, Saudreau, M. Grabmann.

A vallásos élet tudományos megismerésének *forrásai* ma sem apadtak ki és a misztikus élmények sem szüntek meg; ennek beszédes bizonyosságai a jelen kor misztikus

naplóí ; pl. Lucie Christineé (kiadta Poulain), Reinhardt Paula (Jørgensen, Geschichte eines verborgenen Lebens) Lateau Lujza, a lisieuxi kis Teréz (meghalt 1897, szentté avatattott 1925 V. 17.), P. Pius Hemptinne, Schneider Emilia (kiadta Richstätter S. J.), Galgani Gemma (L. Schlegel) stb.

Kívánatos volna, hogy a vallásos élet renesszánszát kövesse a vele foglalkozó tudomány fejlődése is.

5. A valláslélektan módszerei.

Feltételezzük, mint *alapvető tény*t, 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.)

Az önmegfigyelés lehetőségét a lelki *reflexió* adja; ezt, mint magyarázhatatlan, másra visszavezethetetlen tudatformát megkülönböztetjük a direkt tudattól, mely az élmény reflexió-nélküli, egyszerű észrevevésében áll. Bár Comte ellentmond, ezt a tudatformát önmagunkban felfedezzük és ezt semmiféle bölcséleti spekuláció el nem tüntetheti. A szem nem látja magamagát, de a lélek láthatja magamagát, megfigyelheti saját élményét, cselekvését. Az önmegfigyelés lehetőségének tagadása volta-kép a lélektan lehetőségének tagadásával egyenlő.

Az önmegfigyelés és mások megfigyelése lehet egyszerű, praktikus eszköze a lelki élet megismerésének, hogy azonban ez a megismerés igazán *tudományos megismerés* legyen, hogy a lelki életről szóló *tudománynak* eszköze legyen, szükséges, hogy a tudomány *módszereivel* történjék.

Ezzel nem zárjuk ki azt, hogy a lélektan nem használ-

hatja fel azokat az adatokat, melyeket az egyszerű, nem módszeres megfigyelés nyújt számára, mert nem az adatok módszeressége alkotja a tudományt, hanem a feldolgozása.

Az általános lélektan foglalkozik saját módszereivel, melyekkel az önmegfigyelést és mások megfigyelését tudományos értékűvé teszi.

A valláspszichológia általában átveszi, fölhasználja az általános lélektan módszereit.

1. Az önmegfigyelés módszerei a valláslélektanban.

A lelki élet megfigyelése, tudományos elemzése a legnagyobb nehézségekbe ütközik. Ezen nehézségek némi kiküszöbölését teszik lehetővé a pszichológiai módszerek, melyek azonban akárhányszor a leküzdött nehézségek helyébe újakat gördítenek. A lélektan sajátos tárgyából, továbbá módszereinek hiányosságából eredő okok miatt sohasem lesz oly *exakt* tudomány, mint pl. a természet-tudományok.

Az önmegfigyelésnek két módja van: *közvetlen és visszaemlékező megfigyelés*.

A lélektan ezt a két módot saját céljai számára próbálja alkalmassá tenni. Ennek legegyszerűbb módja, hogy az önmegfigyelést a *tudomány szempontjai vezessék és tudományos célt* szolgáljon.

Már most ez a két követelmény már az általános pszichológia szempontjából is sok nehézséget rejt magában; a valláslélektan pedig ezekhez újakat ad.

A nehézségek egyik csoportja a *figyelem megosztásából* ered. Nézzünk egy elemi esetet. Ha egy egyszerű összeadást akarunk végezni, pl. $9 + 7 =$, maga a művelet bizonyos figyelmet igényel; ha már most a figyelem nemcsak a művelet tárgyára irányul, hanem arra is, *hogyan* végezzük el a műveletet, mily lelki tevékenység játszódik le benne, akkor — néha kiváló számoló is — elhibázza

az összeadást. Akárhogy tudja valaki a Miatyánkot, ha közben önmagát kezdi figyelni vagy csak az imádság értelmét is keresi, bennakadhat.

Alkalmazva ezt a mozzanatot a valláspszichológiára, újabb nehézségekre bukkanunk. A vallásos egyén tudata erkölcsi, vallási törvényekhez igazodik. Ezek pedig tiltják az *elszórakozást*. Mi más a figyelem ezen megosztása, mint elszórakozás? Vajjon igazolja-e a tudományos cél, hogy valaki pl. áldozáskor ne magára a szent cselekményre, annak tárgyára (az Úr) figyeljen, hanem arra, milyen élmények keletkeznek benne áldozáskor? Lelkiismerete aligha fogja ezt igazolni, legalább is oly esetekben nem, melyek jó végzése *teljes* figyelmi összpontosítást igényel. Máskor pedig az erkölcsi törvény *kívánja* a megfigyelést. (Kisértés.) *Sobrii estote et vigilate!*

A figyelem ezen megosztása azon élményeket, melyek a *figyelem teljességét* igénybe veszik, vagy elhalványítja, vagy megszünteti. Hirtelen indulat pl. már azáltal csillapodik, hogy észrevevessük. A vallásos lélek pedig gazdag oly élményekben, melyek intenzív érzelmi mozzanatokkal járnak.

Más nehézségeket okoz az önmegfigyelés *szándéka*. Vannak élmények, melyeknek természetéhez tartozik, hogy *spontán* keletkezzenek és nem szándékosan, mások viszont a figyelem napfényétől távol szeretnek maradni. A megfigyelés *szándéka* tehát vagy kiforgatja egyik-másik élményt természetéből, midőn beleviszi a *szándékosság* mozzanatát abba az élménycsoportba, melynek természete, hogy egész önkénytelen legyen; vagy ráirányítva a figyelmet bizonyos élménymozzanatokra, ezáltal azokat egyszerűen elűzi, mint a fény az árnyat. Hogy tárgyunkból vegyünk példát: mily más, mikor a lélek büntudata önkénytelenül elragad valakit, hogy a könny kicsordul szeméből és mily más, mikor ezen élményei fölött ott lebeg ez a szándék: no most megfigyelem magamat.

Mennyi mozzanat vész el így magából a bánatból! A figyelem szándéka belevihet oly mozzanatokot is az élménybe, melyek enélkül bizonyára elmaradtak volna (szuggesztíó). Figyelmes olvasás közben nem hallom az óra ketyegését, de ha figyelem, hallom-e «figyelmes» olvasáskor, bizonyára meghallom. (Geyser.)

A megfigyelő szándéka nemcsak arra irányulhat, hogy élményeit megfigyelje, hanem arra is, hogy az élményeket *fölkeltse, létrehozza*. Az általános lélektannak hasznára van ez a lehetőség, mert általa az élmények összefüggését, keletkezésének föltételeit jobban megragadhatja. A valláspszichológia azonban csak óvatosan és csak részben használhatja ezt a módot. Bizonyos élményeket (pl. imádság) előidézhet az ember önmagában *tudományos megfigyelés céljából*, de akkor is fölmerül az a kérdés: *igazán* vallásos élmény keletkezett-e így vagy csak utánczolt látszat-élmény? A színész fölkeltheti szerepének érzelmeit, de ezek mégsem *igazi*, egyéni érzelmei. Akárhányszor keletkeznek egyesekben látszólag vallásos élmények olvasmány, egyházi szertartás vagy zenehallgatás közben és gondosabb megfigyelésre kitűnik, hogy inkább esztétikai, mint vallási élmények.

Más vallási élmények szándékos előidézése pedig egyszerűen *tilos* a vallásos tudat szempontjából. Nem lehet pl. előidézni a *bűnt* vagy a *kísértést*, hogy lelki alkatát megfigyelhessük.

A vallásos élményre vonatkozó önmegfigyelés további akadályá az ú. n. *lelki szemérem*. (Psychischer Scham; Wunderle). A vallásos tudat mélyén oly élmények rejtőzhetnek, melyeket az egyén önmaga előtt is szégyel, melyeket magának sem akar bevallani, annál kevésbbé másnak nyilvánítani. Ezért volt az *önismeret* mindig nemcsak lélektani, hanem egyúttal erkölcsi követelmény. *Azok*, akiknek módjukban volt olyankor a lelkek mélyére látni, midőn számukra a vallomás igazsága az üdvösség

követelménye volt (gyónásban), csak mosolyogni tudnak, mikor pl. Starbuck kérdőívén egész pőrén ezt a kérdést látják: *milyen volt nemi élete?* Az *önáltatás* a vallási, erkölcsi önmegfigyelésben sokkal nagyobb tényező, mint ahogy azt a pszichológia általában feltételezi. Ha a gyóntatószékben félni kell az önáltatás és a szegény hatásától, mennyivel kevésbbé remélheti az a tudós az *igaz* vallomást, aki az igazmondást nem követelheti «bűn» terhe alatt és akihez a vallomástevőnek alig van olyan bizalma, mint gyóntatójához.

Az *önmegfigyelésnek*, hogy tudományosan felhasználható legyen, *szóban* vagy *írásban* kifejezést kell nyernie. Hogy a kifejezés új nehézségeket rejt magában, azt azok érzik legjobban, akiknek rendkívüli vallásos élményekről kell beszámolniuk. Lucie Christine így kiált fel naplójában: «Istenem, mondd, hogy fejezze ki magát a lélek, mely a te öleléseidet érzi. Add az ég nyelvét, hogy ezen dolgokat meg ne szentségtelenítsem». (13. l.) «Erőszakot kell az embernek venni magán, míg az isteni kegyelem ajándékairól beszélni mer. Reszket, mert érzi, szent dolghoz érint.»

A valláspszichológusnak tekintetbe kell vennie, hogy azok, akik vallásos élményeiket közlik, a nyelv szegénysége miatt egészen szinguláris élményeket analogszavakkal fejeznek ki, mert másképp nem tudják (pl. lelki eljegyzés, menyekző stb.) és sokat nem tudnak kifejezni, mert még analogiás szót sem találnak rá. Egyúttal, mint már hangsúlyoztuk, figyelembe veendő az a tény is, hogy rendszerint saját vallásuk műkifejezéseivel élnek, melyeknek értelmét, jelentését az illető vallás objektív tartalmából kell kibogozni. Ezért nem lehet pl. a budhista misztika szavait egyszerűen a keresztény misztikából magyarázni vagy, hogy közelebb álló példát mondjunk: nem lehet a Máriatisztelelet protestáns fogalmak szerint megérteni.

Ezen nehézségek jórésze a *közvetlen* önmegfigyelésre vonatkozik; ennek azonban korrektívuma, kiegészítője lehet a *visszaemlékező önmegfigyelés*. Legalkalmasabb mód, ha a vallásos élmény természetes lefolyását szabadon engedi valaki és közvetlenül az élmény után *visszaidézi* azt és így figyeli meg. Igaz, hogy ez már nem egészen hű képe az eredetinek, de jobb eszköz hijján meg kell vele elégedni.

Az éber élménnyel is úgy vagyunk akárhányszor, mint az álommal; mikor rá akarunk eszmélni, már elszállt.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk azt a *segítséget*, melyet az önmegfigyelésnek ép a vallásos lélek nyújt. Az *önismeret* a vallások közt főkép a kereszténységnek és ebben a katholicizmusnak egyik főkövetelménye. A katolikus ember a *részleges* és *általános* lelkiismeretvizsgálattal, az esti visszatekintéssel, a gyónási előkészülettel, lelkigyakorlatokkal megkapja a *befelé néző szemet*, melyet a lélektani kutatás sem tud neki megadni. Ezt a tényt ép a lélektannak nem szabad lebecsülnie, mikor sokszorosan meggyőződhetik, mily tökéletlen a *reflexió* még lélektanilag képzett emberek-nél is. Viszont néha egyszerű, tanulatlan emberek képesek lelkük térképét, a legkisebb emelkedéseket is föltüntetve, megrajzolni. Csak így érthető meg a vallásos egyének önvallomásainak (szent Ágoston, szent Terézia, Loyolai szent Ignác), naplóinak (Lucie Christine) bámulatos lélektani finomsága.

Ez az *önmegfigyelés* főkép azokon az élménykörökön kiváló, melyekről a lélektan nem vesz annyira tudomást, mint a képzetekről; ilyenek az *akarati* és érzelmi élmények. Az «erősfogadás» követelménye a bűnbánatban pl. magába zárja azt is, hogy ez az élmény ne legyen látszatélmény, hanem *igazi* elhatározás, ugyanígy a bánat élménye is oly erkölcsi követelményeket rejt

magában, melyek teljesítéséről csak az lehet meggyőződve, aki — bár nem tanult pszichológiát — de a lélekét ismeri.

Az *önmegfigyelés* tudományos értékét emelheti, ha kísérletszerűen történik, vagy ha adatait mások megfigyelésével ki lehet egészíteni.

A lélektani kísérletezés értékéről nem föladatunk itéletet mondani. Úgy a szorosabb értelemben vett — pszichofizikai téren alkalmazott — mint a tágabb értelemben vett — tiszta tudatélményekre alkalmazott — kísérleti eljárás gazdagította a lélektant. Az első mód formáinak (inger-, kifejezésmódszer) a valláspszichológiában alig van különösebb jelentősége; az inger-érzet-összefüggések körül nem igen akad a vallásban kísérletezési terület, lehetne azonban a vallásos élmények fiziológiai hatásait kísérletileg megfigyelni, ahogy ez a pathológiában használatos is. Ezek a módok már a mások megfigyeléséhez tartoznak. A tiszta tudatélményekre alkalmazott kísérleti eljárást azonban a valláslélektan is igénybe vette (Girgensohn) és mivel lényegében ez is az önmegfigyelésen alapszik, itt tárgyalunk róla.

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.

A kísérlet főbb mozzanatai a következők: 1. a kísérletvezető bizonyos *föladatokat* ad a megfigyelőnek (pl. egy szó megértése; itélet, következtetés megértése stb.); 2. a megfigyelő élményei; 3. pontos időmérés a kísérletvezető által; 4. az élmények jegyző-

könyvbe foglalása lehetőleg rögtön az élmény lefo-lyása után. 5. Az így szerzett jegyzőkönyvek tudomá-nyos elemzése, földolgozása.

Ebbe a sémába kapcsolta bele Girgensohn vallás-pszichológiai megfigyeléseit.

Mivel meggyőződése szerint a «vallással nem lehet kísér-letezni», indirekt úton próbált hozzáférni a vallásos élményhez. Kísérleteinek főrésze ismeretlen vallásos költemények olvastatásából áll; a megfigyelő igyek-szik élményeit az olvasás után pontosan jegyzőkönyvbe foglalni.

Girgensohn megfigyeléseit kiegészítette Freud sza-bad asszociációival, továbbá az amerikai kikérdező módszerrel.

Bármily elismerés illeti is Girgensohn alapos mun-káját, eredményei még sem állnak arányban fárad-ságával.

A mástól irányított önmegfigyelés adhat egyes vallásos mozzanatokra, vallásos képzetek, fogalmak analizésére, némikép a vallásos érzelmek alkatára is meglepő eredményeket, de a vallásos élmény igazi alkatát nem deríti föl. A vallásos élménnyel épen nem lehet kísérletezni, ezt nem lehet «föladattal» előidézni, a valláserkölcsi cselekvést sem lehet kísérletileg létre-hozni. A költeményolvasás nem imádság, nem áldozat, nem lelkiismeret.

És ha pl. imádsággal kísérleteznének? Milyen imád-ság lesz az, melynél az imádkozó más fölszólítására imádkozik, tudományos célzattal, a kísérletező terem-ben, maga előtt a kísérletvezetővel, időmérővel, jegyző-könyvvel?

Még kevésbbé lehet kísérletezni oly vallási élmé-nyekkel, melyek a normális vallási tudatban alig jelent-keznek, vagy ha jelentkeznek, a tudat teljesen *passzív* velük szemben, pl. látomások, extázis stb.

A kísérleti önmegfigyeléshez erre a célra begyakorolt, tapasztalt megfigyelőkre van szükség. 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 konfesszio-irodalmat kibővíteni és a pszichológiai kutatásnak bő anyagot juttatni.

2. Mások megfigyelésének módszerei a valláslélektanban.

Mások lelkiéletének megfigyeléséhez szükséges, hogy lelkiéletük valamiképp kifejeződjék, másrészt, hogy az idegen élmények jelentését saját élményeink alapján meg lehessen érteni.

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.

Az idegen lelkiélet kifejeződhetik bizonyos testi megnyilatkozással (arcjáték, gesztus); továbbá szóval, írással. Az írás már hiányosan adja a szó lélekkifejezését; a hangsúlyt, a hang érzelmi tónusát stb. nem tudja kifejezni.

Röviden érintjük azon módszereket, melyek eddig a valláspszichológiában használatosak.

1. *Egyszerű, közvetlen megfigyelése a vallásos ki-*

fejező mozdulatoknak; óvakodni kell attól, hogy a megfigyelt észrevegye a megfigyelő szándékát.

Kísérletezni alig lehet ilyenekkel, kivéve a pathológus természetű megnyilatkozásokat; a spontán megnyilatkozás minden idegen behatásra könnyen elváltozik vagy megszűnik. Megrögzítésre alkalmas lehet néha fénykép, hangfölvévkészülék. (Észrevétlenül alkalmazva).

b) *Kikérdezés.* A kikérdezés előnyösebb módja az élőszóval való eljárás; másik módja a *kérdőív*. A kérdések, feleletek lehetőleg azonnal foglaltassanak jegyzőkönyvbe. A kikérdezésnek sok nehézsége van; bizalomhiány, a kérdés szuggesztív hatása, a lelki szemérem stb.

A katolikus *gyónás* a legtöbb fölvilágosítást adná a tudománynak, ha fölhasználását a gyónási titok nem korlátozná, tiltaná.

Kiséreljük megállapítani azon határokat, melyeken belül a gyóntató, a lelkipásztor tapasztalatait a valláspszichológiában értékesítheti.

A gyónási pecsét közvetlenül a gyónásban megtudott bűnökre vonatkozik, közvetve a bűnnel és a gyónással összefüggő mozzanatokra. Tilos ezeknek olyatén fölhasználása, hogy akár a gyónó fölismerhető legyen, akár a szentség méltósága szenvedjen, akár pedig a gyónónak a fölhasználás kellemetlen legyen.

Nem lehet tehát a gyóntatást azzal a kizárólagos céllal végezni, hogy a gyónón lélektani megfigyeléseket ejtsünk. Nincs azonban ezzel kizárva, hogy esetleg önként adódnak a tudomány számára is értékesíthető mozzanatok.

Úgy látom, hogy a gyónó engedélye nélkül is értékesíthetők egyes tapasztalatok, ha a gyónási titok, a gyónás méltósága és a gyónó érdeke nem szenved kárt:

i. A gyónási tapasztalat nagyban hozzájárul egyes valláslélektani fogalmak tisztázásához. Ez megtörtén-

hetik anélkül, hogy a gyóntató szándékosan tudományos reflexió alá venné a gyónás anyagát. A kísértés, bűn stb. oly bőséggel jelentkezik a gyónásokban, néha oly pontos önmegfigyelés rögzíti meg őket, hogy a gyóntató eddigi fogalmai önkénytelenül kiegészülnek, átalakulnak.

2. A gyónás *igazol* tudományos föltevéseket, mert tapasztalattal támogatja őket. Pl., hogy szexuális élmények a pubertás előtt is föllépnek, hogy a bűntudat elevenen jelentkezhetik az első gyónásnál (8—9 év) stb.

3. A gyónásban előfordulhatnak oly élmények, melyek alapján a gyóntató-pszichológus problémaköre tágul és ezáltal érdeklődése az illető élmények *gyónáson kívüli* megfigyelésére irányul.

Természetes, hogy ezen tudásának értékesítésében a pszichológus nem *hivatkozhatik a gyónásra* és *nem kelteti azt a gyanút*, hogy gyónási tapasztalatokat használ föl. Főként a harmadik esetben kell óvakodni ezen veszélytől.

A gyónó *kifejezett — de nem kierőszakolt* — engedélyével okkal-móddal fölhasználhatók tudományos célra egyéb gyóntatási tapasztalatok is kellő óvatossággal, hogy a gyónás gyűlöletessé ne váljék.

A *kikérdés* történhetik nyomtatott kérdőpontok, *kérdőívek* segítségével is. Ilyenkor a feleletek is írásban adhatók. A kérdőívrendszert Amerikában kezdték a valláspszichológiára alkalmazni, onnét terjedt el főként Németországra. Valóságos kérdőívláz keletkezett a lélektani irodalomban.

A kérdőíveket *statisztikai* módon dolgozzák föl és így óhajtják a lélektani fejlődés törvényszerűségét megállapítani.

A kérdőívek módszerét a pszichológia mai művelői legkevésbé tartják alkalmasnak vallásos élmények

fölkutatására. Az eddigi módozatok inkább játéknak tekinthetők, mint tudományos kutatásnak.

E módszer fő nehézségeit a következőkben foglalhatjuk össze. A kérdőívek olyanoktól várnak feleletet, akiknél az *önmegfigyelés és kifejezés* fejlettsége rendszerint hiányzik. Gyermeknek nemi különbség nélkül, katonának, tanulatlan tömegek lesznek a legbonyolultabb élmények leírói, megfigyelői. Starbuck megcsinálta azt is, hogy két regiment katonát vizsgáltatott meg tisztjeikkel keresztkérdések útján vallásos élményekre vonatkozólag. (I. 28.) Az ilyen eljárás a tudomány számára igazán nem értékesebb, mintha a mi bakáinkat vizsgálják ki, hogy a szőkét vagy a barnát szeretik-e jobban.

A kérdőíveknél a kérdések fogalmazása és a feleletek közt nem lehet eligazodni, vajjon azonos élmények-e, melyekről a kérdezettek beszélnek azokkal, melyek a kérdőíven állnak? Starbuck pl. oly fogalmakkal dolgozik, melyeknek nagyon különböző jelentésük lehet. (Megtérés).

A kérdés *szuggesztív ereje* a felelet értékét befolyásolja; nem lehet egyénileg hozzáférni a válaszadóhoz, megbizonyosodni, segítő kérdésekkel kitudni, mit is gondol a feleletben.

Végül az eddigi tapasztalatok igazolják, hogy a kikérdezettek nem veszik oly komolyan a dolgot, mint a Starbuck-féle kutatók és nagyon könnyen félrevezetik (tudatosan vagy önkénytelenül) a hiszékeny tudósokat. Még könnyebbé teszi a szándékos félrevezetést a kérdéseknek ügyetlen megfogalmazása, mely sokszor olyanra vár feleletet, amit senki sem árul el szívesen. Starbuck kérdőpontjai mintái annak, hogyan *nem* kell ilyeneket fogalmazni.

A kérdőívek eredményének földolgozásában, magyarázásában a pszichológusok gyakran elfelejtik azt az

elemi tényt, hogy *egy* jó leírás többet ér 100 hiányosnál. Nevetséges volna, ha a zoológus budapesti gyermekek vallomásai alapján akarná pl. a tehén tudományos fogalmát megalkotni; sokkal többre megy, ha *egy* hozzáértőt kérdez ki; csak a statisztikus lélektani irány nem látja, hogy a lelki élmény megragadása hozzáértőknél is sokkal nehezebb, mint egy érzéki tárgy leírása.

A kérdőívek módszere tehát csak alapos korlátozással, tökéletesítéssel ígérhet *némi* eredményt. Az eredmény inkább mennyiségi, mint minőségi. A vizsgálatnál fontos, hogy lehetőleg azonos lelki alkatú alanyokra vonatkozzék; ne általánosítson ezen típusú egyéneken túl; nem lehet elemi iskolás gyerekek kikérdezésével felnőttekről megállapításokat alkotni. A megfigyelt alanyokban legyen meg a reflexióra, önmegfigyelésre való képesség; csak oly fogalmak legyenek a kérdésben, melyek egységes jelentőségűek és magyarázatra nem szorulnak a megfigyeltéknél; lehetőleg *elemi* tartalmak alkossák a vizsgálat tárgyát és ne komplikáltak; főképen ne igyekezzék a kérdés a lélek szentélyén oktalanul belépni, betekintgetni.

Ha az élmények *minőségi* vizsgálatát tűzzük ki célul, akkor *csak* az önmegfigyelésben jártas, őszinte, egységes típusú (nem, kor, életmód, foglalkozás, felekezet stb.) alanyokra támaszkodhatunk. Így juthatunk bizonyos élménytípusok ismeretére, az egyéni eltéréseket aztán további alanyokon kutatjuk.

Az *egyéni különbségek* vizsgálatára szolgál az úgynevezett testmódszer (Cattell), németül Prüfungsexperiment (W. Stern); magyarul *próbakísérletnek* lehetne nevezni. Ezen kísérlet célja, hogy az egyén lelki alkatát egyes, jellemző adatból megvilágítsa; pillanatfölvétel ez, mely *egy* élményben, eredményben a tudat természetét megvilágítja.

A próba úgy történik, hogy a megfigyelő bizonyos föladatot ad, melynek megoldása (pl. emlékezetpróba) egyénileg jellemző következtetésekre ad alkalmat.

A valláslélektan csak akkor várhat eredményt ezen eljárástól, hogyha a próbától teljesen őszinte megnyilatkozás remélhető és ha a kísérlet nem veszélyezteti az alany vallási vagy erkölcsi értékeit.

c) *A szoros értelemben vett kísérlet*, melynek lényeges jegye, hogy a megfigyelő az élmény keletkezését és lefolyását szándékosan, ismételtén előidézze, befolyásolja és mérhesse, a valláslélektanban alig alkalmazható eredménnyel. Vannak oly vallási élmények, melyek szándékos előidézése másokban erkölcsileg tilos; egyes élmények pedig, ha más kelti föl vagy befolyásolja őket a vallástól különböző szándékkal, elvesztik az egyén számára *vallási* értéküket (pl. imádság); végül az összes kísérleti úton befolyásolt élmények elvesztik az eredetiségnek az «én»-hez tartozásnak azon jegyét, mely nélkül a vallási élmény csak látszatélmény, de nem igazi vallásos élmény.

Ezen okok miatt nem helyeselhető a vallásos élmények *szuggesztív* létrehozása sem, mihelyt a szuggesztió az «én» szabad állásfoglalását korlátozza vagy kizárja.

A vallásos élmények természetét vizsgálhatja a tudomány a lélek irodalmi, művészi stb. megnyilatkozásain is.

A valláspszichológus nem nélkülözheti a mult és jelen vallásának dokumentumait.

Mihelyest pedig ezekhez akar hozzáérni, a pszichológia módszereit ki kell bővítenie az illető emlékek által kívánt módszerekkel. (Filológia, történelmi módszerek.) A valláslélektan értelmetlen torzó marad a *mult* vallásának fölkutatása nélkül.

III. A vallásos élmények elemzése.

A vallásos élményt egyelőre nem lényegmeghatározás alapján, hanem közfelfogás alapján különítjük el más természetű élményektől. Hogy melyek a vallási élmények és melyek nem azok, azt a népek megállapítják anélkül, hogy Kant, Schleiermacher vagy mások definícióit ismernék.

Maradnak-e a vallásos élmény óriási változásaiban oly közös vonások, melyek alapján a lélektan ez élmények osztályozását, tudati strukturáját megállapíthatja? Van-e egyáltalán valami közösség szent Ágoston és egy római haruspex vallásossága közt? Lehet-e egy nevezőre hozni oly ellentétes jelenségeket, mint a keleti, indiai vallások végső fokon tudattalan, működéstelen beolvadását a végtelenbe és a nyugati misztikának legmagasabb erősségű szeretetkapcsát az Istennel? Van-e közösség, lélektani megegyezés oly jelenségek közt, melyek az egyént rendszerint a másik jelenség üldözésére, kiirtására sarkalják? Beszélhetünk-e közös tudati strukturáról egy keresztény misszionárius és egy fetisimádó vallási élményeinél?

A vallások összehasonlító elemzése igent mond ezekre a kérdésekre. Azonban a valláslélektannak ép ezekből kell észrevennie, hogy pszichológiai szempontból sem mindegy, egy fétishez imádkozik-e valaki vagy a mindenható Istenhez. A *tudattartalom* a vallási élményben nem marad hatás nélkül az élmény tudati jellegére.

A vallási élmények nagy változatosságát nemcsak a nemzeti, faji, éghajlati, egyéni, nemi, kor-különbségek

okozzák, hanem elsősorban a vallási tartalmak, a tárgyi vallásos képzetek, gondolatok, tanok, mithológiák, dogmák különbségei. Az egyes vallások tárgyiasított szellemét ezek a tanok, szokások, törvények hordozzák; a vallásnak az egyéntől független tárgyi tartalma és társadalmi szervezete van. (Spranger.) Tudományos vizsgálódás nélkül is nyilvánvaló, hogy más a katolikus egyház szelleme és más a protestantizmus szelleme; a hétköznapi életben jóformán az arcról megmondhatjuk, ki milyen vallású, annyira tipikus különbségekben nyilatkoznak az egyes vallásformák.

A lélektani kutatás tehát eleve lemondhatna arról, hogy a vallásos tudat mélységeit feltárhassa, ha egy mondvacsínált vallás lelki alkatát vizsgálná, egy tudományos elvontságét, melyben feloldódnának az összes vallási különbségek. Ily elvont vallás nincsen, csak konkrét vallások vannak. Aki vallásos életet él, valamely vallás *szerint* éli a maga vallásos életét. A pszichológusnak tehát kutatásában a vallásos élmény konkrét formáiból kell kiindulnia és így nyert ismereteit kell fokozatos összehasonlításal általános érvényű jegyeikben meg rögzítenie.

Bár nem célunk csak a katolikus vallás pszichológiáját vázalnunk, de ép ezen okok miatt tárgyalásunk során elsősorban a katolikus vallásosság élményeiből indulunk ki.

A vallásos tudatélmény *vallási jellegét* meg kell különböztetni annak *tudati jellegétől*. Az imádság tudati mivolta pl. rendszerint összeesik a beszéd tudatélményével; de a vallásos tudatban ez az élmény imádsággá specializálódik.

A vallásos tudatélmény nem egyetlen, minden változtatásban lényegileg azonos élmény; vannak különböző vallási *élmények*, melyeket a vallásos tudatban úgy vallási élményjellegük, mint tudati összetettségük

szerint meg kell különböztetnünk. Más élményt jelent pl. a hit, mint az imádság.

A vallásos élményekben a következő élménycsoportokat fogjuk vizsgálni: a hit, imádság, áldozat, lelkiismeret néven jelzett élményeket. Nem állítjuk, hogy az összes vallási élmények erre a négyre visszavezethetők, de azt igen, hogy a vallásos élmények közt ezek a kiemelkedőb-
bek.

1. A hit.

A hit nemcsak a katolikus vallás tana szerint, de lélektanilag is gyökere minden további vallási élménynek. *Lélektanilag* is áll a trienti zsinat definíciója, hogy a hit: *radix et fundamentum iustificationis*. A katolikus teológia hatalmas pszichológiai tájékozódását jól mutatják azok a nagy munkák (legutóbb Straubé), melyekben a hit lélektani és teológiai elemzését adják. Sajnos, hogy a szakpszichológiai irodalom jobban bizik saját «kísérleti» alanyainak nyilatkozataiban, mint hitüket átélő hittudósok introspektívájában.

Tárgyalásunk a teológiai elemet kikapcsolja és a hitnek pusztán lélektani elemeit veszi sorra.

A hitben két elemet különböztetünk meg: a hittudat *tartalmát* és a hit *tényét*.

A hittartalom.

A hittudat *tartalma* egyénenkint, népenként, vallásonként nagyon különböző. A vallástörténet, az összehasonlító vallástudomány, a dogmatika tárja fel a hit tartalmi elemeit.

Általában megtalálható a különböző vallásokban *emberfeletti* hatalmú, gyakran szelleminek gondolt, személyes lénynek (vagy lényeknek) a hite, aki az empirikus világgal oksági és etikai összefüggésben van,

mint a világ oka, a természeti történések irányítója és mint erkölcsi törvényhozó, jutalmazó vagy büntető bíró.

A különböző hittartalmak megegyeznek abban, hogy az empirikus, tapasztalati világot kiegészítik e világ fölött álló másvilággal, melyet jó és rossz szellemekkel töltenek meg. A másvilággal az embernek is megvan az összeköttetése, mert ez érintkezésben van az empirikus világgal és az emberi lélek is oda jut a halál után.

A vallásos hitben az emberfeletti szellemi lények létének elfogadása nem pusztá képzet, asszociáció, hanem *valóságtudattal, igazságértékkel jelentkező meggyőződés*; a másvilág a hívőnek épűgy reális valami, mint az empirikus világ.

A vallásos hittartalomnak az empirikus világgal való összefüggése adja a *vallásos világnézetet*. A tapasztalati ismeretek oksági és célszerűségi kiegészítése, a tapasztalat végső alapjai a hívő számára hitében vannak adva. A *hit* és a *tudás* tehát a vallásban nem két teljesen különálló tartalom, hanem összefüggő, egymást kiegészítő ismerettartalom, melynek összegezése a világnézetben történik. A hit és tudás ezen harmonikus tudategysége megvan a primitív vallásokban mindaddig, amíg a bölcséleti, tudományos gondolkozás során a kettő közt áthidalhatatlan ellentétek nem merülnek fel; ilyenkor a bölcselő, a tudós a hittartalmat vagy *elveti*, vagy bölcséleti igazságok *szimbolumának*, allegóriájának tekinti (görög bölcsélet; Philo); vagy megkísérli a lehetetlent: a *kettős igazság* elvével szétválasztja a hittartalmat a tudástartalomtól és mind a kettőnek igazságát ellenmondás esetén is fenntartja (középkori arab bölcsélet; Brabanti Siger, averroizmus. Credo, quia absurdum.)

Ez a kísérllet azonban nem elégítheti ki huzamosabb ideig az embert, mert az emberi tudat egységével ellen-

kezik. A kereszténységben (főleg a katolikus hittudományban) a hit és tudás elvi harmóniája, a hittartalmak észszerűsége oly értelemben, hogy *igazi tudás* az igazi kinyilatkoztatással nem ellenkezik, alapkövetelmény, melynek igazolása a hitvédelem feladata.

A keresztény világgép a hit és tudás tartalmi harmóniáján épül fel az egyéni tudatban.

A hittény.

Az emberek legtöbbje beleszületik a hitbe ; a gyermek környezete (család, iskola) az empirikus világgal együtt közli vele a tapasztalatfeletti világ ismeretét.

A hittény tehát igen gyakran a lelki reflexiót megelőző megbizonyosodás, elfogadás, melynek pszichológiai vizsgálata ezért is nehézségekbe ütközik. *A hittény lélektani analizise lehetővé válik azokban a folyamatokban, melyekben az érett ember saját hitét önmaga előtt igazolni próbálja*, midőn számot ad magának arról, miért hisz és hogyan hisz ; továbbá azon tényben, mellyel hitbéli kétségeit legyőzve — hisz ; végül azon folyamatban, midőn vagy vallást változtat vagy pedig vallástalanságban eltöltött idők után — hívővé lesz. Ezért van az ú. n. *konverziós irodalomnak* a hittény lényegelemzésére elsőrangú forrásjelentsége, amit a hittudománynak is, a pszichológiának is jobban ki kellene aknáznia.

A hittény *nem egyszerű gondolatbeli foglalkozás a vallási ismerettartalmakkal*. A tudós leírhatja, elemezheti ezen tartalmakat anélkül, hogy hinné őket ; a hit nem *egyszerű percepció*, mellyel a hittartalom tudatossá válik, nem is apperceptió pusztán ; a hittartalom *megértése*, felfogása még nem hit. Magábanvéve nem lehetetlen az, hogy egy ú. n. «hitetlen» tudós jobban ismerje egy vallás ismerettartalmát, mint azon vallás hívője.

A hittényben a következő mozzanatok különböztethetők meg : a) a hittartalom tudatossá válása ; b) a hit-

tartalom igazságértékének egyéni igazolása (motiva credibilitatis); c) a hittartalom eudaimonisztikus és etikai értékének felfogása (motiva creditatis); d) a hittartalom akarati igenlése. (Assensus.)

a) *A hittartalom tudatossá válása.*

A hittartalom tudatossá válása az ismeretszerzés rendes módjain történik. A hittényhez nem szükséges, hogy egy pozitív vallás egész ismerettartalma tudatossá váljék. Nagyon sok hívő van, aki tartalmilag keveset hisz és mégis *nagy* a hite. A konvertiták ellenben gyakran nagy tanulmányokat végeznek a hit megismerésére.

b) *A hittartalom igazságértékének felismerése.*

A hittartalom igazságértékének felfogásában több mozzanatot kell megkülönböztetni. Akárhogy próbálják elméleti okokból a hitből az értelmi elemet egyes irányok kiküszöbölni, a hitet érzelmi élménnyé tenni (Gefühlsreligion), lélektanilag biztos tény az, hogy a vallásos hívő hitének *igazságértékéről* meg van győződve, másképp nincs is *igazi* hite. A hitben van tehát *értelmi* megbizonyosodás is. (*Scio, cui credidi*, mondja szent Pál.) 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.

A racionalizmus vallásfelfogása ki akarja küszöbölni a hitből a tekintély mozzanatát; a hit így egyszerűen belátássá, tudássá változnék. Az empirikus lélektan azonban a *tekintélyt* ott találja a hitben; a hit nem pusztán ismeret, hanem *bizalom* a tekintéllyel szemben.

A *tekintélynek, mint ismeretforrásnak* lélektani elemzése még nem jutott kielégítő eredményekre. Hiányos

még az egyszerű tudást közvetítő tekintély megkülönböztetése a hitet közvetítő tekintélytől. A köznyelv hitnek mondja azt a tudást is, mellyel pl. nem látott, nem tapasztalt, de magukban látható, tapasztalható dolgokról (pl. Amerika létezése, északisark, történelmi tények) rendelkezünk mások tanuskodása alapján. A tekintély itt más jelentésű, mint a hitben. A fenomenológia (Scheler, Gründler) élesen megkülönbözteti ezt a két ismeretközlő tekintélyt, de szerintünk túlozza a vallási tekintélyben az emocionális, érzelmi mozzanatot.

A hitet közlő isteni tekintély ismerete lehet közvetlen és lehet közvetett. Mindkét formájában feltalálható az ismereti tényező.

Közvetlen az isteni tekintély azokkal szemben, akik a hittartalmat isteni kinyilatkoztatásból merítik. A kinyilatkoztatás élményében — bármely formájú legyen is az — az isteni tekintély önmagában világosodik meg; az élményben maga az Isten szól, aki hitet, alávetést, engedelmisséget követel.

A vallásalapítók, próféták, misztikusok megtapasztalják, átélik az isteni tekintélyt, ezért van a kinyilatkoztatott tartalmukról oly erős, biztos hitük. (Hogy mennyi ezen átélésekben a csalódás és mennyi a valóság, azt más tudományok — bölcsélet, teológia — állapítják meg.) Ebben az élményben az Isten mint abszolút, kifejezhetetlen, mindent fölülmuló valóság, ember és világ fölött álló személyes erő, hatalom nyilatkozik. Akik a tekintélyt így tapasztalják meg, azokban saját teremtettségük, függésük, semmiségük érzése támad.

Az isteni tekintély fölismerése azonban *legtöbbször közvetett*. A damaszkusi élmények nem oly gyakoriak a vallástörténetben.

A hit rendes, hétköznapi formája is föltételezi az isteni tekintélyt, de ennek felismerése az Isten létéről, lényéről való racionális megbizonyosodáshoz van kötve,

nem pedig a róla való tapasztalati megbizonyosodáshoz. Az istenismeret útjait a bölcselet szedi tudományos rendszerbe; a lélektan pedig tényként állapítja meg, hogy racionális úton, a diskurzív gondolkodás segítségével milliók jutottak az Isten létének és lényének ismeretére. Ez a diskurzív (következtető) gondolkodáson alapuló istenismeret épügy felruházza Istent a *tekintély* jegyével (az Isten mindentudó, csalatkozhatatlan, szent), mint a közvetlen istenmegtapasztalás. Ebből a tekintélyből ered ez a következmény: Ha az Isten szól, kinyilatkoztatja magát, szavát el kell fogadni igazságként.

A hittény föltételekép szereplő isteni tekintély nem pusztán *önmaga* által hat a hittényre, hanem azoknak *tekintélyével* is, akik a hitigazságokat hirdetik, képviselik. A dogmatika nem okvetlenül vesz tudomást erről, de a pszichológia mint empirikus adatot észleli. A legtöbb ember számára valamikép az isteni tekintély maga is közvetett, nemcsak a tekintély fölismerése. A pap, a katecheta (az Egyház), a szülők egyénisége, tekintélye belejátszik a hitténybe; annak elevenségét, érzelmi tónusát befolyásolja a legtöbb embernél. Az isteni tekintély az emberek útján nyilatkozik, egyéni meggyőződöttségük a hitről, tudásuk, erkölcsi életüknek hitükhöz való viszonya képes másokban vallási hitet kelteni vagy rombolni. A tekintélyhitnek a tanuskodáson alapuló tudástól való különbségét legjobban az bizonyítja, hogy a tekintélyhitben magát a tekintélyt is elfogadjuk a tanuskodásából eredő ismerettel együtt, míg pl. a tekintély közvetítette tudásban valakinek nyilatkozatát elfogadhatom akkor is, ha semmi tekintélye sincs előttem. Ép ezért a vallásos tekintélyhit nem ismeri a kinyilatkoztatott tartalmak igazságértékére való különbségtételt. Ha biztos a kinyilatkoztatás ténye, hinni kell mindazt, amit Isten kinyilatkoztatott.

A hittény megelőzi a *kinyilatkoztatás tényéről* való megbizonyosodás is.

A kinyilatkoztatás *lélektani* fogalma azon tudat-élményeket foglalja magában, melyekben a passzive föllépő ismerettartalmakat az a bizonyosság kíséri, hogy ezen tartalmak nem az egyén termékei, hanem alanyonkívüli, szellemi valók közlései. A katolikus theológia kinyilatkoztatásfogalma az isteni közlés objektív tényét foglalja magában, anélkül, hogy erre nézve a tudati élmény jelzett vonásai lényegesek volnának.

Az egyes vallásokban szereplő kinyilatkoztatásoknak lélektani szerkezetével Oesterreich foglalkozik. Néhány típust a misztikával kapcsolatban fogunk tárgyalni.

A kinyilatkoztatás lélektani formái: *a) a látomások* (vizió), *hallások* (audició) éber, narkotizált vagy alvó állapotban (majd minden vallásban előfordulnak); *b) az ú. n. inspirációk*, az egyént bizonyos cselekvésre készítő behatások, melyeket ugyancsak alanyonkívüli valók impulzusának tart. Formái a következők: 1. A *glosszolás* (nyelveken szólás) rendszerint érthetetlen, inspirált beszéd, mely magyarázatra szorul. (Szent Pál. I. Kor. 14. — az itt leírt glosszolás *nem* azonos azzal, mely az Ap. Csel. szerint pünkösdkor történt.) A glosszolás egy modern esetével foglalkozik Flournoy; gyakori volt e jelenség a XVII. század pietisztikus (protestáns) inspirációs gyülekezeteiben és a XX. században is vannak hasonló jelenségek. (Gemeinschaftsbewegung.) A glosszolás szuggesztíóból is lehet magyarázni, ha egyéb okok más magyarázatot nem kívánnak. 2. Az *inspirált gondolatok* passzive föllépő vallási ismeretek. 3. Az *inspirált írásnak*, ismét több változata van; az első a sugalmazott gondolatnak rögtöni papírra vetése; máskor auditív-vizionárius élmények meg rögzítése; végül maguk az *írómozgások* tűnhetnek fel külső erő által okozottnak.

Ez utóbbi állapotban az írás teljesen automatikussá válhatik anélkül, hogy az író tudná, mit ír. A modern spiritizmus és a theozófia épügy ismeri az inspirált írást, mint a régi vallások. A katolikus teológia inspiráció-fogalma nem pszichológiai, *tudatélményt* jelző, hanem *tárgyi* fogalom. A Szentírás szerzőinek sugalmazottságából *nem* következik, hogy az *élmény* sugalmazottságának mindig *tudatában* voltak.

c) A kinyilatkoztatás fogalmához tartoznak továbbá az isteni jelenlét, isteni valóság megérzésének misztikus élményei. (L. a misztikánál.)

d) Végül kinyilatkoztatás számba vettek a vallások egyes természeti jelenségeket (meteor, állatbelek, madarak röpte), *sorshúzás* által megjelölt dolgokat is, melyek magyarázatát külön papi kasztok végezték. (Augurok, haruspexek stb.)

Az a gondolat, hogy az Isten a maga gondolatait, akaratát közli az emberrel, az összes vallásokban megtalálható. A primitív népeknél a törzsfő őrzi az isteni kinyilatkoztatás emlékét; amikor a fiatalembert a törzs tagjává avatják, akkor közli vele az őskinyilatkoztatást. (Heiler, 106.) A vallásos hitnek tehát a kinyilatkoztatás ténye szolgál alapul.

A keresztény kinyilatkoztatás ismeri a jelzett benső élményekben való isteni megnyilatkozást; példák erre bőséggel találhatók az ó- és újszövetségi iratokban; de azért a kinyilatkoztatás objektív, nem alanyi tény marad a kereszténységben; *történelmi* tény, mely a történelem módszerével igazolható és melynek *isteni eredetét* nem az alanyi élmény bizonyossága adja, hanem ezt külső, a szubjektív élmény tartalmától és formájától legtöbbször független tények (csodák stb.) igazolják. A jövődőlés bizonyos körülmények közt önmagában elégséges az isteni eredet igazolására, ha beteljesedik.

A katolikus egyházban a történelmi kinyilatkoztatás

őre, közlője az egyház; az orthodox protestantizmus a kinyilatkoztatás tartalmazójául és közlőjéül a Szentírást tartja, vagy a Szentlélek közvetlen (misztikus) megvilágosítását tekinti a tárgyi kinyilatkoztatás közvetítőjének.

Az isteni tekintély és a kinyilatkoztatás ténye adják a vallási ismeret igazságértékének logikus alapját. Ha a kinyilatkoztatott ismeret igazsága nem is mérhető a tapasztalaton (empirikus igazság) és nem is szemlélhető a fogalmak összevetéséből (analitikus igazság, $2 \times 2 = 4$), ez az igazság fennállhat az isteni tekintély megnyilatkozása folytán és hitet követelhet.

c) A hittartalom értékének felfogása.

A hittartalom igazságértéke még nem a végső mozzanat a hittény kialakulásában. Vannak emberek, akiknek az igazságkeresés szenvedélyük; az igazság megtalálása ezért nemcsak értelmi, hanem emocionális életükre is nagy hatással van. Archimedest az igazság megtalálása extázisba hozta (heuréka); a vallásos ismerettartalmak igazságértéke sokkal nagyobb hatással lehet a kedélyvilágra, a vallásos hit keresése és megtalálása a leggazdagabb érzelemhullámszárnak lehet a megindítója, hisz a vallásos hit a tudást kiegészítő, elmélyítő, összegező meglátásokat ad a valóság, a kozmosz és az egyéni élet nagy összefüggéseiről, eredetéről és céljáról a *világnézetben*, de ezenfelül az *egész* egyént sokkal jobban lekötő *értékeket* is ígér: az élet legfőbb eudaimonisztikus értékét: az *egyéni boldogságot* és legnagyobb ethikai értékét: az erkölcsi tökéletesség, az életszentség értékét.

A hittény lélektani elemzése azért jut sokaknál ferde vágányra, azért látnak benne egyesek tisztán racionális műveletet, következtetést, mert nem veszik észre, hogy a hittényben nemcsak a gondolkozó, igazságkereső

én, hanem a saját boldogságát, élete célját kereső én van elsősorban érdekelve. Már a hittartalomban felvillanó isteni tekintélyre nem pusztán az értelem, hanem az *egész én* reagál a *bizalom* érzésével; de a hittartalom nemcsak az isteni tekintélyt villantja fel, hanem az egyéni élet legmélyebb tendenciáira kínál kielégítést.

Az egyes vallások eudaimonisztikus, boldogságígérő tartalma nagyon különböző. A primitív vallásokban az ember sokkal jobban megtalálja a maga önző, hedonisztikus boldogságát, mint a magasabb vallásokban; bár a kultúrvallások közt szereplő izlam (Mohamed vallása) is tele van az egyén hedonisztikus ösztöneinek kielégítésével. És az élet jólétének, örömeinek biztosítását nemcsak a másvilágra ígérik az egyes vallások; a primitív vallások épúgy, mint az ószövetségi vallás a földi élet eudaimonisztikus beteljesülését ígérik; a hívő, az istentisztelő az Isten védelmét nyeri, a fizikai bajok elhárítására hathatós eszközöket (varázslat), vagyonának védelmét, gyarapodását, családi életének boldogságát, terveinek sikerét.

A kereszténység eudaimonisztikus tartalma egészen más. Először is a pusztán érzéki örömet, a hedonizmust nem engedi *életcél*á tenni, bár élvezését az etika korlátai közt nem ítéli el; továbbá a fizikai bajoknak, szenvedéseknek, sorscsapásoknak nem megszüntetését ígéri, hanem kegyelmi erőt elviselésükre és ezeket bekapcsolja az ethikai eszmény kialakításába, Krisztus követésébe; végül a végső boldogságot sem érzéki örömeibe helyezi, hanem az Isten látásába, a summum bonum értelmi és akarati birtoklásába a másvilágon. A földi életet pedig az Isten atyai gondviselésének vezetése és védelme alá helyezi a keresztény hittartalom, ígérve azt, hogy az istenszeretőknek minden javukra válik; hogy Isten nem engedi őket erejükön felül megkísérteni; hogy a

szenvedéssel közelebb jutnak Isten Fiának a dicsőségéhez, hogy bűneik bocsánatát elnyerhetik.

A vallások az *etikai értéket*, a cselekvés erkölcsi jóságának értékét egybekapcsolják az egyén boldogság-, üdvösségértékével; csak az éri el egyéni boldogságát, aki az istenség kedvében jár, aki akaratához simul. Egyszerű optikai csalódás azon valláskutatók nézete, akik a religio és a moralitás egymástól való függetlenségét látják egyes primitív vallásokban. (Ribot.)

A legújabb ethnografiai kutatások mindenütt föl-tüntetik a vallásnak és az erkölcsnek *eredeti* összefüggését. Az erkölcsi rendnek ura, törvényhozója, az egyéni élet erkölcsiségének elbirálója az Isten. A hittartalom istenfogalma tehát magában rejti az egyén számára a legmagasabb vallás-etikai értéket, a *szen-tiséget*, melynek jutalma a vallási boldogság-érték: az *üdvösség*. (Hozzátehetjük még, hogy az Isten a legmagasabb esztétikai értéknek, a *szépségnek* is a megvalósulása.)

A hittény végső kialakulására tehát azon állásfogalás is hat, mely ezen értékek fölismeréséből ered. A primér hittény nem pusztán a hittartalom egyes elemeire vonatkozik, nemcsak arra pl., hogy Jézus alá-szállt a poklokra, hanem, hogy Jézus az *én* Megváltóm, az én üdvösségem. A nagy konvertiták lelke enélkül érthetetlen marad. A hittény nemcsak értelemparancsolta elfogadása a történelmi kinyilatkoztatásnak, hanem követelménye egyéniségünk alapvágyainak, tendenciáinak az életértékek után.

A hit motívumai tehát lélektani szempontból:

- a) igazságértékét alátámasztó mozzanatok; isteni tekintély, kinyilatkoztatás ténye (*motiva credibilitatis*);
- b) etikai és eudaimonisztikus értékének fölismeréséből származó indítás a hittény megtételére és a belőle fakadó

életirány megtartására. (A dogmatikusok hitkötelezettség indítéka — *motivum credenditatis* — nem teljesen azonos ezen pszichológiai fogalmunkkal.)

c) *A hittartalom elfogadása.*

A primér hittény tehát, mely nem egyes kiragadott hittartalmak elfogadása a különben úgysis hívő ember részéről, hanem az egész *hitnek* az isteni tekintély alapján való igenlése, nagyon összetett és gyakran hosszú lelki folyamatokat föltételező lelki állásfoglalás, mely végső betetőzését az akarattól nyeri. Az egyén a hittényben *elfogadja* az Istent, a kinyilatkoztatott hittartalmat, *akarataival* kizárja a hit igazságára vonatkozó kétségeket és életirányát a hittartalom szerint igazítja.

A hittény tehát akarati hozzájárulás az isteni tekintéllyel közölt hittartalmak igaznak tartására. A skolasztikus lélektan fogalmai szerint (ma N. Ach és Lindworsky kísérleti kutatásai igazolják e fogalmakat) az akaratnak vannak kiváltott (*elicitus*) és parancsolt (*imperatus*) tényei. Az akarati hozzájárulás a hitben kiváltott, az értelmi igaznaktartás parancsolt akarati tény.

Mint *motivumokon* alapuló akarati tény — a hittény *szabad*. Hogy a szabadság tudatával jó létre, nem pedig a benső kényszer tudatával, azt a konverziós irodalom is igazolja. A hittény *motivumai* nem jelentkeznek rendszerint oly elárasztó világossággal, bizossággal, mely a beleegyezést kikényszerítené; az egyén ellenkező világnézete, életiránya *ellentétes* *motivumokat* állíthat velük szembe és ezért az akarati elhatározás a szabadság tudatával történhetik.

A hittartalom igazságának *bizonyossága* a hittény által abszolút bizonyossággá válik, nem pedig valószínűségérré. Ez a bizonyosság tudati jellege szerint is akárhány egyénnél fölülmulja az empirikus tapasztal-

lat és az analitikus evidencia bizonyosságát. De nem okvetlenül tartozik hozzá a *bizonyosságérzés* tudati maximuma. Ez a bizonyosságérzés akaratszülte jelenség elsősorban; bár van benne a hittartalom igazságértékéről való racionális meggyőződésnek is szerepe, de méginkább a hitben megtalált eudaimonisztikus és etikai értékek birtoklási tudatának.

A hittény *intenzitása* az egyéni akarat erőkülönbségeitől, a motívumok fölértésének különbségeitől, az ellentétes életirány legyőzésének nehézségétől függ. Egyeseknél a hittény az akaraterősség maximumát veszi igénybe; ezek hitükkel megmozgatják a megszkott bűnök, szenvedélyek hegyeit és képesek életük földi boldogságát, magát az életet is hitükért föláldozni (vértanuk), másoknál a hittény gyengébb fokú; könnyebben kételkednek, akár hitet is változtatnak és életirányukra a hit kisebb determináló hatást fejt ki.

Hogy N. Ach kifejezését használjuk: a hittényből *determináló tendencia* árad tudatosan és tudat alatt egyéb tudati tartalmakra és az egyén gyakorlati, főleg etikai tényeire, állásfoglalásaira.

Az élő hit dogmatikai fogalmának ez a lélektani jelentése. A holt hitet nem kísérik cselekedetek; nem árad belőle a meghatározó, életirányt szabó tendencia.

Azok, akik a *hithez* kételyek pergőtüzében vagy erkölcsi életük silányságának leküzdésével vagy a hitetlenség istentávolságából érkeznek, a hitben könnyebben látják az isteni *kegyelem* művét, mint azok, akik beleszületnek a hitbe és hitük soha el nem veszett vagy a kételyek hatása alatt meg nem gyengült. (Pedig nem mindig kísérik a hit kialakulását misztikus élmények.) Az ilyenek érzik Pascallal: «Nem kerestél volna, ha én (Jézus) *már* meg nem találtalak volna» és úgy imádkoznak: «Téríts meg minket, Urunk és megtérünk».

A hittény személyes viszonyba állítja az egyént az Istennel, «én»-jét az isteni tekintély előtt való meghajlásra, az isteni akarat elfogadására készíti; tudatát megtöltvén az isteni jóság, fönség, szentség, irgalmaság jegyeivel, fölkelti kedélyéletének vallásos mozgalmait.

A hittényből fakadó *érzelmi* életet csak érintjük, de nem részletezzük. A remény, szeretet, félelem, bizalom, öröm érzései; az erkölcsi érzelmek a hittényre vezethetők vissza, mint kiindulópontokra.

Szent Ágoston Vallomásai adják ezeknek fölülmulthatatlan lélektani leírását.

2. Az imádság.

«Két teny ér közt, mely összesimul — lágyan melegen, imádságosan, ki tudja, mi van? — Mennyi titok mennyi titok — búvik meg hangtalanul — finom puha hajléasaiban?

Két lecsukott szempilla mögött — ki tudja mi lángol, ki tudja mi ég? — Ki tudja, mi rég — látott csodák, varázslatok — emléke ragyog?

S a halkan elsűgött szóban — ki tudja, mily hangos jajszó van? — S mit jelent a térdreborulás — egy oltár előtt, melyen gyertyák nem égnek?...» (Érdős Renée.)

Ezekre a kérdésekre keres feleletet az imádság pszichológiája.

Az imádság lélektana adja a vallásos élet egyik legfontosabb tevékenységének lélekrajzát. Eines Christen *Handwerk* ist *Beten*, mondja Luther; minden vallás-kutató megegyezik abban, hogy eleven, igazi vallásosság az imádsággal áll vagy bukik. Aki jól tud imádkozni, jól tud élni, mondják a szentek és I. szent Celsztin pápa idézi a régi mondást, hogy: «legem credendi lex statuit supplicandi» a hit törvényét az imádság törvénye állapítja meg. (Denz. 139.) Az imádságban a vallás hittartalma és életértéke tárul föl.

«A vallások történetében az imádság a formák bámulatos nagy változatával jelentkezik ; egyszer egy léleknek csendes áhitata, máskor nagy közösségnek ünnepestélyes liturgiája ; néha eredeti terméke a vallási géniuszoknak, máskor együgyű átlagembernek utánzása ; van, hogy lelkes vallási élmények spontán buzognak föl benne, vagy hogy meg nem értett imaszöveget recitálnak vele ; lehet a lélek üdve és elragadtatása ; lehet a törvény szigorának kelletlen megtartása ; lehet önkénytelen kirobbanása nagy erős indulatnak és lehet szándékos összpontosítása a léleknek egy vallási gondolatra ; néha hangos szó, kiáltás, néha csendes, halk elmerülés ; művészi költemény vagy dadogó beszéd ; a lélek röpte a fényforráshoz ; vagy a szív sötét mélyének panasza ; vigadó hála, elrövidült dicsőítés, majd megtörtérés irgalomért és bocsánatért ; gyermeki epedés életért, egészségért, boldogságért ; férfias sóhajzás erőért a lelkiharcban ; egyszerű kérés a mindennapi kenyérért és emésztő vágy az Isten után ; önző kívánczóság és vágyakozás vagy önzetlen gondja a testvérnek ; lehet vad átok és bosszúvág, lehet hősies könnyörgés saját ellenségeidért és üldözőidért ; viharzó önbizalom és követelődzés vagy boldog lemondás és szent közönbösség ; lehet, hogy az Istent kicsinyes vágyaid szerint akarod hangolni vagy megfélemlítve magadról átadod magad és szemléled őt. Lehet féltékeny sóhaj bűnös szívből a szigorú Bíróhoz és a gyermek bizalmas szava az Atyához ; hizelgő, udvarló szóvirágáradat a főséges király előtt vagy szabad megnyilatkozás a jóbarát szemében. Lehet a szolgáló alázatos könnyörgése Urához és a jegyes mámoros szerelmi szóváltása égi jegyesével.» (Heiler 410.)

A legváltozatosabb tartalmú, hangulatszínezetű benső állásfoglalások találkoznak az imádságban. De azért az imádság lelki alkata mégis a világtörténet évezredein

és a glóbus nagy távolságain át is egységes: az *imádság a szív kiöntése az Isten előtt*, I. Sam. 1. 15.; a lélek föl-emelése Istenhez, az ember érintkezése, beszédje az Istennel.

Ez a lényege az imádságnak és ebben megegyezik minden vallásos embernek imádsága, legyen monotheista vagy politheista, valamely primitív fétist imádjon istenként vagy az ég és föld urát. Az egyes vallások módosítják az imádság lelki tartalmát, emelik az imádkozó tudatának értékfokát, módosítják, tisztítják, igazabbá teszik istenfogalmát, de az imádság lényege, melyet az adott meghatározások fejeznek ki, az imádság minden fokán, változatán megtalálható.

Az imádság a homo religiosusnak elemi megnyilatkozása, egyéni viszonyba lépése az istenséggel.

Az *imádság lélektani föltételeit* megadhatja ugyan oly bölcsélet, mely a theizmus alapján áll, de ha a konkrét életet vizsgáljuk, az imádság *mindig a vallásos hitben* gyökerezik.

A vallásos hitben pedig a következő hittartalmak elfogadása szükséges az imádság tényéhez:

a) *Istenhit*. Enélkül nincs imádság, a természet jelenségeivel, ha nem isteni erő megnyilatkozásaiként fogja föl őket, az ember nem beszél imádkozva; az istenhit bármely formájával megfér az imádság és meg is van minden vallásban.

b) Az Isten *jelenlétének* hite. A primitív ember sokszor kőben, fában, folyóban, hegyben lakozónak gondolja isteneit és ott keresi föl őket, hogy imádkozzék. Ha istenét *mindenütt* jelenlevőnek gondolja (nagy isten, űsatya stb.), akkor akárhol imádkozik hozzája. A monotheisztikus vallások istene mindenütt jelenlevő Isten, azért bárhol lehet hozzá imádkozni; mivel azonban jelenléte egyes helyeken (templomokban, szent helyeken) jobban kitűnik (hogy miként értendő ez, az theo-

lógiai kérdés), azért még a kereszténységben is megvan, hogy ezekre a helyekre megy a hívő imádkozni ; a mohamedán pedig kelet felé (Mekka) fordulva imádkozik.

c) Az Isten személyiességének hite. Az imádságban az ember egy másik személlyel érintkezik, aki hallja, érti őt, aki gondolkodik, érez és akar. Ahol a személyes Isten hite megszűnik (pantheizmus), nincs igazi imádság, legföljebb a tudatnak önmagába vagy a természetbe merült elmélyedése, kontemplációja. (Buddhizmus.) Az Isten személyiességének hite nem jelenti azt, hogy az imádkozó az isteni személyt embermódra (antropomorfizmus) gondolja ; bár a primitív vallások alsóbbrendű istenei erősen emberszabásúak ; az eredeti ősten (kinek hite vagy összeolvadt a többi istenével — görög Zeus, római Jupiter — vagy a hittartalom hátterébe szorult — a legtöbb primitív vallásban) még ma is megőrzött lényén kevésbé tűnnek föl az egyes népeknél az antropomorf vonások.

A tiszta monotheisztikus vallások Istene személyes lény ugyan, de minél tisztább az istenfogalom, annál távolabb áll minden antropomorfizmustól.

d) A *kérőimádságnál* lényeges előfeltétel továbbá az a hit, hogy Isten ura a természet folyásának, hogy a kérést tényleg tudja és akarja teljesíteni.

Ez a hit ugyancsak végigjárja az összes vallásokat ; bár a politheizmusban az egyes istenek hatalma helyhez (város, vidék) vagy bizonyos életfunkciókhoz, jelenségekhez kötött (betegség, egészség, szülés, vadászat, harc, igazság, kereskedelem stb.) az imádkozó *ép* abban az ügyben fordul istenéhez, melyben hatalmasnak hiszi. A *deisztikus* istenfogalom mellett, melyben az Isten tétlen szemlélője a világ folyásának, a *kérőimádságnak* (és a *kérőimádsággal* rokon engesztelő és hálaadó imádságnak) nincs értelme. A *kérőimádság* a monotheizmusban föltételezi a *Gondviselés* hitét.

Minél mélyebb, reálisabb a személyes, jelenlevő, gondviselő Isten hite, annál könnyebben nyílik az ember szíve és ajka az imádságra. Ahol a természettudományos, vagy bölcséleti gondolkodás ezt a hitet aláásta, megszűnik az imádság vagy a kétségbeesett ember reménytelen sikoltása marad a természeti hatalmakkal szemben.

Az imádság fajai.

a) *Tartalmi* szempontból megkülönböztetünk istenmagasztaló, kérő-, hálaadó- és engesztelőimádságot.

A primitív népeknél az *istenmagasztalás* rendszerint hízelgő, udvarló bevezetés a kéréshez, de nem hiányzik teljesen az áhitat-, tiszteletkeltette rövid, istendicsérő fölkiáltás sem; a kultúrvallásokban az istenmagasztalás himnusszá költőiesedik (egyiptomi, asszír, babiloni himnuszok, Védák; zsoltárok), mely az Istent a természetben vagy történeti (mithológiai) megnyilatkozásában dicsőíti. A magasabb istenfogalommal rendelkező vallásokban az elmélkedés és a szemlélődés főtárgya az Isten nagyságának, fenségének, jóságának magasztaló szemlélete.

Az istenségtől való teljes függés érzése, a pillanatnyi baj, szükség vagy a magasabb életérdekek átérzése, az üdvösség utáni vágy hajtják minden idők emberét a *kérő imádságra*. Az *ember* etikai, kulturális és vallási értéke nyilvánul meg a kérő imádság tárgyában. A primitív ember főképp saját *éleletszükségeiért* imádkozik, ahogy a pillanat szüksége adja a szót szájára; ételért, italért, jótermésért, vadért, ellenségein való győzelemért; nem hiányoznak a primitív imádságban sem az altruisztikus javak: szülőkért, rokonokért stb. Imádkozik a primitív ember a vallási üdvért is; továbbá etikai javakért. (Jótulajdonságokért, tekintélyért, békéért.) A kérés sajátos formája az *átok*, mely némiképp egyes zsoltárokban is megvan. A primitív népek kérő imádságának sokszor durva

egoizmusát a magasabb vallásokban jobban háttérbe szorítja az önzésből kilépő emberszeretet ; a keresztény imádság összehasonlíthatatlan erkölcsi, vallási fölénye a kérő imádságban is megnyilvánul, mert az egoizmus egészen megszerényül, a hedonisztikus javak háttérbe lépnek, helyüket magasabb etikai és vallási értékek foglalják el (bűnbocsánat, üdvösség, a gonosztól való szabadulás) ; az altruisztikus kérés magába foglalja az ellenségért való imádságot is, nemcsak a hozzátartozóért ; végül az ember az Isten számára is kér. (Szenteltessék meg a te neved, jöjjön el a te országod.) A primitív vallások önző vágyakozásának bizakodásába nagy ritkán már belecsendül a megnyugvás. A keresztény imádságban az Isten akaratában való megnyugvás lesz a kérőimádság érzelmi alaptónusa. (Miatyánk.)

Az *engesztelés* a kérőimádság körébe tartozik. A vallás alacsonyabb fokain az engesztelés egyszerű letagadása vagy szépítgetése vagy másrafogása a bűnnek (*farizeus* és vámos) ; az ember dicsekszik vele, hogy mily szépen megtartja az Isten parancsait. A *bűntudat* mélyülése biztosítja az engesztelőimádságnak megrázó erejét és erkölcsi fönségét. (Miserere zsoltár, Védák.)

A *hálaadás* is már az erkölcsi érzék bizonyos fejlettségét tételezi fel ; ezen imádság megvan a fejletlen vallásokban is ; a primitív ember vagy elismeri, hogy istene tette vele ezt vagy azt a jót, vagy formálisan hálát ad érte. Nagyon gyakori az ósnépeknél is az ételért, italért való hálaadás.

b) Az imádságban működő *lelki tényezők* különbsége adja az imádságnak *szóbeli*, *elmélkedő* és *kontemplatív* imádságra való felosztását. A kontemplatív imádsággal a misztikával kapcsolatban foglalkozunk.

A szóbeli imádság a legáltalánosabb és úgy látszik, legősibb formája az imádságnak. Az ember a jelenlevő Istenhez úgy beszél, mintha egy más személyes lényel (ember-

társával) beszélne. *Hangosan* szól hozzá, akárhányszor *kiált*. Primitív népeknél még artikulálatlan hangok is megelőzik az imádságot. (Füttyszó, csettintés, — poppysmus görög-római v.) A beszéd természetes megnyilatkozása az imádkozó tudattartalmának; már a primitív ember is szükségét érzi, hogy imádságát *választékos, képes* nyelven fejezze ki (az egyszerű nép ma is szalad a virágosabb imádságoskönyvek után), mert az Isten méltóságához ezt tartja méltóbbnak; érzéstartalma kifejeződik az imádság ismétlésein. (Primitív népeknél is vannak litániaszerű imádságok.) A kultúrvallásokban az imádság gyakran *költői* formát ölt (ritmus, rim, strofikus tagozódás) és a beszéd *énekké* változik.

Az *elmélkedő* imádságban a szóbeli kifejezés háttérbe szorul, bár a vallás legmagasabb fokain is a *nyilvános* imádságban a szó marad kifejező eszköznek. Ez az imádság a gondolatok, érzések benső kifejezése szóképzetekkel vagy akár nélkülük. A kereszténység az elmélkedő imádságot nagyon kifejlesztette, módszereit lélektani alapra helyezte. (Szalézi szent Ferenc, Loyolai szent Ignác.) A sziveket és veséket vizsgáló Isten az elmélkedő gondolatait, érzéseit épúgy megérti, mint hangos kiáltását vagy panaszát. Az elmélkedésben a képzelet, az elmélkedő (diskursív) gondolkozás tényei és érzelmi mozzanatok váltakoznak. (Elmélikedés, affektív imádság.)

c) A szóbeli kifejezésnek az imádkozó lelki tartalmához való viszonya szempontjából megkülönböztetünk: *szabad* és *kötött imádságot*.

Az imádság lehet *spontán* kifejezése a lelkitartalomnak; a száj a szív bőségéből szól az Istenhez; a primitív népek imádságai rendszerint ilyenek; a vallásosság azon képviselői, akik a vallást egyénileg átélik, mindig találnak formát egyéni érzéseiknek kifejezésére. A közös imádság érdeke, az egyéni átélés hiánya vagy pedig az egyéni

kifejezésben való járatlanság érzése teremti meg az imádság *kötött* formáit, melyeket aztán rituális könyvek és imádságyűjtemények őriznek. Ezeknek az imádságformuláknak eredete a katolikus liturgiában is visszavezethető erős, nagy egyéniségek mély, tartalmas átéléseire (zsoltárok, sequenciák, himnuszok, antifónák). A közös, nyilvános imádság szépsége, rendje, nevelőhatása és ezért istentiszteleti értéke emelkedik az imádságformák művészi kialakításával, változatosságával; viszont az a veszély mindig megvan a kötött imádságnál, hogy egyszerű, mechanikus elmondássá fajul. De épígy felkeltheti tartalmával a benső, egyéni vallási átélést is. A kötött formáknak egyes vallásokban speciális varázserőt tulajdonítottak (varázsszavak) és az ily formák *érthetetlenségére* ügyeltek a varázslók.

d) az imádság *alánya* vagy az egyes ember vagy egy csoport, vagy bizonyos *vallási* közösség. A közös imádságnak formái megtalálhatók már a primitív népek vallásaiban; a kultúrvallások tovább építik a nyilvános, közös istentisztelet (liturgia) imádságritusát. Vagy az egész közösség minden tagja imádkozik hangosan (néha zavart kiáltásnak tűnik fel az ily imádság), vagy felváltva imádkoznak (antifónák, litániák, a katolikus egyház kar-imája), vagy *egy ember* imádkozik a többi helyett (törzsfő, pap), a nép pedig csendesen követi, vagy némely részt ismétel (amen) és ezáltal fejezi ki együttérzését az előimádkozóval.

Más felosztások is lehetségesek, de lélektani érték szempontjából megelégszünk ezekkel.

A szóbeli imádság tartalma.

A szóbeli imádságnak egyes fajtái szerint más és más a tartalma, de némi tagozódás észlelhető valamennyin. Vannak egyszerű párszavas sóhajok (röpke imádság, Istenem segíts stb.; minden vallás ad rá példákat) vagy

felkiáltások (Istenem ! Jézus !) aztán változatos, művészi szerkezetű imádságok.

Az imádságot az istenség megszólítása vezeti be. Az imádkozó *nevén* nevezi az Istent, a megnevezéshez legtöbbször dicsőítő jelzők (mindenható, fönséges), vagy az Istennek az imádkozóhoz való tartozását kifejező birtokos jelzők járulnak. (Mi Istenünk stb.) Az imádkozó felszólítja Istent, hogy hallgasson rá, siessen kérésére stb. (Héber, görög, római nyelven az imádság *hívás, néven nevezés, invocare.*)

Az imádság *tárgya* következik ezután ; kérőimádságnál a kérés előadása, más imádságfajoknál a nekik megfelelő tárgy. A kérést meg is okolja az imádkozó ; a primitív népeknél a megokolás vagy a szükség hangoztatása, vagy az istenségnek való hízélgés, vagy az egyéni érdem hangsúlyozása ; de előfordulnak erkölcsileg magasan álló megokolások is ; a kérőimádság *klasszikus* formáinál, a római missale gyűjtőimádságainak megokolásaiban vagy az Isten irgalma, jósága, hatalma stb. (rendszerint történelmi megnyilatkozásaiban) vagy az egyéni érdemtelenség, bűnösség, Istentől való abszolút függés hangoztatása a fő motívum.

A kérés biztosítására már a primitív vallások is felhasználják a *közbenjáróhoz* való fordulást ; az alacsonyabb rendű szellemek, istenek közbenjárását kérik a magasabb rendűeknél. Egészen *sajátos* indítóokból, mely nem szinkretisztikus átvétel más vallásokból, Jézus általános közvetítői méltóságának hitéből, a katolikus egyház hivatalos imádságaiban mindig megvan Jézus közbenjárására való hivatkozás. (A mi Urunk Jézus Krisztus által.)

Az imádság befejezése vagy rövid összefoglalása a tartalomnak, vagy a kérés új hangsúlyozása (hallgass meg), vagy rendszerint sablonossá vált kifejezés (Amen), mely eredetileg az imádkozó bizalmát fejezte ki a kérés teljesítésére.

Isten és az ember viszonya az imádságban.

Az imádság az istenség és az ember *viszonyát* fejezi ki. Milyen ez a viszony az imádkozó tudatában ?

a) Minden imádságban kifejezésre jut az imádkozó *függése* az istenségtől. Ez a függés a vallási tudat fejlettebb fokán abszolút, föltétlen teljes függés, melynek érzését a teremtettség tudata okozza. Az ember tehetetlen Isten nélkül, élete, léte, boldogsága tőle függ. A primitív ember imádságai is kifejezik ezt az öntehetetlenséget, függést, ezért is fordul szükségében, bajában oly sűrűn az Istenhez.

b) Az Istentől való függést, mely az imádságnak centrális élménye, gyakran a társadalmi függés formáival fejezi ki az imádkozó. Bármily különösnek látszik is, az összehasonlító vallástudomány megtalálja a primitív népek vallásában is azt a függési formát, mely az Isten Fiának imádságában jut kifejezésre: *Miatyánk!*

A teremtő Istent a kurnai törzs, az ausztráliai Viktória-törzsek, a ku-busmannok, az afrikai bengák, bantuk, az amerikai indiánok több törzse az *atya* névvel szólítja; ugyanez az elnevezés megvan a görögöknél, rómaiaknál (Zeus patér, Jupiter). (Heiler, 105.)

A rokonsági viszony egyéb formái is előfordulnak az imádságban. (Anya, ósatya, nagybácsi, stb.) Az imádkozó tehát bizalmas, közeli viszonyban érzi magát istenéhez.

Az istenszeretet magasabb formáit hordozó imádságokban az Isten *jegyesei* vagy *baráti* viszonyban áll az emberrel. (L. misztika.)

Előfordul továbbá a függési viszonynak *szolgai* viszonyban, alárendeltségi viszonyban való felfogása, amely az illető nép, kor, társadalmi berendezkedését veszi kiindulópontul. Az isten úr, király stb., az ember

szolgája, alattvalója. Mutatis mutandis — a vallás ezen centrális függését a kereszténység is a többi valláshoz hasonló módon fejezi ki.

Az imádság kísérő hangulata.

Az imádságban az isteni *fenség* (maiestas), a *rejtelmes* erő, hatalom, a *hozzáférhetetlen*, mégis mindent látó, irányító, erkölcsileg magasztos *(szent)* személyiség jelenlétének tudata sajátos összetételű hangulatot vált ki, melynek elemei a tisztelet, félelem, az egyén kicsiségének, semmiségének érzése, melyben a félelem mégsem dominál, hanem bizalmas közeledést enged meg. Néha megremegteti az embert ez az érzés, máskor nagy örömezzéssel, ünnepi hangulattal tölti meg. Ez a hangulat hasonló az esztétikai fenség szemléletéből eredő hangulathoz. (Jó, de magyarrá lefordíthatatlan kifejezés rá: *Ehrfurcht.*) R. Otto (Das Heilige) túloz, mikor a hátborsózásban sajátos vallási hatását látja a *szentségesnek*.

Az *áhitat* hangulata édes, ünnepi lelkicsend, mely az Istenbe, a vallás értékeibe való szemlélődő elmerülést kíséri, a tudatot a vallásos tárgyra összpontosítja. Nem tudom Heilerrel a vallási áhitatot azonosítani azzal a hangulattal, mely az esztétikai vagy erkölcsi értékekbe való elmerülést kíséri. A vallási tárgy — szerintem — az áhitatnak más, hasonló érzéstől fenomenologikusan különböző élményét váltja ki.

Testtartás, arckifejezés, gesztus az imádságban.

Heiler nyomán röviden összefoglaljuk az imádság testi kifejezéseit. Az arckifejezés az imádkozó érzéseire simul; kitűnően ragadják meg a képzőművészetek az imádság változatos arckifejezéseit. (Az imádkozó ifjú szobra a görög művészetben; az olasz, spanyol reneszánsz és barokk művészei.)

Az imádkozó eredetileg *áll* (primitív népek; a kereszt-

tény liturgia); gyakori, de későbbi eredetű a térdelés. (Sumir, egyiptomi, zsidó, görög vallások. Keresztény magánajtatosság.) Földön ülő, kuporodó helyzet szokásos néhány primitív népnél, brahmánoknál, buddhistáknál. A földreborulás (prostratio) keleti (sumir, babiloniai) hódolatforma a király előtt. Hasonfekvő helyzetben zsidók, rómaiak imádkoztak. A fejhajtás, meghajlás (inclinatio) ugyancsak keleti eredetű.

Az imádság kéztartása eredetileg a fölemelt és kitárt kéztartás az istenség felé nyitott tenyérrel. Előfordul az is, hogy csak az egyik kart emelik föl imádság közben. (Egiptom.) A *mellverés* megtalálható az egiptomiaknál, zsidóknál. *Összetett kézzel* imádkoztak Indiában, Tibetben, Japánban; a mell fölött keresztbetett kézzel az arabok, törökök; az ujjak összekulcsolására nyugaton az első példa szent Skolasztika imádsága. (Szent Gergely dialogusai.) A bálványimádók érintik, simogatják, csókolják a bálványt. A nap felé a peruiak csókot hintenek. A földreboruláskor a keletiek megcsókolták a földet. (Adorare, prosküein.)

Az imádkozó test- és kéztartások tehát ősi maradványok a mai vallásokban. A valláskutatók más és más elméletekkel próbálják ezeket megmagyarázni, varázsmozdulatokat, vagy eredeti vallási szimbólumokat látnak bennük; legközelebb jut a megfejtéshez az az elmélet, mely az ősi üdvözlési gesztusban, továbbá a rendes társas érintkezés egyéb gesztusaiban (a szociális alávetés kifejezése stb.) keresi magyarázatukat, melyhez később járult helyenkint az egyes gesztusok magikus erejében való hit. Ahogy az ember a szót választotta az Istennel való érintkezés formájául, úgy választotta a társas érintkezés gesztusait is imádságának kifejezésére.

Az imádsághoz fűződő további problémák: a kérő-imádság meghallgatásának és az Isten változhatatlanságának összeegyeztetése, az istenimádás és a szentek-

hez való imádkozás megkülönböztetése ; a közös imádság nagyobb értéke, az imádság *reális* hatásainak megokolása (Ebbinghaus-Dürr önsugalmazásra vezetí e hatásokat vissza, de ez a magyarázat igen sok esetben elégtelen) — a vallásbölcselet, theológia körébe utalandó.

3. Az áldozat.

Az áldozat lélektana nem foglalkozik az áldozat *tárgyaival*, melyek fölsorolása a vallástörténet feladata ; nem foglalkozik az áldozat vallásbölcseleti problémájával, hogy mi az áldozat lényege : *reális* ajándékozás-e az áldozat, vagy *lényege szerint jelképes* cselekmény, és hogy miben áll az áldozat jelképes cselekménye : a felajánlott tárgy megsemmisítésében-e vagy emberi használatától való elvonásában. De az áldozat *alap-lelki élménye* végeredményben döntőleg hat az áldozat lényegére és azért itt a lélektani és bölcseleti vizsgálódás egybekapcsolása elkerülhetetlen.

Mily lelkitartalmak, élmények hozzák létre az áldozatot?

1. Azon vallásokban, melyekben az isten ember-szabású — antropomorf — az áldozat lelki élménye azonos az *ajándékozásával*.

Munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque. (Ovidius A. A. III. 653.) Az áldozó az istent akarja megnyerni, kegyébe bejutni, kérése teljesítését kieszközölni, a *do, ut des* elvével érintkezik istenével. Az ember-szabású isten örül az ajándéknak, elfogadja, felemésztí azt. (Étel, ital.) A politheizmus hitében ez a hit is megvan hol durvábban, hol finomabban. Ha az isten nem is élí az ember durva vegetatív életét, mégis örülhet az áldozat édes illatának stb.

2. Ahol azonban az istenfogalom tisztultabb (ez primitív népeknél is épúgy lehetséges, mint fejlett monotheisz-

tikus kultúrvallásokban), ott az áldozat nem reális aján-dékozás, az Isten etetése és itatása, hanem lényege sze-rint *szimbolikus* cselekmény, melynek lelki alapja az istenségtől való függés tudata, ennek elismerése. (Hó-dolat, hála.)

A valláspszichológus ezt a két, *lényegesen* különböző *alap-lelki élményt* a vallások történetében nehézség nélkül fölfedezheti. Lang, Schmidt és mások kutatásai világossá tették azt, hogy egyes primitív népek istenfogalma nagy-on tisztult, megvan benne az öröktől valóság, önma-gától származás jegye; az etikai jóság. Antropomorf vonásai későbbi mitológiai kiegészítések.

Ezek az ősisztenek a vallások továbbfejlődésében sok-szor háttérbe szorultak, de egyes primitív népeknél ma is kapnak áldozatot. A vallástörténet igazolja, hogy a *multban* bőségesebb volt a kultuszuk.

Az ősiszteneknek bemutatott áldozat formája a zsenge (primiciális) áldozat, az új termés, új vad felajánlása. A véres áldozat gyakran hiányzik és pusztán termés-áldozat van. A népek felfogásában ezen áldozat nem az istenség táplálása, hanem *hódolatkifejezés*. Ez a hódolat egyúttal *hála* is az istenséggel szemben.

Az áldozat lélektana itt történelmileg, etnografaiilag biztos alapon megtalálja az áldozat másik, az elsőnél értékesebb, igazibb lelki tényezőjét, mely az áldozat sajátosan *vallási* jellegét biztosítja: *az áldozat az isten-től való függés szimbolikus kifejezése*. Nem *reális* jellegű, öncélú ajándék, hanem jelkép.

Ahogy az áldozat a primitív vallásokban is jelképes tartalmú, melynek a vallásos *függéstudat* adja értelmét, épúgy a magasabb vallásokban is az áldozat a kultusz, az istentisztelet centrális tényezője lényegesen azonos tudati háttérrel, mint a primitív vallásokban. A héber vallásban az áldozat fogalma mindinkább tisztul, a hang-súly mindjobban a lelki tartalomra hárul a külső ado-

mány helyett (próféták ; az Isten nem szereti az áldozatot *méltatlan*, bűnös pap és nép kezéből) ; az áldozati aján-dék szimbolikus jellege mindinkább előtérbe lép és *teljes fejlettségében az áldozat az önátadásnak helyettesítő szim-boluma*.

A kereszténységben ez az áldozatélmény éri el hasonlít-hatatlan élményfokát Jézus kereszthalálában és az egyháznak a kereszthalállal lényegileg azonos misz-tériumában, a szentmiseáldozatban.

A szentmiseáldozat lélektanában meg kell különböz-tetni az áldozat főbemutatójának, Krisztusnak lelki világát az áldozat *empirikus* bemutatónak, a papnak és a híveknek élményeitől. Minél mélyebben hatolnak ezek bele Krisztus lelkébe (beleélés), annál jobban telítve lesznek Krisztus önátadó lelkével.

Az áldozat tehát a vallási élménynek az imádságtól és más vallási élménytől különböző jellegét mutatja : az Istennek való tudatos és szabad önátadást, az ének kiszolgáltatását az isteni fenség számára, melyben az egyéni vágyak, törekvések, akarások az Isten akaratá-hoz simulnak.

Azok a valláspszichológusok, akiket egyoldalú böl-cseleti vagy vallási érdeklődés befolyásol (J. Grimm, Sabatier, Heiler), az áldozatnak ezt a speciálisan vallási tartalmát nem tudják értékelni és a a vallás centrumába az imádságot állítván, az áldozatban a vallásosság sülye-dését látják. «Wo aber das Opfer dominiert, ist eine Niveausenkung der Religion unvermeidlich.» (Heiler.)

Ezzel szemben áll az a tény, hogy az áldozat az egyént legbensőbbben az Isten szolgálatába állítja ; ezért vallásos cselekvésének sokkal inkább lesz determinálója, mint más vallási mozzanatok ; áll továbbá az a tény is, hogy az áldozat kíséretében fejlődik az imádság is, mint a nagy kultúrvallások története bizonyítja.

3. Az áldozat őseredeti szimbolikája az ajándékozás és

önátadás mellett egy harmadik vallási élettendenciát is kifejezésre juttat: *az isteni élet közösségébe való lépést.*

Az isteneknek nyújtott áldozati ételek és italok egy részét a papság, a törzs fogyasztotta el és így isteneivel lépett asztalközösségbe. Ezt a gondolatot látja szent Pál a római és görög áldozati eledelekben kifejezve (Nonne, qui edunt hostias, participes sunt altaris); ez a gondolat fejeződik ki a héber áldozatoknál is, továbbá igen eleven dramatikával a görög misztériumokban. Seligmann a ceyloni veddáknál is megtalálta ezt az áldozati tendenciát.

Nem a vallási szinkretizmus, hanem az áldozat lényegének *önálló, teljes kifejllesztése* adta a kereszténység számára az isteni életközösségnek egyszerre reális és misztikus átélését az *áldozásban*, Krisztus testének és vérének vételésében.

A vallás evolúciójára esküdők tovább keresgélnek azon alapigény, azon alapélmény után, mellyel az áldozat eredetét a szemükben állati sorból átvedlett ember pszichéjében megmagyarázhatják; az animisták a holtak etetésében keresik az áldozat eredetét; az ilyen irányú kutatóknak föl sem ötlik, hogy a biblia legősibb áldozata, Kain és Ábel áldozata már az áldozatot bemutató *lelkében* látja az áldozat vallási értékét, a lélek *igazi* hódolatában Isten előtt.

Az áldozatban a vallás ősi *dramatikája*, az imádságban ősi *dialógusa* nyilatkozik.

4. A lelkiismeret.

A lelkiismerettel más tudományágak is foglalkoznak (ált. lélektan, erkölcsbölcsélet, jogtudomány stb.); valóságos színezete miatt a valláspszichológia is tárgyalja.

A lelkiismeret szóval két benső tényezőt szoktak jelölni: az *erkölcsi ítélőképességet* (synteresis Aquinói

szent Tamásnál), mellyel az egyén az általános erkölcsi elvek birtokába juthat és azokkal a jót a rossztól megkülönböztetheti (ily értelemben mondjuk valakiről, hogy van lelkiismerete); a szoros értelemben vett *lelkiismeretet*, mellyel az egyén saját konkrét cselekedeteit elkövetésük előtt és utána erkölcsi szempontból megítéli.

Lélektani szempontból a lelkiismeretben három mozzanatot különböztethetünk meg:

a) *Erkölcsi tudat*; mellyel a tudat *erkölcsi értékítéleteket alkot*. Ahogy a tudat az igazságértéket, a hasznossági értéket, esztétikai értéket fölfedezi ítéleteiben, úgy alkot erkölcsi értékítéleteket is. (Pl. ez jó, ez rossz; ez hazugság, hazaárulás.)

b) *Kötelességtudat*. Az egyénben él az a meggyőződés, hogy konkrét esetekben bizonyos cselekedeteket meg *kell* tennie, másokat el *kell* hagynia. A kötelességtudat nem azonos az erkölcsi tudattal; lehet, hogy valamit erkölcsileg jónak tartunk és *most* még sem érezzük azt, hogy meg kell tennünk. A kötelességtudatban az erkölcsi törvény, parancs válik tudatossá.

Ez a tudat imperativuszt állít a cselekvés elé, mely abszolút tekintéllyel lép föl.

c) *Felelősségtudat*. Az ember felelősnek érzi magát bizonyos cselekedeteiért. (A normális ember azokért, melyek szabad akaratán mulottak; az abnormis néha olyanokért is, melyekhez semmi köze sem volt, vagy melyek belátásán és szabadságán kívül történtek.) A felelősségérzet kiterjed a cselekvés következményeire is. Ezek a következmények sokfélék lehetnek, pl. egy emberölésnél a hozzátartozók anyagi kára és gyászja; a társadalom megvetése, az igazságszolgáltatás büntetése; vallási következmények: Isten büntetése, kárhozat.

A felelősségtudat is kontradiktórius irányú, mint az

erkölcsi és kötelességtudat (jó, rossz, kell — nem szabad); egyik iránya az *érdemtudat*, mely az egyén önérzetének, önmagával való megelégedettségének érzésével jár; másik iránya a rossz tett következményeiért való felelősség tudata, mely az egyént önmaga szemében lealacsonyítja, javulásra és jóvátételre ösztönzi. A *felelősségtudat* nem mindig azonos az objektív felelősséggel; a jogi rend a cselekedetek következményeiért való helytállást olyankor is kötelezővé teheti, midőn az egyén megfontolt, szabad cselekvése nem folyt be a következménybe. (A gyám, munkaadó, elüljáró tárgyi felelőssége.)

A lelkiismeret ezen három irányú tevékenysége alkotja az egyéni cselekvés erkölcsiségének alapját. Az erkölcsi értékitélet, a kötelesség tudata, a felelősség érzete az erkölcsi cselekvés *motivumai*; viszont cselekvés *után* ezek alapján történik az egyéni cselekvés *erkölcsi megítélése*. Mindezeket rendszerint erős érzelmi tónus kíséri, főképp a cselekvés utáni erkölcsi reflexiót.

Ebbinghaus-Dürr az erkölcsi tudatot a mai emberrel veleszületettnek mondja; Mac Dougall pedig fejlődésének útját a következőkben látja: az ösztönös cselekvést a gyermeknél kezdetben kellemes vagy kellemetlen érzés kíséri, aztán a környezet jutalma vagy büntetése hat a gyermekre, később az erkölcsi eszmény miatt cselekszik már az ember.

A fejlődéstudomány hívei a lelkiismeret kialakulását már az állatvilágban fölfedezik; H. Spencer még csak magasabbrendű állatokban talál erkölcsiséget (kutyák; egy kutyában nagyon fejlett kötelességtudatot állapított meg; Prinzipien der Ethik. II. Stuttgart, 1895.); Haeckel (Das Lebenswunder) a szociális etika első nyilvánulásait már az egysejtűeknél is meglátja, mihelyt más egysejtűekkel életközösségre lépnek. Az altruizmus győz itt — szerinte — az egoizmus fölött. Haeckel

naivitásai szerint, úgy látszik, az emberi test élődijei is altruisták és a szociális etika alapjai megvolnának már az égitestek szabályos mozgásaiban. A fejlődésemélet az állatot teszi emberszabásúvá, a vallások legtöbbje pedig az Istent.

Ily könnyen azonban nem magyarázható meg az a tünemény az ember bensejében, mely Kantnak csodálatát épúgy kiváltotta, mint a csillagos ég fölötte.

Hogy egy vallástalan emberben maradhat-e igazi erkölcsi tudat, ez tárgyunkon kívülálló probléma. (V. ö. A. Messer és Przywara tanulságos és mély vitáját a *Stimmen der Zeit* 1922—23. évfolyamában.) A homo religiosus erkölcsi tudata azonban tényleg valóságában gyökerezik.

Ennek a ténynek — mondhatni — teljes induktív bizonyítását V. Cathrein gyűjtötte össze *Die Einheit des sittl. Bewusstseins* hatalmas három kötetében.

A vallás és az erkölcs ősi összefüggését bizonyítják a következő tények. Az összes vallásokban megvan az istenhez, istenekhez, jó és rossz szellemekhez való alkalmazkodás kötelessége. Ép a kultúra legelső fokán álló népek legtöbbszörénél van meg a monotheisztikus színezetű ősistennek, teremtőnek, atyának a fogalma, aki jóságos, az erkölcsi rend törvényhozója és őre. Ahol ez az istenfogalom háttérbe szorult az alsóbbrendű szellemekkel, istenekkel szemben, ott is megmaradt bizonyos vallási és erkölcsi kötelezettségeknek az istenek akaratából való eredeztetése. A kultúrvallások a nem szorosan vett etikai törvényhozást is az istenekre vezetik vissza: Hammurabbi a napistentől kapja törvényeit; a kultúrvallások az állammal szorosan össze vannak fonódva.

Az erkölcsi tudat tartalma bizonyos alapvonásokban föltűnően egyezik a legkülönbözőbb népeknél minden korban, bár egyes pontokban nem tagadhatók

a különbségek. Egyező pontok rendszerint bizonyos istentiszteleti kötelességek, szülők tisztelete, a családi intézmény védelme, a nemi élet korlátozása, a tulajdon védelme, az igazmondás erkölcsi értékelése, az emberi élet védelme. Eltérések, különbségek ezekben is találhatók, a legtöbb erkölcsi kötelesség csak a törzsbelire, fajrokonra áll, nem az ellenségre. Még a szülők meggyilkolása, a gyermekek kitevése is előfordul, de azért az emberi élet védelme ily vallásokban is benne foglaltatik bizonyos határok közt. Megtalálhatók bizonyos korlátozásai a nemi életnek azon vallásokban is, melyeket különben e pontban szabadosság jellemez.

A vallások istenei nem közömbösek az egyén cselekedeteivel szemben. A legtöbb vallásban megvan az erkölcsi élet fölött biráskodó istennek fogalma ; a biráskodás a másvilági életben történik, mely ugyancsak kimutatható a legtöbb nép vallásos hitében. Nagyon fejlett volt ez a hit az óegyiptomi vallásban (halotti könyv), melyben a másvilági jutalmazás és büntetés is eléggé kidomborodik ; halványabb a héber vallás seolja, a görög hades, a római alvilág ; a buddhizmus eredetileg tisztán bölcséleti értékű nirvánája, az egyéni tudat föloldódása a végtelenbe, a néphitben mint a másvilági boldogság hazája él tovább.

De ott is, ahol a másvilági jutalom vagy büntetés elhalványul vagy ki sem mutatható, megvan az istenség jutalmának reménye vagy az ő büntetésétől való félelem az emberi élet folyamán. Az istenek nemcsak a másvilágon ítélkeznek ; híveiket jutalmazzák eudaimonisztikus javakkal, a vétőket büntetik sikertelenséggel, betegséggel, csapásokkal, szerencsétlenséggel. A kérőimádságnak, a varázslásnak gyakran ez a hit az alapja.

A fejlődéselmélet azon tétele, mely szerint az erkölcs csak később járult a vallási tudathoz, beleütközik a tények letagadhatatlan tömegébe.

A homo religiosus lelkiismerete tehát vallásos élmény. Erkölcsi tudatának értékítéleteit az Isten 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; Kant ebben látja a vallás lényegét: Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote. *Felelősségtudata* a jutalmat, büntetést az Istentől várja; erkölcsi cselekvésével, ha nem az isteni akarathoz igazodott, az Istent sérti meg.

A *bűntudat* a vallásos lelkiismeretnek kimagasló, érzelmileg is erős élménye. A *bűntudat* alapja az erkölcsi kötelesség tudatával, a lelkiismereti imperativusszal való szembehelyezkedés, a vallásban tehát az Isten akaratával való szembehelyezkedés, az Isten megsértésének tudata. A bűntudat magába foglalja a felelősségtudatot is, ezért jár vele az Isten ítéletétől, büntetésétől, kárhozattól való *félelem*, rettegés.

A *bűntudat* mélységéről, rettenetességéről az összes kultúrvallások vallási könyvei tanuskodnak. Az emberiség legtöbb könnyét tán bűnének tudatában ontotta; a keresztény bűntudat pszichológiáját Dante Purgatoriuma és Pokla szemléltetik.

A bűntudat teremtette meg a mithológia Erinnyseit és furiáit; ez adott tárgyat a drámairodalom klasszikus műfajának, a tragédiának.

Aischylos az Oresteia második részében, a «Síri áldozatban» adja a lelkiismeret vivódásait. Agamemnont megöli felesége; a vérbosszú törvénye alapján Apollo parancsára a fiúnak, Orestesnek kell megölnie a férjgyilkos anyát.

A gyilkosság után Orestes lelkiismerete vadul támad ellene. Először igazolni próbálja magát:

«Vadul száguld a lelkem, győztesen ragad
Fék nélkül elmém ; félelem zeng éneket
Keblemben és a szívem örült táncra kél,
Míg el nem hágy eszem ; figyeljetek reám :
Anyámat hogy megöltem — jog szerint tevém,
Ő volt atyám istengyülölte gyilkosa.

Ahány mondat, annyi éles lélektani jellemzés a bűntudatra. Féktelen asszociáció, félelem, testi hatások ; a *tudathasadás* kezdete, mely örülségig fokozódhatik. A *cselekvő én* védekezése.

Az *önigazolás* nem segít. A bűnt csak Isten engedheti el.

Én csak bujdosom, hazátlan száműzött
És élve-halva anyagyilkos a nevem.

Erkölcsei öntudata összeroppan ; hiába menti saját cselekvő éne *után* a közvéleményt képviselő *kar* :

De helyesen cselekedtél, ajkad miért is ejt
Gonosz beszédet és baljóslatú ígét? . . .

A bűntudat rettegése hallucinációkat, víziókat támaszt.
(Arany Ágnes asszonya.)

Hah-hah,
Micsoda szörnyű nők azok ! mint gorgonok,
Sötét ruhában ott? Hajukba sűrűen
Kígyók fonódnak . . . Nem maradhatok tovább !

A kar újból nyugtatja ; rámutat vízióinak természetes alapjára :

«Még friss a vér, mely beszennyezé kezed,
Ezért, hogy lelked felzavarva háborog».

Orestes víziói borzasztóbbá válnak.

«Uram, Apollon, számuk im egyre nő
És a szemükből undorító vér csepeg.»

(Csengeri J. ford.)

Ezeket a pszichikai állapotokat foglalja össze a nyelv, midőn a büntudat *fulánkjáról, mardosásáról* beszél.

Ezek az élmények rokonok a népek lelkében. Az ószövegségi zsidó épúgy, mint a keresztény, büntudatát a Mizerere-zsoltárban sírja el. (50. zs.)

A büntudat mardosása, a *megváltás reménye, az engesztelés* vágya jellemzik itt is a lelkiismeret reflexióját.

Könyörülj rajtam, Isten,
Nagy irgalmad miatt . . .
Teljességgel moss meg bűnömtől engem,
És vétkeimtől tisztíts meg engem ;
Mivelhogy bűnöm én elismerem,
Elöttem van én vétkem szüntelen,
Te ellened vétkeztem egyedül
És gonoszat előtted cselekedtem . . .

A büntudat benső kinja átárad a testre :

Add hallanom a vigasság szavát,
Hadd ujjongjanak megtört csontjaim.
Fordítsd el oreádat vétkeimtől,
Töröld el minden gonoszságaim.

A *vér* víziója Dávidot is bántja :

Szabadíts meg a *vértől*, Üdvösség Istene,
Hadd áldja nyelvem igazságodat . . .

A szabadulás útja :

A töredelmes lélek : az áldozat Istennek,
A megroskadt, megtört szívet, ó Isten, nem veted meg.
(*Sík S. ford.*)

A büntudatból származik a *bűnbánat* ; az erkölcsileg rossz cselekedet *utálata*, mely főképp a kereszténységben egyike a leghatalmasabb erkölcsi érzelmeknek, mert az erkölcsi én nagy fordulatait, változásait, javulását készíti elő. Vele jár az *engesztelés* vágya, melynek megnyilatkozásai a *gyónás* (a bűnbevallás), engesztelő imádság

és áldozat, önsanyargató cselekedetek (bőjt stb.). Cathrein a következő népek vallásában találja meg a *gyónás* nyomait: a kultúrvallások közül: parsizmus (perzsa), dzsain (indiai), jukatani mayak, guatemalai Quiche (kis)-ek, Nicaragua és Peru őslakóinak vallásában. A primitív vallások közül: az előindiai badagák, a Kei-szigetlakók (Ujguinea), az afrikai kikuju, nandi, mkulwe, wangata négertörzsek; amerikai eszkimó, brit-kolumbiai denek, Panama őslakói, a brazíliai tupik és több ausztráliai törzs vallása ismeri és gyakorolja bizonyos formáiban a gyónást.

Az egyház *gyónása* tehát általános emberi *igényt* elégít ki a *bűnbevallással*.

A *lelkiismeretvizsgálat* az erkölcsi tudat reflexiója az elmúlt cselekedetekre. Célja az önismeret és az erkölcsi előhaladás.

A bűntudatban az *erkölcsi* én áll szemben az empirikus, cselekvő én-nel; ez a szembenállás már maga is tudat — megkettőzés; ezért van meg a bűntudatban a pathologikus *tudathasadás* veszélye; ezt a közönséges tapasztalat is igazolja, midőn a bűntudat őrzítő erejéről beszél.

Egyes vallások ismernek a bűntudattól független vallásos színezetű *tisztátalanságot*, mely valamikép az élet kezdetével és végével (szülés, halál) szokott összefügni. Ennek elhárítása rituális úton történik.

A bűntudat és a megváltás után való vágy a vallásos pszichének *lényeges* tartalma. A bűntudatot csak naiv gondolkozással lehet a cselekvést követő kellemetlen érzetre vagy a cselekvésből származó természetes bajokra visszavezetni. A *bűntudat* a vallásos kötelesség- és felelősségtudat nélkül magyarázhatatlan.

A lelkiismeretre vonatkozó többi, nem szorosan lélektani problémát (bűnök osztályozása, nagysága; a gyónás, bánat büntörllő ereje, a lelkiismeret nevelhetősége stb.) a vallásbölcselet, erkölcsstan és theológia tárgyalja.

IV. A szentek lélektana.

a) A szentek lélektana a misztikával együtt a pszichológia legnehezebb területei közé tartozik. Ennek oka a természetfölötti elemek állandó behatolása a tudatéletbe. A természetfölötti elemeket a pszichológia szeretné megkerülni, természetesekekkel vagy inkább *természet-alattiakkal* helyettesíteni (Freud sexuális lélekelemzése, tudatalatti magyarázatok, pathológikus elemzések), de a szentek önmegfigyelése, önelemzése ez ellen tiltakozik. A pszichológus tehát itt oly tudatélmények, jelenségek vizsgálatában merül el, melyek racionális magyarázatát csak részben tudja elérni.

b) Az életszentség a legmagasabb vallási egyéniségértéket, személyiségfokot jelenti és ebben hasonlít a lángészhez, a geniehez, mely ugyancsak bizonyos irányban a tudatfunkciók legmagasabb fokát jelzi; már pedig a legmagasabb egyéniségérték rendszerint a *leg-egyéni*bb jelenség is. Ebből következik, hogy a szentek lélektanában az egyéni vonások predominálnak és nehéz eljutni tipikus vagy generális általánosításokig.

c) Tekintetbe kell venni végül, hogy a szentség eszménye az egyes vallások, ezekben pedig egyes korok, szellemi irányok szerint változásokon megy keresztül.

Ez az eszmény csak annyiban azonos, hogy a legmagasabb vallási életértéket jelenti; de az eszmény tartalmi, ép ezért lélektani jegyeit is sok tényező módosítja.

1. A szentség fogalma.

A kínaiaknál szent az, aki az éghez legközelebb áll a természet legfelső fokán (Joly 6.), a buddhista szentek a természetben rejlő rosszat, a vágyat ölik ki magukban és így az újjászületés lehetőségét semmisítik meg. A buddhista szent aszkézise *önmegváltást* hoz létre; nincs kapcsolata az Istennel. Az izlam *marabuja* és walija megtagadja érzékeit azért, hogy a másvilágon legyen a legválogatottabb érzéki gyönyörökben része. Az izlamnak van misztikája; a wali exstatikus lény, aki az Istennel érintkezik, az Isten barátja.

Plato Eutyphronjában foglalkozik a jámborság mibenlétével. A jámborság a jócselekvést kísérő érzület. A jócselekvés a jó ősforrásához igazodik, azt akarja megvalósítani. (Gomperz, Griech. Denker II. 294.)

A mózesi vallás a szentséget tárgyiasítja; szent minden tárgy és személy, amely az Istenhez tartozik és a profán használattól elvonatott. (Áldozat, edények, pap, levita.) A személyi szentségben kezdetben a rituális tisztaság nagyjelentőségű; de mindinkább előnyomul a személyi szentségben az erkölcsi mozzanat, az Isten törvényein való járás, az Istenhez való hasonlóság és a prófétáknál ez lesz a lényeges jegye a szentségnek. Az őszövetség ismeri és gyakorolja az aszkézist is.

A kereszténységben a személyi szentség különböző jelentésű. A Szentírás *szenteknek* nevezi azokat, akik a kereszttség által a megszentelő kegyelemben részesedtek. A *dogmatika* megtartja a szentségnek ezen legtágabb fogalmát. A kegyelem a szentség gyökere, létesítő alapja. A *morális* a szentség fogalmát valamivel összébb vonja, midőn a szentséget az erkölcsi tökéletességgel azonosítja; szent az, akinek erkölcsi élete *megegyezik* az Isten akaratával. Aquinói szent Tamás a megegyezésnél hangsúlyozza az állandóságot, a kegyelemben való megmaradást.

Mivel pedig az erkölcsi tökéletességet a keresztény erkölcstan azonosítja az istenszeretettel, azért erkölcsileg szent az, akiben az istenszeretet praktikus létté válik. Az istenszeretet az a legfőbb törvény, mely a többit mind magában foglalja.

Még szorosabbra vonja az erkölcsi szentség fogalmát a kánonjog, mely meghatározásában tekintetbe veszi az erkölcsi szentség fogalmának fejlődését az egyház történetében.

A kánonjog azt a keresztényt nevezi boldognak, majd szentnek, akit az egyház ilyennek nyilvánított a boldoggá, azaz szenttéavatás által. A boldoggá-, szenttéavatásnak két útja van. Az egyik úton azt kell bizonyítani, hogy az illető a *helyi hagyomány szerint* a szentség hírében élt és halt meg, vagy pedig vértanu volt, közbenjárására csodák történtek és ama helyen egész mostanáig vallásos tiszteletben részesült. Ezen eljárás (per viam cultus 2125—2135 c.) szerint történhetik azon szentek kultuszának *jóváhagyása*, akiknek tiszteletét III. Sándor pápasága (1159—1181.) és VIII. Orbán Caelestis Hierusalem rendelete (1634 július 5.) közt *túrte* az egyház. Nyilvánvaló, hogy a hagyományra való támaszkodás elég tág teret enged a korfelfogás érvényesülésére a szentség eszményében.

A boldoggá-, szenttéavatásnak rendes útján (via non-cultus) azt kell igazolni, hogy az illető a három isteni erényt (hit, remény, szeretet) és a négy sarkalatos erényt (okosság, igazságosság, mértékletesség, erősség) a velük kapcsolt (adnexae) erényekkel együtt *hősies* fokban gyakorolta; közbenjárására csodák történtek (2104, 2116—7 c.) a vértanuknál pedig, hogy martiriumuk *igazi* (materialiter et formaliter) vértanuság volt. A csodák bizonyítását a vértanuknál a Szentszék esetleg elengedheti.

A kánonjog szerint tehát a szentséghez az *erények* heroicitása, *hősies fokban való gyakorlása* szükséges;

(a martirium is heroikus tény), továbbá a szentségnek az illető szent közbenjárására történt csodákkal való igazolása.

2. A szentség eszményének fejlődése.

A szentség eszménye az egyházban bizonyos átalakuláson, fejlődésen ment át ; ezen átalakulást a valláslélektannak ismernie kell. Sajnos, hogy e pontban még inkább problémák állnak rendelkezésünkre, mint eredmények.

Az őskereszténység különös tiszteletben részesítette a vértanukat, akik hitükért haltak és az ő tiszteletüket kiterjesztette a hitvallókra (confessores), akik hitük megvallásáért a pogányok részéről üldöztetést szenvedtek. Ezekkel még életükben kitüntető módon bántak és haláluk után vallásos kultuszban lett részük. (Az emléknap megülvése, irataik, ereklyéik megőrzése.) Bár a katekumbák föliratai szenteknek, boldogoknak nevezik általában a keresztény halottakat, lassankint a szent, boldog (beatus, sanctus) ezeknek lett speciális jelzője. Az üldözések megszűntével a hitvalló-fogalom átalakult ; az őskeresztény konfessor az üldözéssel szemben vallotta meg a hitét ; később hitvalló lett az, aki jámbor életével vált ki és így vallotta meg hitét.

A mártirkultuszhoz járul a hitvallókultusz ezen módosult jelentésében. Ugyancsak továbbfejlődik a *szüzesség* eszménye is, mely szintén az evangéliumban gyökerezik és a misztika gazdag termelőtalajává lesz. Az életszentség eszményében a hitért való halál helyét az *aszkézis* foglalja el.

Ebben először a *remeteeszmény* uralkodott, majd ezt a szerzetes életeszmény váltotta fel. Szent Benedek Regulája döntő hatással volt a *szerezetesség* magasabb értékelésére és a nyugati egyház a remeteséget mindinkább kiszorította. A remete- és szerzeteseszmény

magában foglalja az evangéliumi tanácsok szerint való életet.

Bár elvben az egyház sohasem tanította, hogy az élet-szentség az evangéliumi tanácsokhoz volna kötve, bár a *szeretetnek* szupremáciáját az összes erények és tanácsok fölött az egész középkor vallotta, mégsem tagadható, hogy a szerzetesi életeszmény egyes korok felfogása szerint majdnem kimerítette a *szentség* körét. Ebből lehet megérteni a középkori hívők törekvését, akik bár a világban maradtak, mégis igyekeztek valamikép szerzetes módra élni; és mihelyest lehetett, menekülni a világból. (Harmadrendek.) A világi életet így, ha nem is elvi szempontból, a *népelfogás* kevesebbre értékelte annak ellenére, hogy az *egyháznak* mindig voltak szentjei, minden élethivatásból és hogy *elvileg* a *szentséget* az erkölcsi tökéletességgel, a praktikus istenszeretettel azonosította, nem az aszkézissel.

A népvándorlás népeinél a szentek kultuszára hatással volt előbbi politheizmusuk; ez a tény azt mutatja, hogy az egyház az evangélium hitalapjával okosan össze tudta egyeztetni a nép vallásának azon elemeit, melyek kellő átalakítással a *régebbi egyházi hagyományba* voltak kapcsolhatók. A szentek kultusza — bár történelmi formájában van vallási szinkretizmus, mégis — gyökerében és lényegében a kereszténység ősi, eredeti valójához tartozik.

Érdekes volna végig kutatni azokat az okokat, melyek a népfelfogásban a szentségi eszményt a *csodálatossal, emberfölöttivel*, exotikussal kapcsolják össze. A katolikus nép szemében a csodatevő erő a szentséggel össze van nőve még most is; pedig az egyház igen nagy tiszteletben részesít oly szenteket, akiknek *életében* a Bollandisták nem találtak csodákat. (Ágoston, Aranyszájú szent János, Nazianzi szent Gergely, Nissai szent Gergely, szent Athanáz.)

Nagyban hozzájárultak a szentség ezen eltorzításához a legendák; a mai hagiográfia sem ment még teljesen attól a hibától, hogy a szentek életében ne akcidentális jegyeket toljon a lényeges jegyek helyére. A csodatevő hatalom charisma; az egyházi kanonizáció nem az *életben művelt*, hanem az illetőnek halála után való közbenjárására történt csodák alapján mondja ki a boldoggá-, szenttéavatást.

Az exotikus, külöнкödő aszkézis egyes példái (oszlopokon álló szentek, középkori reklususok, a testi férgek melengetői stb.) egész iskolákat alakítottak maguknak és a korszellem vallási entuziazmusa a szentség eszményét ezekhez torzította.

Helyenkint a szentség a lovagiassággal is párosult és új szenttipust hozott létre: a lovagszentet. (Szent László, IX. Lajos, lovagrendek.)

A *koldusszegénység* eszménye a koldulórendek útján módosította a hagyományos szentségi eszményt; a XIII. századtól kezdve nagyon gyakori jelenség a szentségre törekvőknel a koldulás és a szegénység szeretete. Szent Erzsébetet boldoggá tette volna, ha fejedelem-urával együtt koldulni mehetett volna.

Az egyház védelme, a protestantizmus ellen való harc, a hitnek terjesztése az újonnan felfedezett világ-részekben mind nyomot hagytak a szentség eszményében; a korszellem, a kor igényei, célkitűzései nem hagyhatják érintetlenül azokat, akiknek élethivatásuk minden időben az evangélium eszményét úgy kialakítani magukon, hogy azon idők erkölcsi csúcspontja legyen.

Az életszentséggel párosultak a misztikus isten-tapasztalás útjai, módjai is; a misztikus élmények gyakori jelenségei szent Páltól kezdve a szentek életének.

A szentség eszményének elváltozásai igazában a kereszténység *benső* élete fejlődésének mutatói; az egy-

ház *lelki életét* aszkézise, misztikája, hagiográfiája alapján lehetne nyomon követni.

A mai idők szentje az lesz, aki levetvén lelki életéből azt, ami csak mult idők, igények, szokások relativ értékű visszatükrözése a szentségben, megvalósítja Isten kegyelmével magában azt a szentségi eszményt, amely fölötté áll minden relativ értéknek: az Isten praktikus szeretetét az Üdvözítő követésével és egyházához való simulással. Az egyházhoz való hűség, az egyház hitének átélése, az egyház hivatásának az egyén képességeihez mért előmozdítása a szentségi eszményben hozzátartozik az Isten praktikus szeretetéhez, mint annak követelménye.

3. A szentség és a misztika.

Ezek alapján megkísérelhetjük a szentek pszichológiájának tárgyát meghatározni. Ez a tudományág nem veheti alapul a szentség dogmatikus fogalmát, mert a kegyelem kívül esik a lélektan kutatási körén. Tárgyunkat *önkényt* korlátozzuk a katolikus egyház szentjeire, mert egyrészt a szentség eszménye náluk fejlődik ki legszebben, lelkük ismeretéhez is a legtöbb forrás segít, míg más vallások szentjei egyrészt nem ugyanazt az eszményt hordozzák, másrészt lelki életük a mai pszichológia számára még kevésbé hozzáférhető.

A szentség fogalmában pszichológiai célból egyesítjük a morális és kanonisztikus meghatározást és azok lelki életét vizsgáljuk, akikben az istenszeretet *hősies* fokon vált gyakorlati léletté. Ezek a mozzanatok ugyanis lélektani tények és így a lélektan módszereivel megközelíthetők.

Praktikus szempontból megkülönböztetjük a szentet a misztikustól; a megkülönböztetésnek azonban nem tulajdonítunk tárgyalásunk során lényeges értéket; a

szentség és a misztika a való életben rendszerint együtt járnak; a szentség hősieles fokú *istenszeretet*, a misztika az istenszeretetből fakadó *istenmegtapasztalás* (cognitio Dei experimentalis). A szentségben jobban kidomborodik az egyéni *aktivitás*, bármennyire iparkodjanak a szentek szent Pál módjára minden tettüket adományképen felfogni; a misztikus inkább *passzív*e fogadja magába azon élményeket, melyek mintegy kívülről jönnek tudatába. A szentség gyökere mintha az akarat volna, a misztikus állapotoké a képzelet, ismeret, kedély, de mindakettőt a kegyelem emeli, tölti, gazdagítja. A szentség a lélek küzdelmes hétköznapija, a misztika pedig a hétköznapiokból kiemelkedő ünnep; nagypéntek és húsvét, az istentávolság és az istenközelség ünnepe.

Ezek a megkülönböztetések azonban csak arra valók, hogy munkahipotézis gyanánt a két jelenséget szétválasszuk; szerintünk úgy a *katholikus* misztika, mint az életszentség *lényegesen* összeesik, ha a szentség erkölcsi fogalmát vesszük: a szentség praktikus istenszeretet, a misztikus kontempláció pedig a lelki életnek egy élményét jelenti, mely az igazi misztikában épúgy, mint a szentség, praktikussá, akaratot irányítóvá válik. Mivel a misztikus állapotok sokkal inkább tűnnek fel kívülről adottaknak, passzívoknak, mint a szent erőfeszítései a jóban, megtörténhetik, hogy akadnak szentek, akiknél a misztikus állapotok hiányozni látszanak, a mártiroknál ez gyakrabban elő is fordul, (mert náluk az élet befejezésén van a hangsúly) és mivel másrészt az életszentségben a közfelfogás és a kánonjog *heroikus* erényeket kíván, akadhat, akinek misztikus élményei *valódiak* és mégsem szent.

Vannak természetesen *álszentek* és *álmisztikusok*!

A történet folyama is azt mutatja, hogy a szentség és a misztika együtt járnak, mint ugyanazon lényeknek két nyilvánulása, oldala: szent Ágoston, (bár Girgensohn

tagadja, hogy nála misztikus állapotok föllelhetők volnának ; Girgensohn azonban a misztikát azonosítja az extatikus állapottal, ami helytelen.) Nagy szent Gergely, szent Bernát, szent Bonaventura, Assisi szent Ferenc, Szalézi szent Ferenc, szent Terézia, mind erről tanuskodnak ; épígy az egyház *legújabb* szentje, a Lisieuxi kis Teréz is, akiben a szentség és a misztika egészen friss virágzását kell konstatálnunk.

4. *A szentség természetes alapjai.*

Az egyház tana szerint a kegyelem nem rontja le, hanem fölemeli a természetet ; a Lisieuxi kis Teréz ezt úgy fejezi ki, hogy a barackfán nem nyílnak rózsák, akárhogy oltja is be a kertész. A szentség is megőrzi a test-lelki szervezet alapját és a természet a maga alapvonásaival átragyog a szentségben is.

A szentek pszichéje világosan feltünteti a *nemi* különbségeket a lelki életben ; sőt, benne ezek a különbségek a normális fölé hatványozódnak és átszellemülnek. Szent Benedek, Xaveri szent Ferenc, VII. Gergely, Aquinói szent Tamás, Loyolai szent Ignác az elmélyedő, küzdő, alkotó, hódító, erős férfitípusok képviselői ; mi más szent Erzsébet mélységes nőiessége, szent Teréz hősie, okos, anyai lelke (Huysmans találóan veszi észre nála a férfitípusba való átütést, ami a normális lelkeknél sem ritka), a misztikus nőknek (Hildegard, szent Gertrud, magdeburgi Mechtild) olvadó, meleg szeretete, Lisieuxi szent Teréz lehellentszerű finomsága !

Az *életkor* különbségei behatolnak a szentek lelkébe épígy, mint az átlagemberébe. Csak a legendák tüntetik el ennek jeleit ; pedig a szenteknél is megvan a természetes lelki fejlődés és ez nem is mindig párhuzamosan halad a kegyelmi élet fejlődésével. (Ágoston.) Vannak gyermek — ifjúszentek, Tarziciusok, Imrék, Alajosok,

Ágnesek, kis Terézek, kis Nellikék, vannak, akikben életkoruk delelőpontra jut és megélik a hosszú élet végén bekövetkező alkonyodást. A férfiszenteknél elég gyakori a hosszú élet; jellemző rájuk az értelmi és erkölcsi erőknél végig megőrzött épsége. (Szent Benedek : Orans est mortuus, míg Plato scribens est mortuus ; Kalazanzi szent József aggkorában vívja élethivatása legnehezebb küzdelmeit.)

A test-lelki összetétel sajátos eredője az embernél a *temperamentum*, a vérmérséklet.

A mai lélektani kutatások új osztályozásokat kísérelnek meg a temperamentumra ; ezek nélkül is megállapítható, hogy a szentek *jelleme* bizonyos határig épügy függ a test-lelki konstitúciótól, mint az átlagemberé. (Szent Jeromos, szent Gellért indulatossága.) Bizonyos határig : mert a szentek öntudatosan és célszerűen igyekeznek befolyásolni természetük azon vonásait, melyek erkölcsiségük kifejlődését zavarják (aszkézis) és néha oly eredménnyel, hogy vérmérsékletüktől függő eredeti jellemük teljesen átalakul : pl. Páli szent Vince, Szalézi szent Ferenc eredeti heves természete a szelidség, tűrés mintaképe lett. Épígy megtalálható a szenteknél a lelki tehetségek, képességek különböző megoszlása. Az intellektuális (Ágoston, szent Tamás, szent Teréz) és alkotó, szervező genie (fra Angelico, szent Ignác) a kedélyélet, érzelmi világ legmagasabb fokai (szent Bernát, Assisi szent Ferenc, a női szentek legtöbbje) mellett vannak olyanok, akik főként intellektuális téren az átlagot is alig érik el. (Cupertinói szent József, Vianney szent János arsi plébános.)

A modern — többé-kevésbé *vallásellenes* — valláspszichológia hajlik azon állítás felé, hogy a szenteknél, még inkább a misztikusoknál tudatállapotaik, egyéniségük rendkívüliségét *testi* és *lelki betegségek*, *rendellenességek* okozzák. (Ugyanígy a geniet is rokonságba

akarták hozni az őrültséggel, — Lombroso.) Az ilyen föltevés azonban — ha végig kísérjük a szentek légióját és elfogulatlanul nézünk szembe a rájuk vonatkozó forrásokkal — kevesebb tudományosságot árulnak el, mint a szentek középkori legendái. A pszichofizikai szervezet a szenteknél sem más, mint másoknál; egészség, betegség náluk épúgy fordul elő, mint másoknál; egy betegség ritkább náluk, mint másoknál: a szorosan vett lelki betegség. (Demencia, paranoia — őrültség stb.)

A szentek lelkiéletében megtalálható a *kor és a környezet* (milieu) hatása is. Ezt láttuk már a szentség eszményének elváltozásaiban is; ahogy a szentség eszménye bizonyos változásokon megy át az egyes korokban, épúgy nem szabadul meg a szentnek világnézete, életfölfogása, életmódja saját korától. Még a remeték sem mentek a kor fölfogásától, akármennyire iparkodtak is tőle megszabadulni. A természeti és a szociális miliő, melyben a szentek nevelkednek; a család, mely bölcsőjüket ringatta; a szülők hatása elevenen él a szentekben. Jellemző, hogy igen sok szentnek szülei (Monika—Ágoston, szent István—Imre, Aleth—szent Bernát, szent Blanka—IX. szent Lajos) maguk is kanonizált szentek voltak vagy legalább igazán jámborok; hogy továbbá gyóntatóik, lelkivezetőik gyakran velük egyenlő erkölcsi tökéletességben élnek. Hertling túlozza sz. Ignác exercitiumos könyvének és szent Teréziának hatását a lelkivezetés kifejlesztésében. A lelkivezetés sokkal régibb kincse az egyháznak; példa rá szent Ambrus és Monika, szent Benedek Regulája, a középkorból Marburgi Konrád és szent Erzsébet, Sziénai Katalin és gyóntatói. A nagy német misztikusok (Eckhart, Tauler) kitűnő lelkivezetői voltak női zárdáknak.

A *faj, a nemzet* is rányomja a maga lelkibélyegét a szentekre. A nemzeti szentek akárhányszor nemzeti

hősök is, akik népüket fölemelték, védték, akikben nemzetük lelke él. (Szent István, szent László; az orleansi Szűz, szent Lipót, szent Henrik császár stb.) A nacionalizmus túltengését azonban a szentek nem ismerték; ők a nemzet érdekét nem helyezték az Isten ügyének elébe.

Társadalmi helyzetük, foglalkozásuk, állásuk meglátszik a szentek lelkén. Szent Teréz — mint szent is — művelt, előkelő spanyol nő, Szalézi szent Ferenc francia főnemes kasztjának kimagasló tulajdonságaival; bár a szent az osztályellentéteket mindig a szeretettel iparkodik áthidalni és ezzel korából és osztályából is kiemelkedik. Tán legjobban hat a szentekre a *szervesi környezet*, a monostor, a szerzet szelleme, melyben élnek, melynek nevelő ereje átformálja őket. Ezért látható az egyes szerzetek szentjein az egyéni differenciáltság mellett sokkal nagyobb lelki összefüggés, rokonság, egyvonalúság, mint más szenteknél. Az alapítók, a rendi szentek utánczása, a közös regula, a fogadalmak, a közös, hagyományos életmód a szerzetescsaládokban akárhányszor nagyobb lelkirokonságot teremt, mint a természetes családban.

Nem jelentéktelen a *távolabbi vallásos miliő* sem a szentek lelkére. Szent Teréz azért reformálja a karmelitákat, hogy a hugenották ellen küzdő egyháznak az imádság és aszkézis segítségét hozza; Assisi szent Ferenc kolduseszménye reakció kora egyházi és társadalmi állapotaira; Szienai szent Katalint az avignoni fogság megszüntetése foglalkoztatja. A szentek lelke tág és érzékeny, ha Krisztusnak és az ő egyházának ügyéről van szó; a Lisieuxi kis Teréz is a papság megmentésére áldozza életét.

Jellemző, hogy a XVI. századbeli vallási forradalom óta a szentek száma a germán népnél (és a magyar-nál) jelentősen megfogyott a tisztán katolikus román

népekkel szemben. A szentség legjobb talaja az el nem kevert, a maga életét szabadon kifejtő, más vallásokkal el nem elegyedett katholicizmus. A valósi elkeveredés a katolikus életeszmény nivóját súlylyesztí.

5. A szentek lelki életének kialakulása.

A régi legendák (és akárhányszor a mai szent életrajzok) úgy tüntetik föl a szenteket, mint akiknek szentsége teljesen *készen*, kifejetten jön a világra; ahogy a mithológia képzelte el Pallas Athene születését Zeus fejből.

Az ilyen legendák arról mesélgetnek, hogy mennyire ki voltak fejlődve a csecsemő erényei, hogy imádkozott a bölcsőben, milyen csodák hirdették előre világra-jöttét.

A valóság rendesen más, bár nem tagadjuk, hogy Isten előtt semmi sem lehetetlen. A valóságban akárhány szent gyermek és ifjúkora alig különbözik az átlagemberek hasonló idejétől; a valóságban akárhány szent a morális csoda azon fajából való, melyben az Isten az erőtlenekeket, elvetetteket, alacsonyakat kiválasztja, hogy megszégyenítse az erőseket, saját lelkükben-kevélykedőket.

A szentek lelkiéletének kialakulásában nincsenek a normális vallásosság kialakulásától eltérő tipikus törvényszerűségek. A szentek is rendszerint fokozatosan hódítják meg eszményeiket, vallásosságuk, jámborságuk a csirából zsenge hajtássá alakul és így erősödik. Nem állítható az sem, hogy a szenteknél a *megtérés* állandó jelenség volna. Akárhányszor a *megtérés* épen csak a lelki retrospekció belevetítése előbbi életük folyamába (a kis Teréz megtérése), máskor pedig a megtérés egyes mozzanatait fejezi csak ki a folytonos erkölcsi

elmélyülésnek, tisztulásnak. A megtérés olyanoknál sem jelent mindig teljes és rögtöni elváltozást, akiknél az életszentséget bűnös élet vagy nagyfokú lanyhaság előzte meg. Akárhányan a megtérés után újból visszaesnek (Lellisi Kamill) vagy jámbor életből sülyednek le. (Mariscotti szent Hyacintha.) A megtérés csak rálépést jelent legtöbbször az új életútra, de nem mindjárt a szentség eszményének megvalósulását. (Ágoston lelki fejlődése a megtérés után.)

A szentek lelkiéletének fejlődése az *istenszeretet irányában történik*. Hogy azonban az Isten a lélek számára a legfőbb érték, a *summum bonum* legyen, ahhoz szükséges a hitismeret és az akarati erőknek fokozott elvonása egyéb értékektől és az Istenre való összpontosítása. A szentek lelki fejlődése tehát magában foglalja a hitélet fokozatos mélyülését és tartalmi kitágulását; az érzelmi életnek és az akarati tevékenységnek az Istenbe való központosítását. Ez utóbbit segíti elő a szentek aszkézise. A fejlődést a *nyugtalanág* érzése kíséri; ez az érzés hajtja a szentek lelkét addig, míg az istenbirás, az Istenben való megnyugvás tudata el nem árasztja őket. Ez a cél saját erkölcsi énjüknek folytonos fejlesztését teszi szükségessé; a szentek erkölcsi egyénisége Krisztust másolja, Krisztushoz közelít. Mivel pedig az eszmény előttük a legmagasabb, azért a szentek erkölcsi fejlődésében igazi megállás nincs, csak továbbhaladás.

A lélektan föladata volna, hogy ezt a fejlődő, mindig mélyülő és gazdagodó lelket egyéni változataitól függetlenítse és alapvonásait leírja; természetes, hogy e föladatnak megoldása a már jelzett nehézségek mellett inkább sejtés és sejtetés marad, mint megoldás.

6. A szentek lelki élete.

A szentek lelke az összes tudati és tudaton kívüli lélekalakító tényezőknek az Istenre való központosítására tör. Az ilyen psziché leírása hasonlatokat igényel; mondhatjuk úgyis, hogy a szentek lelke gotikus dóm, melynek stilusa, formáló ereje az istenszeretet, anyaga, kövei: a tudat összes tényei. A szentség az egyéniség legmagasabb hatványa; az «én» periferikus és centrális tényezőinek benső egysége; a tudatnak egy cél, egy eszme szolgálatába való állítása: ez a cél az Isten. A szent hasonlít a geniehez, a lángészhez, a nagy emberhez, annyiban, hogy benne is halványozódnak a lélek erői; amíg azonban a genie, a nagy ember nagysága rendszerint egyoldalú, egyirányú egyéni képesség, mely a természettől adatott (tudós, költő, művész, hadvezér), a szent nagysága nem az egyes tudati erők hatványozódásában van, hanem a tudati erők erkölcsi célú koncentrációjában; a szent alapjában véve nem mindig potenciált lelki képességekkel is eléri az *erkölcsi nagyságot*.

A genie nagysága túlnyomóan az értelmi erőkből ered; a szenté az akaratiakból. A genie kis dolgokban nagyon kis ember lehet; magánélete, erkölcsisége egészen fejletlen maradhat; azok előtt, akik közelről látják, kevés genie igazi nagy ember; a szent a legbizalmasabb környezetében is, az élet jelentéktelen kicsiségeiben is szent. (Joly). A szent nagysága erkölcsi téren nem tűr foltot, hiányt, ha életkörülményei bizonyos egyoldalúságra kényszerítik is; a genie természetes képességei is, erkölcsisége is egész egyoldalúak maradhatnak. A genieben több a tudati passzivitás, eszméi determinálják; mintegy lelki kényszer, inspiráció alatt alkot és cselekszik; a szent, bár élményei — főként a misztikusoknál — gyakran hasonló jellegűek,

énjét a szabadság világába emeli föl és ösztön-életén, tudatának passzive föllépő tartalmain, hajlaimain uralkodik. A szentség hatványozott aktivitás, szabadság.

Istenszeretet.

A szentek *istenszeretete* tudatuknak centrális, mindenre kisugárzó élménye. Nehéz ezt a szeretetet lélektanilag analizálni. A skolasztikus bölcselet alapján lélektani fogalmakkal osztályozza a szeretetet a tetszés (*amor complacentiae*), a vágy (*amor concupiscentiae*) és a jótakarás (*amor benevolentiae*) szeretetére. A theológia ugyancsak a tudattények alapul vételével osztja az istenszeretetet tökéletlen szeretetre, melyben az Istent, mint *saját* boldogítónkat szeretjük és tökéletesre, melyben az Istent önmagáért, mint legfőbb jót szeretjük. Ebben a megkülönböztetésben egyrészt az istenszeretet motivumai, másrészt az Istennek az önszeretethez való viszonya van kifejezve.

A szentek istenszeretete különböző motívumokból táplálkozik. A legtöbbje — legalább is úgy látszik — a (misztikus) istenmegtapasztalás által ragadja meg Istenben a legfőbb jót, a legnagyobb életértéket. Az értelmi hit kontemplatív elmélyítése, az elmélkedés; a többi értékek elméleti összehasonlítása az Istennel, mint a legfőbb értékkel; a «vanitatum vanitas» értelmi fölfogása is hozzásegíthet az istenszeretethez. Ez az út azonban nehéz volna; a szentek istenszeretete rendszerint nem a filozófus szeretete az igazság, jóság, szépség absztrakt eszméivel szemben. A szeretet tárgyának reális megragadására tör.

Az Isten jósága tehát nem filozófiai abstrakció, mert így nem igen alkalmas arra, hogy a tudatot teljesen uralmába hajtsa; így alig alakul ki vele szemben az a szeretet, melyről szent Pál himnusza szól. (I. Kor. 13,

1—13.) A szentek az Isten jóságát nem pusztán elgondolják, hanem *megtapasztalják*.

Mire irányul ez a megtapasztalás?

A jóság jellemzője a *kiáradás*, bonum est diffusivum sui. A szentek kontemplációja az isteni jóság kiáradását tapasztalja meg az egész teremtésben, főként önmagukban. A teremtés a szentek szemében nemcsak alkotás, hanem a jóság kisugárzása; benne a szentek nemcsak fölismerik, hanem *megtapasztalják* az Isten jóságát. A zsoldárok természetszeretete; Assisi szent Ferencnek együttérzése a természettel, a Lisieuxi szent Teréz bájos meglátásai, melyekkel a természet egyes mozzanataiban Jézus kedveskedéseit látja vele szemben (a hó fogadalma napján), mutatják, milyen a szentek természetszeretete.

Ugyanígy irányul az isteni jóság megtapasztalása a szentekben önmagukra, testi, lelki adományaikra. A szentek érzik, amit szent Pál mond: az Isten kegyelméből vagyok, ami vagyok, és *kegyelemnek*, adománynak éreznek minden természetes értéket; midőn pedig kontemplációjuk az élet krisztusi fölfogásáig emelkedik, akkor kegyelemnek érzik a szenvedést, a bajt és vágyódnak a halál után: dissolvi et esse cum Christo! (Szent Pál.) Nekik az élet küzdelme, izzadsága, baja is — az isteni jóság kisugárzása. Szent Terézia vágya: vagy szenvedni vagy meghalni — nem áll egyedül a szentek lelkében! Így alakul ki a szentek lelkében a paradoxnak látszó érzelm: a szenvedés szeretete.

A szentek befelé néző szeme, belülről élő lelke a tudat-élet mélységeibe hatol és ott tapasztalja meg az Isten jóságát. Szent Ágoston az igazságot ismeri föl az ember bensejében (in interiore homine latet veritas), a szentek az Isten jóságát tapasztalják meg ugyanott vele együtt! Ezért zeng a lelkük a zsoldárral együtt: Misericordias Domini in aeternum cantabo! Mi az alapja ennek a

benső megtapasztalásnak? A szentek érzik az Isten gondviselő kezének közvetlen belenyulását lelkük folyamába; nekik nemcsak gondolat a gondviselés, hanem tapasztalat. A gondviselést látják még abban az életfolyamban is, melyben távol álltak az Istentől. Hogy keresi Ágoston az Isten irányító kezét az ő ifjúságában, vergődésében; hogy hálálkodnak a többi szentek is, hogy Isten a bűnből kivezette őket!

És a bűnbánat, a bűnbocsánat megtapasztalásai! A bűnbocsánat tudata, azok az érzések, melyek ezt kísérik, mily élénken éreztetik velük az Isten jóságát! Ezekhez kell hozzávenni az imádság kegyelmeit, melyekben a szentek az Atyának jóságát látják; a szentek életében előforduló misztikus állapotokat (extasis, víziók stb.), hogy némi fogalmat lehessen alkotni a szentek istenszeretetének alapjairól.

Az Isten jóságának *legigazibb kisugárzását* a szentek Jézusban, az ő történelmi életében látják és abban az életben, melyet mélységes hitük az egyházban, Krisztus misztikus testében, lát és tapasztal. Ahogy a szentek Jézus történelmi életét látják, az nem azonos a historikusok történelem-szemléletével. Valahogy az esztétikai, érzelmi beleérzés, beleélés (Einfühlung) fogalmával lehetne hasonlítani azt a lelki folyamatot, mellyel a szentek Jézussal, az ő történelmi életével egybekapcsolódnak. Bár ez is csak analógia marad! Akárhányszor vizionarius úton elevenedik meg előttük Jézus történelmi élete (misztikusok), máskor ily eszközök nélkül egész tudatuk a történeti eseményekbe olvad bele. Főképp az egyházi év egyes mozzanatai idézik elő a tudatnak ezt a multba való eleven visszavetítését; szent Teréz pl. virágvasárnapján kárpótolni akarja Jézust azért, hogy akkor Jeruzsálemben nem volt, aki szállást adott volna neki éjjelre; ő akarja fogadni, vendéglátni. A karácsony, nagyhét, húsvét átélése a szenteknél rendszerint ily természetű

beleélés a multba. Hogy a keresztútját járó, szenvedő Krisztussal hogy járnak, szenvednek együtt, azt a «Stabat mater» fejezi ki főnségesen.

(Eia mater, fons amoris — me sentire vim doloris — fac ut tecum lugeam. — Fac ut ardeat cor meum — In amando Christum Deum, — ut sibi complaceam. — Sancta Mater istud agas — Crucifixi fige plagas, — cordi meo valide. — Fac me tecum pie flere, Crucifixo condolare, Donec ego vixero.)

«Szeretetnek szent kútfője, — Add, a fájdalomnak töre — járjon át a lelkemen. — Hogy szívemben lángra kelne — Krisztusomnak szent szerelme. Segíts neki tetszenem. — Esdek, hogy szívembe véssed — Szűz Anyám, nagy szenvedésed — S az átvertnek sebeit. — Add meg, kérlek, hogy míg élek, — Együtt sirjak mindig veled — S azzal, ki a fán eped. A keresztnél veled állni, — Gyászban veled eggyéválni — Erre űz a *Szeretet.*»
(*Sík S. ford.*)

*

Jézus történelmi élete ; az ő életének liturgikus megisméltése az egyházban, élete hatásaiban a történelem folyamán — az Oltáriszentségben — a szentek szemében az isteni jószág minden lelkierőt lenyügöző, megragadó áradása. Mikor pedig a szentáldozásban egyesülhetnek Krisztus testével, midőn az Isten jósága valósággal beléjük száll, akkor istenmegtapasztalásuk is a legintenzívebb.

A pszichológia analizálhatja ezt a tudatállapotot ; talál benne értelmi, érzéki, érzelmi mozzanatokot, megtalálja benne a lelkiélet, az érzelmek sokszoros reflexét vérkeringésen, szív működésen, lélekezésen, csak egyet nem fog benne megtalálni : az okot, amely a szentek istenmegtapasztalását ily intenzívvé, ily mélyvé, ily centrálissá teszi. A szentek ezt az okot *kegyelemnek* nevezik.

Megkiséreltük a szentek istenszeretetének tudati motívumát (a summum bonum megtapasztalása) megállapítani. A *tárgya* pedig ezen szeretetnek a legfőbb jó, de rend-

szerint nem mint absztrakt isteni tulajdonság, hanem mint konkrét valóság. A három isteni személy, Jézus Krisztus, az Istenember a tárgya a szentek istenszeretetének. Jézus Krisztust vagy történelmi egyéniségében, annak különböző fázisaiban: a *kisded* Jézus alakjában — (nagyon gyakori a misztikus női szenteknél — szent Gertrud, Magdeburgi Mechtild, Lisieuxi szent Teréz; a gyermekszenteknél, de Assisi szent Ferencnél és más szenteknél is); a parabolák Jézusában (a jó pásztor, az irgalmas szamaritánus) nyilvános életének főbb mozzanataiban, főképp pedig a szenvedő, keresztet hordó, felfeszített Jézus alakjában állítják maguk elé, hogy szeretetüket ráirányítsák. A középkor az Atya jobbján ülő, trónoló Krisztuskirályra összpontosította szeretetét. A középkori misztikában és a mai nap is nagyon gyakori az Oltáriszentség Jézusának, továbbá Jézus Szívének szerető megragadása. A szeretetérzelem *irradiációja* folytán részesülnek más tárgyak, melyek Krisztus életével összefüggnek: kereszt, töviskoszorú stb. a szeretetben. Más érzelmeknél is megvan ez a kisugárzás a velük összefüggő tárgyakra. (Arckép, emlék stb.)

Ezen szeretetélmény lélektanilag nehezen helyezhető el pusztán az érzelem-kategóriába. Bár, ha ebben akarjuk elhelyezni, akkor sem jelent egyszerű elemi élményt, hanem igen összetett érzelmi sort, melyben különböző színezetű és intenzitású élmények olvadnak egybe, mint a hála, gyengédség, kedvesség, öröm, vonzódás stb. Mint minden érzelmelek, az istenszeretetnek is vannak a testszervezetben kísérő mozzanatai (a James-Lange-féle periferikus elmélet legkevésbé volna ezen érzelem megoldására alkalmas). Akárhányszor pl. a szív formálisan és állandóan kitágul (Neri szent Fülöp szíve tovább tolta az egyik bordát — Joly), a hőemelkedés oly nagy, hogy csodásnak látszó tünetek kísérik a szentek szeretetnyilvánulásait. (Foligno Angela, Pazzi Magdolna;

nem ritka a ruhának a szív fölött való elszakadása, égése, stb.)

A szentek szeretete *aktív* szeretet, nem pusztán érzelmi mozzanat; a tudaton belül nem egyszerűen állapot, hanem *énjük* ténye, aktusa, melyet a szabadság tudata kísér, mely tehát gyökerében: *akarati* élmény.

Mint akarati élmény a szentek istenszeretete akkor is intenzív, cselekvést mozgató, irányító, midőn érzelmi intenzitása hiányzik. A szentek is átélik a lekiszárazságnak nevezett állapotot, melynek ép a kellemes érzelmi mozzanatok hiánya a jellemzője. Istenszeretetük akkor is intenzív marad, hiszen ily állapotban is heroikus erőfeszítéseket tesznek az Istenért, az erkölcsi eszmények megtartásáért. Ebből látszik leginkább, hogy a szentek istenszeretete nem pusztán érzelmi tény (legkevésbé sorolható az érzéki élmények közé, bár ezekre is visszahat), hanem főképp az akarat ténye, mely erejét, intenzitását megőrzi az érzelmek intenzitása nélkül is.

A *heroizmus*, a hősiesség, melyet a közvélemény és a kánonjog a szentek erényeinél megkíván, szintén az akarat *intenzitására* vezethető vissza. Semmiképp sem jelenti a pusztá érzelmi intenzitást, mert az érzelmek bárminő erőssége nem elég ahhoz, hogy valaki szent legyen.

Az akarat ereje, intenzitása önmagában nem mérhető, csak eredményeiben, hatásaiban. A heroizmus, mint a szentek erényeinek akarati erőssége (hősiessége) azokon a *tényeken* fedezhető fel, melyek amaz erényből fakadtak, továbbá azon *akadályokon*, melyeket gyakorlásuk, megvalósulásuk céljából le kellett küzdeniök.

Az *amor benevolentiae*, a jótakaró szeretet a szeretett személybe törekszik mintegy beleolvadni, magát neki átadni. Az *önátadás* a szentek istenszeretetének kimagasló vonása.

Az önátadás mozzanata két feladatot von maga után a szentek részéről. Az egyik a *teremtmények szeretetétől*

való fokozatos elvonathozás, az érzéki, természetes életnek magasabb érzelmi körbe való bekapcsolódása, a másik pedig az *erkölcsi eszmény, tökéletesség, megvalósítása*; a szenteknél ez Krisztus követése, Krisztushoz való erkölcsi hasonlóság.

Aszkézis.

Az első feladat a *szorosabb értelemben vett* aszkézist vonja maga után.

A szentek aszkézise az Isten szeretetének folyománya. Mert az istenmegtapasztalás útján az Isten mindent fölülmuló értéket jelent számukra, azért törekszenek lelki életüknek szellemiségüknek, érzelmi világuknak függetlenítésére mindattól, ami máshoz vonná őket az Istenen kívül.

Az aszkézisnek célja, hogy Krisztus közt és az ő lelkük közt ne legyen semmi; viszont köztük és minden közt ott legyen Krisztus. (Lucie Christine naplója.)

Az aszkézisnek, önmegtagadásnak legértékesebb motívuma tehát az istenszeretet. A szellemi világ, melyet a szentek Istennek akarnak fenntartani, az Isten számára kiüresíteni, bele van ágyazva a testbe, az anyagi világba, az anyagtól függő érzékiségbe. *Az aszkézis célja a szellem uralma ezek fölött*, a szellem függetlensége az anyagtól. James más motívumokat is talál; a világ gyűlöletét, a test pathologikus megvetését, önkínzó hajlamokat és hasonlókat! Ezek a motívumok azonban nem a szentek motívumai. A világ a szentek szemében csak annyiban rossz és gyűlölni való, amennyiben az Istentől elvon; a testet is csak azért gyűlölik, mert ösztöneivel, érzékiségével gátja lehet az isteni életnek.

A szentek aszkézise tehát az istenszeretetből, a bűntől való félelemből, az erkölcsi erő, függetlenség vágyából táplálkozik. Ez az aszkézis nem *öncél*, hanem eszköz. Ily értelemben Aquinói szent Tamás szemében a szerzetesi

eszmény, az evangéliumi tanácsok követése is csak eszköz a lélek nagyobb függetlenítésére az «anyagtól, a világtól, a testtől». Már szent Benedek Regulája hangoztatja, hogy az aszkézisnek örömmel kell történnie ; a nagy lélekismerő szentek, Assisi szent Ferenc, szent Ignác, szent Teréz egyenest veszélyesnek tartják a világfájdalmas, bánatos, melancholikus állapotot az aszkézisre.

A szentek aszkézisének egyes gyakorlatait ők maguk rendszeren áldozatnak nevezik. Istennek áldozzák testüket, öfenntartó, nemi ösztöneik elfojtásait, vágyaik megtagadását. Az önmehtagadás értéke ép abban van, hogy oly mozzanatot, vágyat fojtanak el, mely nekik *áldozatba* kerül.

Az aszkézis útjai, módjai, eszközei nagyon változatosak a szentek történetében. Ezekben a keresztény aszkézis is függ a kortól, a miliőtől ; átvesz heterogén formákat görög-hellenisztikus iskoláktól, idegen vallásoktól, de motívumai mélyen az evangéliumban gyökereznek ; a keresztény aszkézis maga is Krisztus követése.

Nem szándékunk az aszkézis módjait részletezni ; az egyes aszkétikus gyakorlatok, önmehtagadások vonatkozhatnak a test ösztönéletére (bőjt, testsanyargatás, az álom megvonása, nemi vágyak elfojtása [Assisi szent Ferenc «szamár»-nak nézi testét]) ; az ú. n. érzéki érzelmek, vágyak (kíváncsiság, érzéki tetszés, undor stb.) elfojtására ; az ember anyagi és szociális vonatkozásainak megszakítására (vagyonról lemondás, a világ [rokonság, ismerőskör stb.] elhagyása), az önakaratról való lemondásra (lemondás az élet egyéni irányításáról, ezt foglalja magában az engedelmesség) ; a szellemi élet rendellenességeinek (öntúlbecsülés, mások megítélése, egyéni véleményekhez való rendetlen ragaszkodás) megfékezésére. Az aszkézis köre tehát nagyon tág ; a szociális élet még inkább tágítja formáit és lehetőségeit. A szentek aszkézise akárhányszor a szociális nyomor leküzdésének hathatós

eszköze (szegénység-eszmény, elhagyatottakkal, árvákkal, betegekkel, bűnözőkkel való foglalkozás).

A közfelfogás általában többre becsüli az aszkézis külső eszközeit; test sanyargatását, a rideg, nélkülöző életmódot. A szentek gyakorlataiban is meg lehet figyelni felfogásuk változásait. Bár ezekről a szentek nem igen mondanak le, de értékelésük változik velük szemben; akárhányan *későn* jönnek rá arra, hogy ifjúkoruk túlzott testi aszkézise fizikai erejüket megtörte vagy egy csomó betegséget hozott létre. (Szent Bernát, Loyolai szent Ignác.) Ezért azokat az aszkétikus gyakorlatokat értékelik többre, melyekkel a tudatélmények rendellenességét szabályozzák. (Benső aszkézis.)

A legmodernebb szent, a Lisieuxi kis Teréz aszkézise már ilyen irányú.

A testtől, világtól, önmagától függetlenített lélek labdája lehet az Istennek (Lisieuxi szent Teréz); míg az ezek-től függő egyéniség saját vágyainak lesz a labdája.

A szentek erényei.

Az istenszeretet által kiváltott életirány másik része az erkölcsi eszmények megvalósítása, az *erények* megszerzése. Az erény lélektani szempontból két mozzanatot foglal magában; az egyik *tudati*: erkölcsi célkitűzés bizonyos irányban, a célnak megfelelő akarati elhatározás, cselekvés; a másik *tudatalatti*: a céllal egyirányúvá tett ismételt cselekvések által megszerzett *tudatalatti dispozició*, mely a következő cselekvésre, elhatározásra az akaratot befolyásolja, a cselekvést könnyebbé teszi, szabályozza. Az erényszerzés útja lélektanilag rokon az asszociáció útjával; ahogy az asszociáció a tudat alatt egybekapcsolja azokat a képzeteket, eszmetartalmakat, melyek a tudatban együtt léptek fel és ezért egyik tag reprodukciója, tudatossá válása maga után vonja az asszociált tagét is, épügy az akarattények ismétlése is

tudatalatti dispoziciókat hágy maga után, melyek az új, velük rokon akarattény létrejöttét elősegítik.

A szentek erényei életük grandiózus célkitűzéséből, az istenszeretetből fakadnak. Ebből a szempontból a szentek erkölcsisége egységes és univerzális; ha azonban az egyes konkrét erényeket nézzük, akkor látjuk, hogy az erkölcsi eszmény egyetemességét, az összes erények harmóniáját ők sem érték el egyformán, hogy speciális élethivatásuk, egyéniségük többé-kevésbé *egyoldalúvá* teszi őket. Stella a stella differt claritate. Az abszolút, minden szempontból harmónikus, teljes erkölcsi eszményt a szentek *csak* Krisztusban látják; ők csak másolatok hozzá képest, a másolat pedig kisebbértékű, mint az eredeti. A szentek egyéniségének nagy különbségeit többek közt ez is okozza.

A szentek az istenszeretet útján találják meg azt a kapcsot a világhoz, melyet az aszkézis révén mintegy elszakítottak. A modern világfelfogás az aszkétát világyűlölőnek, kultúrrombolónak, antiszociális lénynek tartja és nem veszi észre, hogy az aszkézis nem cél, hanem csak eszköz; eszköze a lélek megnemesítésének. A világ, test, anyag fölé emelkedett egyéniség az Istenből merít eszméket, célokat, melyekkel az anyagot, a világot, a társadalmat előbbrevinni, tökéletesíteni iparkodik.

Láttuk már a szentek természetszeretetét. Az európai *kultúra* alapjait igazában azok rakták le, akik a szentség eszményét keresték; a szellemi kultúra (tudomány, művészet) művelői közt az egyház legnagyobb szentjei állnak; (Ágoston, Béda, szent Anzelm, Aqu. szent Tamás, Liguori szent Alfonz stb.); a társadalomba pedig ugyancsak a szentség eszménye vitte bele azokat az erőket, melyek a felebarátszeretetet heroikus önfeláldozásából fakadnak. Az anyagi és erkölcsi nyomor minden oldalának enyhítésére a szentek seregei vállalkoztak és ők voltak, akik a szociális organizmus bajait oly századok-

ban gyógyították az evangélium olajával, midőn a közfelfogás egész ellenségesen állott velük szemben. (A rabszolgaság elleni küzdelem ; rabszolgák kiváltása, társadalmi béke, osztályellentétek elsimítása ; Szent Benedek, Assisi szent Ferenc, VII. Gergely, Istenes szent János, szent Erzsébet stb.)

A szentek lélektanával való foglalkozás Jamest is rákészteti annak elismerésére, hogy a szentek heroizmusa hatalmas életérték.

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.*

V. A misztikusok lélektana.

«A misztika a benső életnek legtökéletesebb történetét adja számtalan művében ; ehhez hasonlóval nem rendelkezünk. Nem vész el egyetlen részlet sem szeme elől ; a lelket legmélyebb mélységeitől legfensőbb csúcsáig átkutatja. Aggály, kétség, vigasztalások, kegyelmi adományok, extázisok, a kedélyélet mozgalmas mélységei, hullámrengései, a rajtuk ingó képzetek, a lélek hűvös és meleg áramai, melyekben a gondolat kristályosul vagy elenyészik — mindezeket aprólékos pontossággal írták le és elemezték a misztikusok. Nagystilű művek valóságos tárházát rejtji a misztika, melyek gondos tanulmányt igényelnek.» Ezeket mondja egy modern lélekbúvár, Godfernaux. (Revue philosophique, 1902. 158.)

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 szükségképen megakad a lényegmeghatározásnál és midőn ez élményeket a tudatból vagy a tudatalattiból próbálja magyarázni, maga is érzi vállalkozásának elégtelenségét.

Amikor tehát a misztikus élmények pszichológiáját akarjuk rövid vázlatban összesűríteni, hangsúlyoznunk kell, hogy lélektani magyarázatuk épen csak kísérlet és hogy *teljes* megértésük a bölcselet és theológia körébe utal bennünket.

Viszont a misztikus élmények központja mégis az emberi tudatba esik; akármennyi is bennük a transzcendens vonatkozás, ezek a vonatkozások is némiképen tudattartalmakká válnak és így a lélektan kutatási körébe esnek. A valláslélektan tehát joggal nyul a lelkiélet ezen legmélyebb tényeihez; csak arra kell vigyázni, hogy ne tartsa magát *egyedül* illetékesnek vizsgálatukra.

Mi lesz a *módszere* a misztika lélektanának? A legtöbb pszichológus számára alig adódik más módszer, mint a misztikusok önmegfigyelését feltáró hatalmas irodalom objektív vizsgálata. A kutatás azért nehéz, mert míg a normális lelki élet vonalán a *beleélés*, az *utánérzés* a pszichológust képessé teszi mások lelkének megértésére, a misztika legtöbb jelenségének rendkívülisége az utánérzés, beleélés útját elzárja. Ebből a szempontból a legelőnyösebb helyzetben azok a pszichológusok voltak, akik önmaguk is éltek át misztikus állapotokat, mint pl. Aqu. szent Tamás, Suarez, Bellarmin. A misztikus élmények magyarázatában az ő szavuk mindenesetre súlyosabb, mint azoké a pszichológusoké, akik csak *kívülről* nézhetik a misztikus lelket a *fogalmak* és *szavak* elnyelő rétegein keresztül, vagy mint azoké a misztikusoké, akik bár ily élményeket átéltek, de igazi jelentésüket, mivoltukat kellő képzettség híján felfogni nem tudták.

Épen mert a misztika a normális lelkiélet fölött álló, többé-kevésbé megközelíthetetlen élményekben gazdag, nagy a veszély ez élmények analógiás magyarázatában igazi jellegüknek félreértésére; a mai pszichológiai kutatás elrettentő példákkal szolgál erre. (Flournoy, Janet, Freud.) A másik veszély ezen élmények osztályozásában van; a mai pszichológusok könnyen fognak egy kalap alá oly élménycsoportokat, melyeknek tudatstruktúrája némi hasonlóság mellett lényeges különbségeket

tüntet fel és így azonosítják a misztikának különböző formáit (pl. a buddhista és keresztény misztika fokait — Heiler), melyeknek különbsége gondos elemzés mellett nyilvánvaló.

1. *Mi a misztika?*

A misztikának sok formája van a bölcseletben és a vallások történetében, melyeket nehéz közös meghatározás alá fogni. Némi egységet biztosít a különböző formák közt a név által (μυστικ, szemet lezárni, hogy a lélek befelé fordulhasson) jelzett alaptörekvése a léleknek, mellyel önmagába fordul, hogy ezáltal a rejtelmes legfőbb valósággal keressen érintkezést.

Tágabb értelemben a misztika neve alá foglalják a lélek okkult erőinek megnyilatkozásait (természetes mágia, hipnotizmus, alvajárás, spiritizmus), *szorosabb* értelemben a misztika azon élmények sorozata, melyekkel a lélek a *végtelességgel* lép közvetlen érintkezésbe, *melyek által a végtelességgel egyesül*. Misztikának nevezzük azon *tudományt* is, mely ezen élmények föltételeivel, rendszerével foglalkozik.

A végtelességgel való egyesülés különböző kiindulópontjai és módjai szerint osztályozhatjuk a misztikát: bölcseleti és vallási misztikára.

A *bölcseleti misztika* a filozófia egyes irányai által megjelölt utakon tör a végtelességgel való egyesülésre. A végtelenről való nézetek különbsége és a végtelen elérésének bölcseleti irányok szerint változó módjai szerint más és más formákat ölt a bölcselet misztikája. Ide sorozhatjuk a *buddhizmus* misztikáját, melynek célja, hogy az embert a fájdalomtól és az újjászületéstől megváltsa a vágyak elfojtása, az öntudatnak, az életáramnak a nirvanába való beleolvadása által, (a buddhizmus igazában nem vallás, hanem bölcselet), továbbá a *neo-*

platonikusok (Philo, Plotinus, Porphyrius, Jamblichus, Proklus) bölcséleti és vallási szinkretizmusból eredő misztikáját, mellyel rokon Scottus Eriugea és Eckhart tana. A bölcséleti misztika képviselője az ú. n. *teozófia* (és antropozófia) is (Jak. Böhme, Weigel, Nettesheimi Agrippa ; Baader A. Besant, Blawatsky, Steiner), mely a modern ember miszticizmusát akarja zavaros metafizikájával kielégíteni és a mult hasonló irányjaival keres érintkezést.

A bölcséleti misztika rendszerint pantheisztikus vagy panentheisztikus formában képzei a végtelent. (Az istenség azonosítása a természettel ; vagy a természetnek az istenség emanációja gyanánt való fel fogása.)

A *vallási misztika* egyes formáit megtaláljuk Kinában, Laotse iskolájában, az indiai brahmanizmusban ; esz közei az imádság és az elmélyedés ; továbbá más vallásokban is, ahol gyakran *érzéki izgalmak* hozzák létre a misztikus tudatállapotot. (Ittasság, nemi kicsapongások, tánc, ordítózás stb.) Ily *orgiasztikus* misztika volt a szíriai Baal és Assartekultusz. A trakok Bakhost, a görögök Dionysost tisztelték hasonló módon. A hellenisztikus világra hatottak az eleusisi miszteriumok, a frigiai Kibele-, az egiptomi Isiskultusz.

A *bormámoros* misztika megtalálható a perzsa és óindiai vallásokban, ahonnét átment a mohamedánná lett perzsák gyakorlatai közé. (Šufi-misztika.)

A keleti vallási és bölcséleti misztikák törekvése a végtelennel való egyesülés ; ez a törekvés egész más formában és tartalommal megvan a keresztény misztikában, mellyel a következőkben foglalkozunk. A neoplatonikusokkal függ össze a keresztény misztika szóhasználata és így a terminológia köti össze főkép a keresztény misztikát a keletivel.

2. A keresztény misztika és az egyházi misztika.

Bár a terminológia a keresztény misztikát összekapcsolja annak más formáival, azért a keresztény misztika önállósága tárgyi és alanyi (tudati) jellegéből nyilvánvaló.

Vegyük először a *tárgyi* mozzanatokat. A keresztény misztika a kegyelemnek a műve ; a theológia a misztikus adományokat a Szentlélek ajándékaiból, főleg az értelem és a bölcsesség ajándékából származtatja.

A keresztény misztika feltételezi az *objektív isteni kinyilatkoztatást* ; kiindulópontja nem az alanyi tudat-élmény, hanem a tárgyilag adott hit.

Alanyi megtapasztalásait, kinyilatkoztatásait a keresztény misztika a történelmi egyház tekintélyének veti alá és misztikus élményeivel is a történelmi egyházat akarja szolgálni.

Helytelen tehát azoknak a felfogása, akik a történelmi egyház objektivitása és a misztikusok alanyisága közt gyökeres ellentétet látnak. A nagy misztikus szentek, szent Bernát, Assisi szent Ferenc, Szienai szent Katalin, szent Terézia — hogy csak néhányat említsünk — egész valójukkal az Egyház gyermekei voltak. Az egyház elismeri a misztikusnak közvetlen kegyelmi kapcsolatát az Istennel ; viszont a misztikus ezt a kapcsolatot a kegyelem objektív rendje szerint keresi a szentségekkel és az egyház liturgiájával elsősorban.

Ezek a különbségek ugyan önmagukban nem lélektani, tudati különbségek, de belejátszanak a keresztény misztikusok lelki életébe és azt módosítják.

A keresztény misztika *élményei* fenomenológikus jellegük szerint is mások, mint a bölcséleti és a nem-keresztény vallási misztikus élmények.

Söderblom és az ő nyomán Heiler (Das Gebet 212 sk.) a vallási élet felső fokát két típusra bontja : a profetikus

tipusra és a misztikusra. Ép ebben a felosztásban látszik, mily helytelen Heiler kiindulása, midőn a vallások *tárgyi* tartalmát nem akarja tekintetbe venni a lélektani tárgyalásban. Ahogy ő a misztikus típust jellemzi, az igazában csak a nemkeresztény misztikára áll és a keresztény misztikának az egyháztól elítélt formáira. (Eckhart, M. de Guyon, Fenelon, Molinos, quietizmus.) A keresztény misztikusban az ő általa különválasztott profetikus típus is megvan. (Pl. szent Bernátia, aki misztikus, Heiler teljes jellemzése ráillik a prófétaí típusról.)

A nemkeresztény misztika kiindulópontja az érzékektől, a világtól való elfordulás, gyakran speciális izgató eszközök segítségével. (Orgiazmus.) A keresztény misztika is ismeri ugyan ezt az elfordulást, (Entwerden, mortificatio sensuum), de más értelemben. Itt a világtól, érzékektől való elfordulás nem *technika*, hanem *etika*. Jellemző szent Terézia ügyes megfigyelése; egyeseknél, főleg nőknél azt tapasztalta, hogy a szigorú életmód, hosszas imádság, éjszakázás vagy a gyenge testiszervezet sajátos *oldódási*, gyengülési állapotokat hoz létre a kedélyvilág egyidejű emelkedettségével, melyben különös öröm-, vigaszérzések uralkodnak. Ezt az állapotot könnyen extázisnak nézhetnék a járatlanok; szent Terézia sajátos spanyol szójátékkal nem elragadtatásnak, hanem *elbódulásnak* nevezi. (Arobiamento, abobamiento Zahn. 267.) Az ilyeneknek azt ajánlja, imádkozzanak kevesebbet, egyenek és aludjanak többet.

A világ és az érzékek megtagadása a keresztény misztikában végeredményben tartalmilag azonos követelmény a rendes etika és aszkézis követelményeivel, melyek szerint az embernek meg kell tagadni önmagát mindenben, ami Isten akaratával, törvényével szembehelyezné. (J. Kastl. De adhaerendo Deo, c. II.) Aki a világtól elfordul, keresi az Isten országát, mely *benne* van. (Lc. 17, 21.)

Viszont a keresztény misztika ismer oly utat is a misztikus egyesülés felé, melynek kiindulópontja *ép* a világban van : a természet szépségének szemléletéből is el tud jutni ahhoz, aki művel mindent mindenekben ; nem a szoros diskursív úton, hanem a misztika közvetlennek látszó szemléletével. (Szent Ágoston vallomásai IX. 10. Lucie Christine naplója 1883 május 6-ról.)

A nemkeresztény misztika a tudatélmények fokozatos *passzivitására* tör ; az érzéklés, képzet, gondolkozás stb. megszüntetése a célja, hogy végül az öntudat is mintegy elveszvéen, az «én» elveszítse különbségét a tárggyal és így *eggyé* legyen mindennel, a végtelennel. (ἕνωσις.)

Csak felületes lélektani elemzés nem látja a keresztény misztikusok élményeiben ettől a *passzivitástól*, ettől az *eggyélevéstől* a különbséget. Szent Bernát, szent Terézia passzivitása inkább befogadás, receptivitás ; az alsóbb lelki működések (képzet, érzéklés) megszűnnek vagy gyengülnek, hogy a magasabb funkciók : az értelmi látás (intuición) és az érzésvilág a kegyelmi hatások alatt csúcspontjukat elérjék.

A passzivitás tehát itt csak részleges jellemzője az élményeknek ; nem a működés hiányát jelenti, hanem a kívülről nyertség, elfogadottság tudati mozzanatát ; vele együtt a tudati aktivitás magasabb formái végig, az összes fokokon megmaradnak. (Ezért emlékszik a misztikus saját élményeire.) Az Istennel való egyesülés sem jelenti az *öntudat* megszűnését, hanem az *énnek* rendkívüli kegyelmi kapcsolódását az Istenhez.

Felemlítjük még az etikai elvekkel szemben való állásfoglalás különbségét is. A nemkeresztény és a quietisztikus misztika a végső fokon az etikai értékkülönbségek elmosódásának, a «Jenseits des Gut und Bösen», álláspontjára ér (Buddhizmus, Eckhart, Molinos), míg a keresztény misztika értékemelkedése egyúttal az ethikai értékek emelkedésének párhuzamosságát vonja maga után. A ke-

resztény misztikus nem mond le az etikus cselekvésről, mint a buddhista vagy quietista ; ép misztikus élményei viszik mindig előre az Istenhez való objektív hasonulásban, az etikai értékek megvalósításában.

A keresztény misztika nem *időtlen*, mint ahogy Heiler gondolja ; a történelmi Krisztus épúgy él benne, mint az a Krisztus, aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké szent Pál szerint ; a keresztény misztika az Istenhez is Krisztus által jut, ezért kontemplációjának, szemlélődésének, egyesülési vágyának főtárgya Krisztus, az Istenember. Ez a misztika nem is antiszociális, hisz ép legnagyobb képviselőiben a legfejlettebb szociális érzék maradt meg.

Végül a keresztény misztikát monotheisztikus istenfogalma különbözteti meg más, rendszerint pantheisztikus misztikáktól. Amikor tehát Heiler azt mondja : Im Grunde sagen alle Mystiker dasselbe (218. l.), elfelejti, hogy a szó és a tudatélmény lényegesen más lehet ; ha a szavak egyeznek is, a tudatélmények tartalmi és formai szempontból lényegesen különbözhetnek.

Mindezekkel nem pusztán cáfolni akartunk ; hanem be akartuk bizonyítani *lélektani* alapon azon jogunkat, hogy a keresztény misztikát a miszticizmus egyéb formáitól elválasszuk és mint önálló élménycsoportot tárgyaljuk a valláspszichológiában.

Ezek után megkíséréljük a keresztény misztika *meghatározását*.

E. Krebs így határozza meg a misztikát : A misztika (az egyház felfogása szerint) az Istennel való, kegyelemből eredő, lelki egyesülésnek megtapasztalása, átélése, melyben a Szentlélek ajándékai, főleg az értelem (intellectus) és a bölcsesség (sapientia) ajándéka által az emberi *értelem* az isteni igazságok ismeretében az egyszerű észrevevés, szemlélet fokáig tisztul és mélyül ; a *szeretet* pedig az Isten és emberek iránt csodálatosan nő és erős-

bül, nagy, hősiek tettekre sarkal ; az Istenben való *öröm* az égi örömök előízének éreztetéséig fokozódik. (36.)

Lercher S. J. ugyanezt fejezi ki, midőn a misztikát így definiálja : isteni dolgoknak érezhető szeretet által való megtapasztalása. (Innewerden göttlicher Dinge durch die fühlbare Liebe.)

Ezek a meghatározások visszavezethetők a régre, mely legrövidebben fejezi ki a misztika lényegét : *Cognitio Dei experimentalis*, az Isten tapasztalati megismerése, *istenátélés*.

A normális vallásos élmények fölé a misztikus élményeket főleg két mozzanat emeli : a *tapasztalati*, *experimentális* istenismeret és az istenszeretéből fakadó érzéseknek, köztük az örömnél nagy fokú, teljessége.

Poulain és tanítványai (köztük P. A. Mager) a normális vallási élmények és a misztikus élmények között *lényeges* különbséget látnak és felfogásukban szent Teréziára hivatkoznak, aki a misztikus élményekre szokatlanul használja a természetfölötti megjelölést, holott theologiai szempontból minden kegyelmi élmény (tehát a normális vallási élmény is) természetfölötti. A theologiai vitára itt nem térünk ki, csak leszögezzük ellenkező álláspontunkat Zahnnal és E. Krebssel, akik szerintünk jobban kapcsolódnak a hagyományos theológiához. A misztikus élményeket a normális vallási élet (istenismeret, istenszeretet) *felső fokának* tartjuk, melyek nagyobb *fokú* kegyelemből erednek, de nem lényegesen különböznek az előbbiektől.

Hittudományi felfogásunktól függetlenül bocsátkozhatunk a kérdés lélektani vizsgálatába.

P. Aloys Mager O. S. B. azt vitatja, hogy a misztikus élmények a szellemi lélek (Geistseele) működései, míg a rendes élmények (hit, imádság stb.) a test-lélek (Leibseele) funkciói.

A misztika problémája mindenképen átvezet a lélek

metafizikai problémáihoz ; ezért Mager nézetével foglalkozhatunk, anélkül, hogy tárgyalásunk hatáskörén túllépnénk. Nem tagadjuk, hogy az isteni mindenhatóság adhatna a testhez kötött léleknek (aristotelesi entelecheia) oly működést, melyben teljesen független volna a testi szervezettől (mint ahogy a halál után függetlenül a testtől fogja működéseit kifejteni) ; azonban a misztika kérdése nem a *lehetőség* kérdése, hanem *tény*kérdés.

A tények szemmeltartása pedig Mager nézete ellen megoldhatatlannak látszó nehézségeket állít : *a)* a misztikus élmények legfelső fokukban, az extázisban is *valódi* tudatélmények maradnak és az extázis után a testszervezethez kötött «én» mint *saját* élményeire emlékszik vissza rájuk, ha nem is tudja őket pontosan kifejezni. (A kifejezés nehézsége azonban a szavak szegénységéből magyarázható. A legmélyebb érzelmi, lelki világot nehéz kifejezni azzal a szókinccsel, mely az átlagélet dolgainak kifejezésére alakult.) Már most nem értjük, hogy a szellemlélek és a testlélek működései, tudata közt hogy állhatna fenn ez a folytonosság, ha a szellemlélek *lényegesen* más funkciókat végez, mint a testlélek. Hogy emlékszik akkor a testlélek a szellemlélek működésére ?

b) A lélek *tényleg* az extázisban is a testhez van kötve — hisz különben az extatikus *halott* volna. Végzi tehát a vegetatív és szenzitív működéseket, ha gyengébb fokban is. Már most hogy lehet, hogy ugyanaz a *lélek*, ugyanakkor testlélek is, meg szellemlélek is (a misztikus élmény számára) ?

c) Igen sok példa van rá, hogy még az extatikus látomásokba és hallásokba (auditio) is belejátszanak az egyén régebbi ismeretei, tudattartalmai. A misztika theoretikusai ebből is magyarázzák azon csalódásokat, tévedéseket, melyekbe a misztikusok extázisaikban is beleesnek. XIV. Benedek azt mondja egyes, extázisban szerzett misztikus iratokról, hogy tele vannak *nagy*

képzelődésekkel. (De servorium Dei beatificatione l. 3. c. 53. n. 17.) Ugyancsak elismerik a misztika elméletével foglalkozók, hogy lehet valakinek *valódi* elragadtatásban *téves* víziója. Ez a tény pedig Mager feltevésével nemcsak hogy nem magyarázható, hanem annak egyenest ellentmond.

Ezek után megengedjük, hogy a normális vallási élmények és a misztikus élmények tudatjellege, fenomenológikus szerkezete közt *nagy* különbségek vannak, de ezek a különbségek nem jogosítanak fel bennünket arra, hogy a misztikus élmények és a normális vallási élmények természetes alapjában lényeges különbségeket állapítsunk meg. Az oksági kutatás megelégedhetik azzal, hogy a misztikus élmények természetes alapját a léleknek normális körülmények közt kevésbé fejlett tendenciáiban keresse, melyek ezen élményekben hatványozott fejlődést érnek el. Mivel pedig a keresztény misztikus élményeket pusztán a tudatból, természetes úton teljesen megmagyarázni nem tudjuk, további magyarázatokat a theológia vállalja, mely oksági kutatásában a *kegyelemnél*, a Szentlélek ajándékainál áll meg.

Ez az alap jogosít fel arra az állításra is, hogy a kereszténységben a misztikára, misztikus életre *mindenki* hivatott, aki a természetfölötti életrend törvényszerűsége szerint felhasználja a kegyelmeket. (Zahn, Krebs.) Hogy a misztika nem virágozik ki minden keresztény lélekben; hogy nem éri el azokat a fokokat, melyeken egyesek jártak, annak oka nem a természetes alap *teljes* hiánya, nem is a kegyelem hiánya, hanem elsősorban a kegyelmi élet áramába való *teljes* és következetes bekapcsolódásnak a fogyatékosága az egyén részéről. A kegyelemben is, a lélekben is vannak ugyan különbségek; de a misztikus alapélmény, a kontempláció nem egyes kiválasztottak kiváltsága, erre *hivatalos* minden keresztény.

3. Az egyházi misztika fölosztása.

Tartalmi és formai szempontból megkülönböztethetők a misztikának jelentkezési módjai.

Tartalmi szempontból van:

a) *Istenmisztika*, melynek útján a lélek a legfőbb szellemi lényvel keres és talál egyesülést a szeretetben. Az egyházi misztika formális szempontja szerint szükségképen istenmisztika. (Képviselői: Origenes, szent Ágoston, Ps. Dionysios Areopagita, Keresztes János.)

b) *Krisztusmisztika*. Krisztussal, az Isten egyszülött fiával való közvetlen misztikus viszony. (Szent Bernát, Kempis Tamás, a helftai apácák stb.)

A Krisztusmisztika keretében kell elhelyeznünk a szent Szív-misztikát (szent Gertrud, Alacoque szent Margit, Lisieuxi szent Teréz), a szentségi misztikát (Lüttichi Julianna, Aquinói szent Tamás, szent Teréz, Lucie Christine) és a Szenvedés misztikáját. (Pazzi Magdolna, Lateau Lujza, Emmerich Katalin.)

c) Szoktak beszélni még Mária-misztikáról is (szent Bernátnál), de az unio mystica viszonya másra, mint az Istenre nem alkalmazható, mert a latria, istenimádás fogalma alá tartozik és így szoros értelemben vett misztikáról a Máriakultuszban nem lehet szó.

Formai szempontból megkülönböztetünk *jegyes* misztikát (Brautmystik), az *istenbarátság* (Gottesfreunde) misztikáját és az egyszerű *szeretelmisztikát*.

A misztikának ezen fölosztása igazában szimbolikus kifejezéseken alapul. A misztikus meg akarja értetni érzelmi életének magaslatait és azért nyul oly kifejezésekhez, melyeket alkalmasaknak tart az érzelmi csúcspontok jelzésére — anélkül, hogy élményeinek azonosságát akarná jelezni a szavak által kifejezett állapotokkal.

Főleg a jegyesmisztika élményeinek elemzésében kell

a pszichológusnak óvakodnia elhamarkodott ítéletektől és nem szükséges mindjárt nemiséget hajszolnia ott, ahol a misztikus ép csak a nemi életből vett kifejezéssel (csók, ölelés, eljegyzés, lelki nász) él, hogy analógiát adjon hallgatójának vagy olvasójának hasonlíthatatlan és *minden nemiségtől ment* élményéről. Ezek a kifejezések bibliai szóhasználaton alapulnak; az Énekek énekének misztikus allegorizálásaiban oly írók, mint szent Bernát, Szalézi szent Ferenc, szent Terézia (kiknél igazán arcátlanság volna — egyéniségük ismerete mellett — nemi velleitásokat föltételezni, hiszen egyetlen nemi rezdülésért az aszkézis meredek útjaira voltak képesek lépni vagy ilyeneket — mint szent Terézia — magukban nem is észleltek), nyugodtan használják ezen kifejezéseket. Megengedjük, hogy egyik-másik misztikus író oly módon fejezi ki magát, mely a mai ember fülében könnyen sexuális alapra enged következtetni (Magdeburgi Mechtild, szienai szent Katalin), megengedjük azt is, hogy némely misztikusnál esetleg rejtett nemi affektusok beleolvadhattak misztikus élményeibe, de ha a jegyesmisztika főképviselőit tekintjük, ha egész egyéniségüket vizsgáljuk, nemcsak az összefüggésből és a kor terminológiájából kiragadott szavaikat, akkor vakmerőségnek és tudatlanságnak kell bélyegeznünk azon pszichológusok eljárását, akik a jegyesmisztika nyilván szimbolikus kifejezéseiből a misztikában nemi affektusok fölhigulását, szublimálódását látják, vagy primitív erotikus vallási szokások (babiloni templomi prostitúció) elfinomulását.

A jegyesi viszony a lélek és Krisztus közt létesül; ebbe a viszonyba lépnek az őskereszténység szüzei Krisztussal (sponsae Christi) ezen kifejezésekkel élnek már Tertullian, Origenes, szent Ambrus. Férfiak épúgy, mint nők Krisztus jegyeseinek tartják magukat. (Szent Bernát, Suso, Jacopone da Todi, Szalézi szent Ferenc.)

A jegyesmisztikát az érzelmek nagy intenzitása, finomsága jellemzi; az Istent szerető lelkek útja ez, melyen — és ezt nem tudja egyik-másik pszichológus megérteni — az érzékiség, nemiség teljes hátrahagyásával repülnek Istenük ölelő karjaiba.

Elég paradoxnak látszik ugyan, de így van: minél bátrabban használja valamely misztikus a nemi kifejezéseket, annál távolabb áll a nemiségtől. Ha még parányát is érezné eme rezdüléseknek, jobban óvakodnék e szavaktól, hisz a legperverzebb istenkáromlás volna a kifejezése. Csak ha már az Isten fiainak szabadságát élvezzi, akkor meri magát így kifejezni. *Castis omnia casta.*

A jegyesmisztika képviselői olyan időkben írták lágy, kedves ömlengéseiket, élményeiket, midőn nem könnyen értették őket félre és műveikkel az istenszeretetet mozdíthatták elő. Ma azonban tanácsos a jegyesmisztika terminológiáját leegyszerűsíteni, mert nem szabad a vallás legmélyebb értékeit mohó pszichiaterek gunyjának kitenni.

Az egyháznak pedig élnie kell missziójával a lelkek megkülönböztetésére (*distinctio spirituum*) és vigyázni, hogy az érzékiség ördöge misztikus álarc alatt ne lopózkodjék a lelkekbe (*Maria sponsa cleri* jelszóval toborzott híveket egy német *álmisztikus* társaság), de másrészt legnagyobbjainak lelki érintetlenségét meg kell védenie perverz képzeletű agyaktól, még akkor is, ha az exakt tudomány jelszavával akarják szentjeinek lelkét bemocskolni.

Fölosztásunkban csak az egyházi misztikát vettük tekintetbe; Scottus Eriugena, Eckhart pantheisztikus, Molinos, M. de Guyon, Fenelon quietisztikus misztikáját, a protestáns pietizmus (Tersteegen, Spencer, Franke) misztikus törekvéseit kívül hagyjuk e fölosztáson.

4. A misztikus élet fokai.

Pseudo-dionysios Areopagita óta a misztikus életet három fokra osztják: *via purgativa* (tisztulás), *via illuminativa* (megvilágosodás), *via unitiva* (egyesülés). A fölosztás alapgondolata megvan Platónál és a neoplatonikus misztikusoknál, tőlük vette át Ps. Dionysios. Előtte megtalálható Nagy szent Vazulnál ez a három út. (Tisztulás, megvilágosodás, Isten jelenlétében való járás. Ezt a gondolatot átvette szent Benedek Regulája és így az *Isten jelenlétében való járás* a nyugati misztika közkinccse lett.)

Ezt a fölosztást a keresztény aszkézis általában elfogadta és Molinos támadásával szemben (Denzinger, 1246.) az egyház is megvédte.

A három fok az erkölcsi, aszkétikus élet párhuzamos fejlődését tételezi föl a misztikus állapottal. Lélektani szempontból tehát egyrészt az egyéniség etikai fejlődését jelzi, az erkölcsi tudat és cselekvés fokozódását, másrészt a misztikus élmények értékemelkedését.

A misztikus élmények mind a három fokon fölléphetnek, de rendszerint csak a második és harmadik fokon lépnek föl.

A fölosztás nem jelent a fokok közt való teljes elválasztást, legkevésbé időbeli elkülönítést; ugyanaz az egyén egy időben állhat a tisztulás és a megvilágosodás, sőt az egyesülés fokán; aki elérte az egyesülés fokát, visszaeshet az első fokra. (Bűnbeesés.)

Mily lelki tények kapcsolódnak e fokokhoz? Bár a misztika theoretikusai nem egyöntetűek a részletekben, mégis nagyjában a három fokról a következő képet adják: Az első fokon (tisztulás) a lélek elfordul a bűntől. (Bűnbánat, vezeklés, imádság, szentségek használata — aktiv tisztulás; kísértések, szenvedések stb. elviselése — passzív tisztulás.) A második fokon (meg-

világosodás) a lélek megismeri Krisztust és a krisztusi életet elmélkedés és szemlélődés által ; Krisztust választja példaképül, főleg a szenvedő Krisztust. A harmadik fokon teljesen átadja magát minden erejével az Istennek szeretetben és isteni életet él a földön.

5. A szemlélődés fokai.

A misztikus szemlélődés (contemplatio) rangban a szóbeli és az elmélkedő imádság után következik. Az elmélkedés még képzeteket, diskursív gondolkozást tételez föl. A szent Ignác-féle elmélkedési módszer ki-tünően állítja az *egész* lelket, minden működési irányá-
val az elmélkedés szolgálatába. Ha a meditációt érzel-
mek kísérik, az Isten iránt való hála, szeretet, hódol-
lat stb. érzései, akkor érzelmes (affektív) imádságnak
nevezik. Az elmélkedésben szerzett hosszas gyakorlat
a diskursív gondolkozást, a képzetgazdagságot leegy-
szerűsíti, a hit látását erősebbé teszi, az érzelmek hul-
lámzását egységesíti, a figyelmet *egy* tárgyra koncen-
trálja : ezáltal az elmélkedőt az úgynevezett egyszerű
szemlélődés fokára emeli. Ez a szemlélődés lehet *szerezett*,
tudati működéssel lérehozott (c. *acquisita*) és a kívülről
adottság jellegével fellépő (c. *infusa*).

A misztikus szemlélődés fokainak fölállítása itt kez-
dődik el. Bár a szerzők nem egyöntetűek annak meg-
állapításában, hol kezdődik a misztika az imádságban
és hol végződnék a normális imádságfokok, abban
mégis megegyeznek, hogy a szóbeli és elmélkedő imád-
ságot a misztikus imádságra való előkészületnek te-
kintik.

Mit jelentenek a misztikus imádságfokok ? Le kell
szegeznünk, hogy a különböző szerzők által fölállított
fokozatok nem jelentenek okvetetlenül *értékemelkedést* az
imádságban. Nem jelentenek továbbá ezek a fokok idő-

beli, tudati egymásutánt ; azaz : eljuthat valaki magasabb fokra anélkül, hogy mindegyiken átment volna. Végül nem következik a fokok fölállításából az sem, hogy ezek lélektanilag *mind* megkülönböztethető, fenomenológikus szerkezetük szerint különböző élmények volnának.

Mire szolgálnak tehát ezek a fokok ? A misztikusoknál arra, hogy élményeiket rendszerezhessék velük ; az elméleti írónál pedig arra, hogy a misztikus élet fokozatos fejlődését hangoztatva a benső élmények megítélésére, fölismerésére, értékelésére segítsék azokat, akik önmagukban hasonló élményeket tapasztalnak meg.

A szemlélődés fokainak megjelölésében a szerzők rendszerint allegoriákból indulnak ki ; Scaramelli a ház emeleit veszi alapul (és 12 emeletig jut), szent Terézia a Lelki várkastélyban a lakások sora szerint különböztet meg három előkészítő és négy misztikus fokot. (A nyugalmi imádság, az egyesülés ; az extatikus egyesülés — a lelki eljegyzés ; — a lelki nász.) Más szerzőknél mások, nagyszámúak a fokok.

Maga szent Terézia sem adja mindig az egyes fokok azonos jellemzését ; két fok : a lelki eljegyzés, lelki nász pedig nyilvánvalólag a jegyesmisztika sajátos szóhasználatának értékesítése az általános fokok közt.

Az összes misztikus élmények centrális eleme a szemlélődés, kontempláció ; a szemlélődésnek erősségben való előhaladása, érzelmi mozzanatok előtérbe lépése, a többi tudatfunkciókra és a test-lelki szervezetre való hatása adják a lehetőséget fokok fölállítására.

A misztikus élmények lélektani leírásában, elemzésében tehát a szemlélődésből kell kiindulni. Ehhez kapcsolódik a fejlődés fokainak tárgyalása, továbbá a misztikusoknál előforduló rendkívüli jelenségeknek vizsgálata.

6. A misztikus szemlélődés.

A szemlélődés mibenlétének megállapításában a misztikusok megtapasztalásából kell kiindulnunk. Még akkor is, ha egyik-másiknál kétségek merülnének föl az élmények igazsága és helyes fölfogása körül, annyi misztikus marad, akinek szavahihetősége és pszichológiai érzéke az önmegfigyelésben kétségen kívül áll, hogy a lélektani vizsgálódásnak *teljesen* biztos és értékes anyag áll rendelkezésre.

A misztikusok önmegfigyelése alapján pedig a szemlélődés a következő mozzanatokot foglalja magában:

a) A misztikus élményben (szemlélődés) az *Isten*, *Jézus jelenléte* jut közvetlenül a tudatba; kezdetben homályosan és határozatlanul, később világosabban és biztosabban. (Poulain.)

Mielőtt ezen élményt magyaráznók, igazoljuk megletétét néhány adattal:

«Nem csinálók titkot belőle — mondja szent *Bernát* (in Cant. 74, 5.) — hogy hozzám is eljött az *Ige* (Krisztus, az Istenfia); egyszerűen állítom ezt; többször is történt. És bár többször is jött hozzám, néha nem vettem észre (sensi), amikor belépett. Hogy jelen van, tudtam; hogy jelen volt, arra emlékszem is; néha előre éreztem (praesentire), hogy jönni fog, de hogy mikor jött és mikor ment, nem vettem észre. Mert, hogy honnét jött a lelkembe és hogy hova ment, midőn lelkemet elhagyta, megvallom, még ma sem tudom... Biztos, hogy nem a szemem keresztül jött, hisz színe nincsen; sem a fülön keresztül, hisz nem hangos».

Szent *Terézia* többször ír az isteni jelenlét érzéséről: «Néha olvasás közben megragadott az Isten jelenlétének érzése. Teljesen lehetetlen volt, hogy kételkedjem abban, hogy ő bennem van és hogy én egészen bele-

merültem. Nem vízió volt, hanem úgy hiszem az, amit misztikus theológiának neveznek». (Életrajz. 10.)

«Mélységes béke, a lelki képességek teljes nyugalma az, melybe lélek jut, jobban mondva, melybe az Isten juttatja a lelket saját jelenléte által. A lélek megérti, de másképp, mintha érzékei útján venné észre, hogy Istenénél van és hogy ha jobban közelednék hozzá, az egyesüléssel eggyé lenne vele». . . (A tökéletesség útja. 33.)

Lucie Christine 1874 júl. 16 :

«Bizonyos okok miatt szomorú voltam és panaszkodtam az Úrnak, hogy annyira távol tart magától. Amíg ily gondolatokkal foglalkoztam és varrás közben egyedül voltam a szobában, lelkemet hirtelen megzavarta és elárasztotta az Isten jelenlétének érzése. Úgy éreztem, mintha a *valóságot érezném*. Az Isten *itt* volt, *közel* hozzám ; nem láttam, de jelenlétéről oly biztosan meg voltam győződve, mint ahogy a vak biztosan érzi, hogy valaki, akit érint és hall, vele van. És isteni áhitat, béke, öröm volt a szívemben. Körülbelül egy óráig tartott».

Gyarapíthatnók még hatalmasan ezen önmegfigyeléseket, de nem tartjuk szükségesnek.

Az Isten jelenléte tehát : 1. hirtelenül, 2. nem az érzékek útján, 3. a lélekben, 4. bizonyossá válik, 5. mint valóság, 6. közel a térben, 7. és béke, áhitat, öröm érzéseit adja, 8. bizonyos ideig.

b) Az isteni jelenlét érzésével a misztikus *érintkezésbe* jut az Istennel.

Ezen mozzanat lelki analizisére szolgáljanak a következő adatok :

Klasszikus a későbbi misztika számára szent Ágoston leírása (Önvallomások X. 27.) az ú. n. *öt lelki érzék* tanának kifejlesztésében : «Nagyon távol vont el tetőled az, minek semmi valósága nem volna, hacsak benned nem volna. *Hangosan* hívtál és siketségem megszűnt,

fölvillantál és világosságot adtál és vakságomat elűzted. Hozzám ért édes *illatod*, beszívtam magamba és most utánad sóhajtok. *Megízlettelek* és most éhség, szomjúság epeszt utánad. Hozzám *érintettél* és békédben föllángoltam».

Ruysbroeck. (Speculum I. 20.) «Az Istennel való eleven együttlét tevékenységből áll és folyton változik. Ha érintkezésünket és ölekezéseinket érezzük, tudjuk azt is, hogy különbözők vagyunk tőle.»

Lisieuxi szent Teréz. (Önéletrajz 122. l.) «Az isteni Mester hangos szó nélkül is tanítja a lelket. Sohasem hallottam még szent hangját; de erős az a meggyőződés, hogy ő a lelkemben van. Minden pillanatban érzem jóságos kezének vezetését és benső titokzatos ösztönzését; amikor szükségem van rá, mindig felcillan lelkem előtt a kegyelem fénye oly ragyogásban, mely eddig ismeretlen volt előttem. És nem is az ima alatt árasztja el lelkemet a fény özöne, hanem gyakran a közönséges munka közepette villan fel az én bensőmben.»

Szent Gertrud. (Legatus div. pietatis. II. 21.) «Te megtaláltad a módját, hogy csókodat, melynek kedvesége, illata, édessége a mézét is fölülmulja, egyetlen zsoldár alatt tízszer is ajkamra nyomjad.»

Az isteni jelenlét tehát *hat* a misztikus lélekre, fényt ad, érinti, átöleli stb. Ezek a mozzanatok bár az érzékek nyelvén kénytelenek őket a misztikusok kifejezni, nem azonosak a normális élményekkel. (L. Lis. szent Teréz).

Ezen élmény ismertetőjelei között említik meg a misztikusok — és az idézett szövegekből is világos — hogy a jelenlét érzése nem egyéni megelőző aktusok eredménye, hogy a tudatban váratlanul, passzive lép föl és a misztikus befogadja, nem pedig létrehozza (passzivitás). A misztikusok rendszerint nem tudják megérteni keletkezésének módját. (L. szent Bernát.)

Hangoztatják a misztikusok azt is, hogy a jelenlét

érzése nem képzetekkel történik és hogy nem is azonos azzal a *tudással*, mely minden istenhívó számára lehetséges az Isten jelenlétéről. Ez tehát közvetlen észrevétele az Istennek. Ha a misztikusok képeket használnak, csak azért teszik, mert a maga valójában az élményt nem tudják leírni.

Ebben az állapotban a tudatfolyam még hullámzásban van; intenzitása is változik; a jelenlétérzésbe képzetek tolnak (elszórakozás), melyek a figyelmet magukra vonják; az érzések közt nem hiányzik a fájdalom sem.

A misztikus tudatállapotnak a normális tudatra, éntre főleg etikai hatása van. A misztikusok élményeik értékét, valódiságát ép azon mérik, gyarapodtak-e misztikus élményeik által az erényekben, az istenszeretetben, hivatásbeli dolgaik megbecsülésében és a bűn utálatában. Főjele pedig a valódiságnak: növeli-e a misztikus kegyelem az alázatosságot a lélekben?

Egyes misztikusok arról is értesítenek, hogy élményeik hirtelen és gyökeres változást okoztak életfelfogásukban, életirányukban, könnyedén segítették őket az erényhez. (L. Poulain 228—234..)

A szemlélődés a misztikusok életében kezdetben ritkábban, később gyakrabban, huzamosabban lép fel; szent Hildegárdnál hároméves korában kezdődött az isteni fény áradása lelkébe, másoknál jóval később, esetleg csak életük végén lép fel a kontempláció. Az Isten bírása előbb csak átmeneti állapot, az első fokon; a második fokon a misztikus állapot tartalmilag is (viziók, audíciók), formailag is (extázis) gazdagszik, az isteni tulajdonságok (végtelenség, változhatatlanság, szentség stb.) látásává lesz; végül a harmadik fokon eléri teljességét és a misztikusnak az Istennel való egyesültség majdnem állandó tudatát adja, mely nemcsak imádság közben, hanem rendes munkája közben is — kisebb intenzitással — birtokában marad.

A misztikus állapot rettenetes *lelki szenvedésekkel* váltakozhatik, lelki szárazság, kísértések, az Istentől való elvetettségnek tudata stb. léphet fel. Akik az Isten édességét megízlelték, azoknak a hiánya sokkal jobban fáj. A misztikus lelkek a kegyelmi élet hullámlására erősebb érzelmekkel reagálnak, mint mások. Ezeket a misztikus szenvedéseket csoportosítja Keresztes szent János a lélek éjszakájának hármaskörére, mely a misztikus életfokokkal párhuzamos.

Minél közelebb jut a misztikus a legfőbb jó, a summum bonum átéléséhez, annál intenzívebb, mélyebb rávonatkozó érzelmi világa. A misztikusok *istenszeretete* a kifejezésben is költővé tesz akárhányat. A via unitiva szeretetáradásai valóságos gyöngyei az egyes nemzeti irodalmaknak (Magdeburgi Mechtild, Tauler, Ruysbroeck, szent Teréz, Szalézi szent Ferenc) és bőséges tápláléka az aszkétikus életnek. (Krisztus követése.) A misztikus élet nagy örömeket, vigasztalásokat ad, melyek hevében eltűnik a Krisztuskövetés nehézsége, melyek által a lélek megízleli, mily édes az Úr.

Az unió, egyesülés ezen pillanatai a misztikus lélek számára minden egyéb érzéshez hasonlíthatatlanok; hiába keres számára kifejezéseket, hiába válik költővé, az élmény értékét, nagyságát, jóságát csak dadogja mások számára. *Expertus potest credere, quid sit Jesum diligere!*

7. *A misztikus élmények hatása a tudatra.*

Leíró feladatunknak — ha vázlatos is — nem tehetünk eleget, ha a misztikus állapot hatását a tudattényekre és a tudattartalmakra nem érintjük. Ezekben a hatásokban könnyen felismerjük a lélektani törvényszerűséget.

a) Amisztikus állapot a maga érzéstónusát átsugározza

a vele együtt jelenlevő vagy később fellépő tudattartalmakra.

Lisieuxi szent Teréz önéletrajzában találunk erre végtelenül kedves adalékokat. Lelkével az egész természet együtt érez; fogadalma napján isteni jegyese a természetet fehér hóval vonja be stb. Ez a tünet az érzelmek irradációjából magyarázható.

b) A misztikus állapot a figyelem huzamos összpontosítására törekszik; ezen összpontosítás által egyéb tudattartalmak fellépése és a lelki aktivitás más irányok felé korlátozva van. A misztikus írók ezen tünetet megkötöttségnek (*Bindung der Seelenkräfte*) nevezik. A misztikus állapot kezdetein még idegen képzetek fellépése (az ú. n. elszórakozás) lehetséges, később az állapot a figyelmet huzamosabb ideig egyirányba szegzi, ezáltal a tudatot összeszűkíti és intenzitását, fényét fokozza; a képzetek így gátolva vannak és az egyén ez állapot megváltoztatásában nehézséget érez, új gondolatot nem igen tud előteremteni, sem szóbeli imádságra, sem más foglalkozásra áttérni. Ez a megkötöttség kezdetben gyenge, később erősebbé válik.

Lélektani magyarázata megadható a figyelemnek a tudattartalom mezejére és a tudat intenzitására való hatásából az általános lélektan alapelvei szerint.

8. *A misztikus állapot hatása a testre.*

A misztikus állapotnak a testre való hatásai sokfélék, melyek közül itt csak az extázist tárgyaljuk, a többit pedig a misztika rendkívüli tünetei közé soroljuk.

Az extázis — elragadtatás (régii magyar nyelven: révület; Ehrenfeldkódex — rüttet — nagyszombati kódex: elrüttetés), a magasabb fokú misztikus tudatállapotnak elég gyakori kísérője, mely abban áll, hogy a kontempláció hatása alatt az *érzékek* működésükben

különböző fokban gátoltatnak és a test egész érzéketté válhatik.

Poulain három fokát különbözteti meg az extázisnak.

a) Egyszerű extázis (elrévülés); lassan kezdődik, fokozatosan szünteti meg az érzéklést.

b) Elragadtatás; hirtelen lép fel heves mozgalmak közt.

c) Lélekröpte (raptus); a tudat úgy érzi, hogy a lélek elhagyja a testet.

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; (jellemző, hogy az elüljáró, vagy gyóntató parancsait percipiálja és teljesíti); a szem vagy nyitva belemered egy pontba, vagy le van zárva. A testtartás a vallási extázisban illedelmes, az arckifejezés rendszerint elragadó.

Az extázis időtartama változó; néha félóráig tart, egyes misztikusoknál napokig, sőt kisebb megszakításokkal hetekig is eltartott. (Pazzi szent Magdolnánál 40 napig.)

Sziénai sz. Katalin 4, Alkantarai sz. Péter, Bresciai sz. Angela 6, Stommeln Krisztina 11, szent Teréz 43 éves korában esett először extázisba.

Az extatikus állapot gyakorisága a misztikusoknál váltakozó.

A tudat ezen állapotban nagyon intenzív benső működést fejt ki, érzéstartalma is gazdag; az extázis élményeire visszaemlékszik a misztikus. Az extatikusok beszélnek is, esetleg költői formában. Egyéb mozgások is előfordulnak. A test néha egészen elhidegül. Az extatikus tudat megfejtését a misztikus állapotok összefoglaló magyarázatában kíséreljük meg. Egyelőre csak azt jegyezzük meg, hogy az extázis nemcsak az érzékek ingerküszöbét emeli; hanem hatással van a test

hőmérsékletére, a lélekezésre stb. is. Magyarázataira tehát némi támasztópontokat az általános lélektan nyújt.

A magyarázatban az extatikus tudatjelenségeket külön kell választani a kísérő mozzanatoktól ; az érzéklés megszünése egyáltalán nem garanciája a természetfölötti beavatkozásnak, mint ahogy Poulain gondolja ; van ugyanis természetes extázis (pathológikus esetek ; Flournoy megfigyeltje ; álmisztikus esetek : montanizmusban, jogi-misztika Indiában, ázsiai sámánok, tudós extázis, Dante), mely magyarázható egyrészt beteges idegzetből (katalepszia, hisztéria), vagy intenzív tudatélményeknek az ingerküszöböt emelő hatásából vagy idegizgató szerek hatásából.

9. A misztika rendkívüli jelenségei.

A misztikus jelenségek rendszerbefoglalásával sokan foglalkoztak. Első köztük szent Pál a korinthusiakhoz írt levelében. (I. Kor. 12.), ő ugyanitt értékeli a misztikus jelenségeket és a szeretet útját följük helyezi. (13, 8—13.) Ezen az alapon rendszerezi Aquinói szent Tamás is a misztikus charismákat. (S. Th. I., II. III, 4. C. Gent. III. 154.) Részletesen foglalkoznak velük a misztika theoretikusai, köztük Görres.

Minket lélektani szempontból érdekelnek és azért a sok phänomen (értelmiék : víziók, auditiók, revelációk, rendkívüli módon nyert költői, művészi tehetség, nyelvtelhetség, misztikus lélekismeret ; érzelmiék : az úgynevezett jubiláció, misztikus szenvedés, stigmatizáció ; testi szervezetre hatók : a táplálkozás hosszú fölfüggesztése, levitációk (lebegés), misztikus illat, fénytünetek, a szív megújítása, uralom a természet fölött ; gyógyítások stb.) közül csak azokat érintjük röviden, melyek pszichológiai érdekűek. Mert legtöbbjük a bölcselet és a theológia körébe utalandó.

a) Látomások és hallások. (Auditio.)

Bár az érzékcsalódás a lélektan megállapításai szerint az összes érzékekre kiterjedhet, a misztikában a címben említett két jelenség fordul elő gyakrabban.

Tárgyalásukban két mozzanatot kell megkülönböztetni: a leíró elemzést és az okkeresést.

A *misztikusok víziói* különbözők:

- a) a realitás tudatával föllépő látomások és
- b) szimbolikus látomások, melyeknél a tudat a jelkép *jelentésének* realitását fogadja el.

Az első csoportba tartozó víziók ismét lehetnek: 1. úgynevezett reális víziók, melyben testtel bíró alakok teljes térbeliséggel, testiséggel jelennek meg és megjelenésüket a tudat realitástartalma kíséri; 2. imaginatív (képzelti) víziók, melyekben kivetített képzetek lépnek föl, de a tudat a képzetnek külső okból való eredetét (oksági realitását) fogadja el; 3. intellektuális víziók. A misztikusoknál gyakori tünetek, de lélektani analízisük nehéz. Szellemi valóságok: igazságok, relációk, anyagtalan szellemek (Isten, angyal stb.) látása. A valóságtudat ezekben is lényeges mozzanat. A víziókat sajátos fénytünetek veszik rendszerint körül, a materiális víziókat is, melyeket a misztikusok a természetes fény fölött állónak mondanak. A víziók fölléphetnek extázisban, de extázison kívül is. Gyakran jelenik meg Krisztus, a boldogságos Szűz és a szentek. Vannak angyal- és ördögjelenések is.

A *misztikus hallások* (Auditio.) (Cf. Poulain.)

A hallások látomásokkal kapcsolódnak vagy tőlük függetlenül jelentkeznek. Lényeges jegyük, hogy mindig objektive, kívülről okozottnak tűnnek föl. Jelentkezési módjaik:

- a) Füllel hallott szavak, hangok (zene), melyeknél *tényleg* hiányzik a természetes külső ok. Gyakori jelenség.

b) A képzeletben hallott szavak, melyekről a külső érzék nélkül vesz tudomást az egyén. (Reálisnak föltűnő hangképzetek.)

c) Szó nélkül (tehát hang és képzet nélkül) való közlése az igazságnak, a gondolatnak. «Az Isten szó nélkül kezd el beszélni, mondja szent Teréz, ez az égi haza nyelve.» A Külpe-iskola nem lát különösebb nehézséget a gondolatlátás és a gondolatközlés képzetnélküli formáiban, hiszen kutatásai fölfedezték a tiszta gondolatot a tudatban; az asszociációs lélektan azonban megakad ezen fogalmaknál.

Az igazi látomások és hallások szent Terézia leírása szerint nagy nyugalmat hagynak a lélekben, békés, áhitatos összeszedettséget, az istendicséret hangulatát. Gyarapítják a természetfölötti dolgok ismeretét, oly fokban, hogy egyébként hónapok kellenének megszerzésükre. Hatásuk az erkölcsi életre is nagy; *a misztikus szavak létrehozzák a lélekben azt, amit mondanak, parancsolnak.*

Ezen tünemények hatalmas változatosságban fordulnak elő a misztikusoknál; nagyon sok irodalmi mű őrzi tartalmukat. (Sz. Hildegard, Magd. Mechtild, szent Gertrud, szent Teréz, Sziénai sz. Katalin, Római sz. Franciska, bold. Margit, szent Erzsébet, szent Norbert, Ferreri szent Vince, b. Hermann József, b. Holzhauser stb. újabb időkben; Emmerich Katalin, b. Bernadette, Lisieuxi sz. Teréz látomásai.)

A látomások (és hallások) oksági magyarázatára a következők szolgáljanak:

Magában a vízió nem szorul tudaton kívüli okra; 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 képzet-

tartalom (vagy gondolat) semmikép sem vezethető le a közvetlen vagy régebbi tudattartalmakból (egészen új képzet lép föl, melynek elemei sem szintézissel, sem analízissel nem eredeztethetők a megelőző tudatból) és midőn másrészt a vízióban részesült alany egyénisége *kizárja* az érzéksalódást. Harmadik, tudaton kívüli okra utaló mozzanat volna ezen oknak (Isten, szellem stb.) a víziótól független tanuskodása arról, hogy a lelki jelenség tőle van. (Csoda stb.)

Még akkor is, ha tényleg tudaton kívüli ok fölvétele szükséges, a vízió megmagyarázásához *elég* az érzékszerv vagy az agyközpont megfelelő ingerlése a tudaton kívüli ok által (centrális ingerlés); nem szükséges tehát, hogy a *reális víziók oka* tényleg alanyon kívüli reális, testi *jelenség* legyen. (Ebből persze nem következik, hogy valamely vízió nem ily értelemben reális.)

Az intellektuális víziók megmagyarázása nehezebb, mert a fogalom-, gondolatalkotás lélektani mozzanatainak a külső ok által előidézett fölkeltését vagy pótlását tételezi föl.

Az egyház maga is nagy tartózkodással viseltetik a misztikusok látomásaival szemben. Úgynevezett *magán-kinyilatkoztatásokat* az egyház positive sohasem hagy jóvá, nem teszi őket hittételekké, csak azt fejezi ki néhányról, hogy a történelmi, objektív kinyilatkoztatással nem ellenkeznek. 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.

Tény az, hogy elismerten nagy misztikusok látomásaiban is előfordulnak *objektív* történelmi, természettudományi, sőt hitbeli tévedések is és hogy sokban ellenmondanak egymásnak. Sziénai szent Katalin pl. magán-revelációban hallotta a boldogságos Szűz szeplőtelen fogantatásának tagadását.

Ezek a tévedések eredhetnek a vízió szubjektív jellegéből, eredhetnek továbbá az emlékezés hibájából, a kifejezés pontatlanságából és a víziót őrző szöveg későbbi módosulásából.

A misztikusok is koruk gyermekei és alanyiságuk nem vész el akkor sem, ha lényegileg természetfölötti hatások alatt állanak is.

b) Stigmatizáció.

Imbert francia orvos (Imbert—Gourbeyre: La stigmatisation et l'exstase divine. 2. kt. Paris, 1894.) kutatásai szerint a XIII. századtól kezdve 321 misztikusnál jelentkeztek a szenvedő Krisztus sebhelyei valamilyen képen. Az első, kinél a stigmák megvoltak, Assisi szent Ferenc. A 321-ből 41 férfi, a többi nő; 62 van boldoggá vagy szentté avatva. A XIX. században Imbert 29 stigmatizáltat talált. (köztük Emmerich Katalin, Lateau Lujza, Galgani Gemma.)

A stigmatizáció tehát kétségtelen történelmi tény.

A stigmák rendszerint azokon a helyeken jelentkeznek, melyeken Krisztus sebhelyei voltak. (Kéz és lábfejek; vagy a homlokon — töviskorona; vagy a szív fölött — lándzsaseb.) Vannak látható stigmák, melyek még a halott testen is megmaradnak és láthatatlan stigmák, melyeknek helyén a misztikus egyén érzéki fájdalmakat érez. Sziénai szent Katalin először egy stigmát kapott jobb kezén (1370.) öt év múlva mind az ötöt. Stigmái akkor váltak láthatóvá, mikor az Urat ezért kérte. (L. Kúhár: Sziénai szent Katalin élete. II. l.)

A stigmákkal rendszerint erős fájdalomérzet jár, mely bizonyos időkben (péntek) fokozódik. A stigmák valóságos sebek, melyek véreznek; a vérvesztés néha oly nagy, hogy a stigmatizált életben maradása sem magyarázható természetes okokból. (Lateau Lujza.)

A vérzés is Krisztus szenvedésének emléknapjain szokott történni.

A stigmatizáltak általában extatikusok, akik Krisztus szenvedéséről sokat elmélkedtek, erről vízióik voltak.

Hogyan magyarázható a stigmatizálás? Az a tény, hogy a stigmatizáltak sokat foglalkoznak Krisztus szenvedésével, sebhelyeivel, az *önsugalmazás* hatásaként tüntethetné föl a stigmákat. Nagy többségük nő, aki amúgy is víziónárius volt.

Ellene mond ennek a magyarázatnak az a tény, hogy a stigmák iránt a misztikusokban nem volt meg a vágy, legalább soknál nem. (Assisi szent Ferenc, Sziénai Katalin.) Assisi szent Ferenc nem is ismert példát a stigmákra maga előtt.

Bár tagadhatatlan, hogy az erős önsugalmazás vagy mástól eredő sugalmazás (auto-, heteroszuggestio) nagy hatással van a testi szervezetre (ezt már Aquinói szent Tamás is világosan látta), azonban a modern kísérletek (Forel, Kraft-Ebing, Mantegazza, Dujardin, Charcot, Bernheim) eddig eredménytelenek maradtak, igazi stigmát a szuggestio nem produkált. Bernheim maga bevallja kísérleteinek sikertelenségét, Forel szuggestiója stigma helyett csalánkiütést eredményezett.

Végül tekintetbe kell venni, hogy stigmák eddig csak katolikusoknál fordultak elő.

A stigmák megmagyarázásához tehát *természetfölötti* okot kell keresni és ez: Jézus szeretete azok iránt, akik az ő útján járnak. Külsőleg is megadja nekik saját szenvedésének hasonmását.

c) Léleklátás, szívismeret.

Lélektani szempontból említendő még a misztikusok léleklátása, szívismerete.

Több misztikusról hiteles adataink vannak, hogy mások benső életét, hibáikat, gondolataikat rendkívüli

módon ismerték. Pazzi szent Magdolna előtt nem mertek noviciái megjelenni, míg lelkiismeretüket rendbe nem hozták, Sziénai Katalin is belelátott a lelkekbe. Hasonló adatok szólnak Kupertinói szent Józsefről, Néri szent Fülöpről, aki gyónóinak rég elfelejtett bűneit is fölfedte. Gyakori a misztikusok *távolbalátása* is (Olier, szent Teréz), mellyel távoli dolgokat világosan látnak. A *jövendölés*, jövőbelátás is sok misztikusnál van igazolva. Gyakori főleg *saját haláluk előrelátása*.

Ezen élmények természetes magyarázatában sok pszichológus fáradozik; a léleklátásra, távolbalátásra vannak analóg esetek másoknál is; *igazi* jövendölés azonban (szabadakarattól függő jövő cselekedeteiről) természetes erővel lehetetlen. A lélekismeret természetes okokból való magyarázata is oly föltételeket kíván, melyek a misztikusoknál nem mindig mutat-
hatók ki.

10. A misztikus tudatélmények magyarázata.

A misztika kísérőjelenségei közt sok van, melyeknek természetes magyarázatát a tudomány vagy egy ignoramus-szal zárja le, vagy pedig kénytelen emberfölötti okok fölvételére.

A misztikus tudatélmény testi hatását (extázis), ha pusztán magában tekintjük, természetes okokkal magyarázhatjuk, miként már jeleztük. Természetes okokból eredő extázisok lehetőségét vallják XIV. Benedek, Zahn, Krebs, Schanz, de Munnynck a misztikával foglalkozó katolikus tudósok közül; a pszichiátria képviselői (Flournoy, Ribot) ily extázisokat meg is figyeltek.

A misztikusok extázisainál azonban nem pusztán a kísérő hatást kell magyaráznia a lélektannak, hanem a benső tudatélményt.

A misztikus tudatélmény fontosabb mozzanatait James a következőkben látja: 1. Kimondhatatlanok, kifejezhetetlenek; 2. a misztikus oly igazságokba nyer mélységes bepillantást, melyek megfontolással meg nem közelíthetők; 3. az élmény mulékonysága; 4. az élmény passzív jellege.

James összefoglalása nem adja teljes képét a keresztény misztikusok élményeinek. Még kevésbé elégséges az, amit Krebs tekint a misztikus élmény lényegének: a) hogy az egész tudat, az egész lélek minden tendenciájával, az *én* — mint az összes lelki erők egysége — az Istenhez fordul és hogy b) az élményekben befogadónak érzi magát.

Girgensohn hosszas analizise lényegest és lényegtelenet összekever és ezért alkalmatlan arra, hogy a magyarázatnak alapot adjon. Mi a következőkben foglaljuk össze a misztikus tudatélmény lényeges mozzanatait:

a) A misztikus élményben az *egész centrális én* van érdekelve. Szent Ágostontól kezdve beszélnek a misztikusok a lélek gyökeréről, mélyéről (Seelengrund), bensejéről (intimum mentis, profundum mentis), csúcсарól, központjáról, melyben a lélek megérti az Istent, melyben az Istennel való egyesülés történik. Ezen kifejezések a tudati erők központi birtokosára magyarázandók és inkább az akarati mozzanatot juttatják kifejezésre.

b) A misztikusok iratai, megnyilatkozásai az isteni *jelenlét*, az isteni működés (szellemi jelenlét) *közvetlen*, nem képzetek, nem is fogalmi gondolkozás által való észrevevését hangoztatják.

c) Ehhez a jelenléthez kapcsolódik a *valóságtudat*, a szellemi lények valóságáról, létéről, mely nem egyszerű kivetítés a misztikusok szemében, hanem *realitás*.

d) A misztikusok a szellemi valókkal (angyal, ördög stb.) szemükben reális *érintkezésbe* lépnek, mely által

értelmi ismerésük magyarázhatatlanul mélyül és gazdag-
szik. Ennek telje a misztikus *egyesülés* az Istennel
a *lélek bensejében*.

e) A misztikus élmények hatalmas intenzitású érzel-
mekkel és a későbbi cselekvésre gyökeresen ható akarati
indításokkal vannak telítve.

f) A misztikusok ezen élményekben *befogadóknak*
érzik magukat, élményeik eredetét nem maguknak tulaj-
donítják, hanem az élményben meg vannak győződve
annak természetfölötti, isteni, kegyelmi eredetéről.
Későbbi kétségeik erkölcsi okokból szoktak eredni, mert
magukat méltatlannak tartják ily kegyelmekre.

Ezen élmények magyarázatában három kérdést ve-
tünk fel.

1. Valódi élmények-e ezek, vagy egyszerű csalások ?
Felelet : A történelmi tények halmaza, a misztikusok
erkölcsisége kizárja, hogy ezen élmények nagy részének
történelmi valóságában kételkedjünk.

2. Elfogadván az élmények hitelességét : megbízható-e
ezen élmények kifejezése, azaz : igazán a *tudattartalmat*
tükrözik-e a misztikusok nyilatkozatai ? Felelet : Ha oly
misztikusok introspekciójának sem hiszünk, mint szent
Ágoston, szent Bonaventura, szent Tamás, szent Teréz,
Suarez stb., akiknek lélektani tudása, az önmegfigyelés
egyéb terein való biztossága az empirikus lélektan mai
művelőit is bámulatba ejti, akkor a lélektani kutatásról
jobb lemondani.

3. Visszavezethetők-e ezen élmények *egész* fenome-
nológikus strukturájukkal a tudat ismert működéseire, a
lélek benső erőire ? Hangsúlyozzuk, hogy a tudatjelen-
ségek *egészét* kell tekintetbe venni tartalmi és működési
(funkcionális) jegyeikkel, nemcsak egyes mozzanatokat.

Ezen kérdés megoldása adja a misztikus élmények
kauzális, oksági magyarázatát.

A főbb megoldási kísérleteket röviden felsoroljuk ;

legtöbbjűkkel a vallásos tudat összefoglaló magyarázatánál fogunk részletesebben foglalkozni.

a) Pathologikus magyarázat. (Flournoy, Ribot, Ed. Lehman stb., némiképp Leclère, Hahn S. J.) Rendszerint a hisztéria tüneteivel azonosítják a misztikus élményeket. Így ezen élmények alapja az idegzet abnormis módosulásaiban állna.

Ezen magyarázatot oly pszichológusok is visszautasítják, akik távolállnak az egyháztól: James, Girgensohn, Heiler; helytelenségét részletesen kimutatja Joly, Delacroix, Maréchal. A hisztérikus tudat és a misztikus tudat *lényeges* jegyekben különbözik. Az igazi misztikában nincs tudathasadás, az «én» megkettőződése, az egyezméljűség (monoideizmus) korlátoltsága; a misztikus akárhányszor egészséges test-lelki szervezettel rendelkezik, mély értelem és akarati erő jellemzik, ellentétben a hisztérikussal. A misztikus tudatkoncentrációja az akarati erő teljes uralmát biztosítja a lelki erők fölött; az értelem és érzés intenzitása növekszik; a hisztérikus tudatszűkülése pedig lefokozza a tudat mezejét is, intenzitását is. (Maréchal.)

b) Szekszuális ösztönökből való magyarázat. (Freud, Pfister, Flournoy.) A magasabb tudatélmények pansexualistikus magyarázatának elégtelenségével az általános lélektan is foglalkozik. Szóba kerülhetne itt a jegyesmisztika, de arról már kifejtettük felfogásunkat. Ez a magyarázat csak a mai hypersexuális korban található védőkre.

c) A tudatalatti-ból való levezetés. (James, Delacroix, Janet.) Rendszerint a patologikus magyarázat is ezzel kapcsolódik. Ez a magyarázat legfeljebb néhány jegyét tudja a misztikus élménynek megmagyarázni. (Passzivitás, hirtelen fölvilágás, automatizmus, érzelmi intenzitás), de nem elégséges az *egész* komplexum megmagyarázására. (Cf. Fröbes.)

d) A misztikus jelenségek kauzális megmagyarázására a következő elvek figyelembevételét tartjuk szükségesnek:

1. Passzive fellépő, értelmi mély látást adó és erősen emocionális jellegű élmények felfedezhetők a művészek, zenészek lelkében. «Van valakinek fogalma a XIX. század végén, mit mondtak nagy idők költői sugalmazásnak (inspiráció)? Megmondom. Ha legkisebb nyoma volna bennem a babonának, nem tudnék szabadulni a gondolatától, hogy emberfölötti hatalmagnak vagyok pusztán szócsöve, megtestesülése, médiuma. Ez a fogalom: kinyilatkoztatás, megfelel a ténynek abban az értelemben, hogy hirtelen valami látható, hallható lesz, kimondhatatlan bizonyossággal és finomsággal, valami, ami az egyént *legmélyén* megrázza, megrendíti. Az ember hall — de nem kutat; kap — de nem kér, ki ad; mint a villám, felvillan a gondolat, biztossággal, kifejezetten, kétség nélkül; sohasem kételkedhettem, választhattam.» (*Nietzsche-s Werke*, I. Abt. Bd. VI. Anhang. VI. f.)

Hasonló önmegfigyeléseket sokat lehet találni.

A művészlélek tudatalatti diszpozíciói tehát a misztikus élmények egyes jegyeit megmagyarázhatják.

2. A *jelenlétérzet* és a *valóságérzet* a mai pszichológiában részletes tárgyalást nyert már. (James, Girgensohn.) A jelenlétérzet meglehet olyankor is, midőn objektív külső ingerek által keletkezett szemlélet nincsen. Rendszerint elmosódott térképzetnek vagy organikus érzetnek nézik ezt a pszichológusok. A valóságérzetnek a valóságtól való függetlenségét igazolja minden vízió. A tudatban tehát a jelenlét- és valóságérzet alapjai nem hiányoznak. A misztikusok szellemi valóságokról való jelenlétérzete annyira kifejezett, róla való nyilatkozataik oly következetesen zárnak ki minden képzetet (tér-, organikus képzet), hogy magyarázatul nem elégségesek James és mások kísérletei.

3. Az *intuáció* problémájának valamilyen megoldása

nélkül a misztikus élmények megmagyarázása lehetetlen. A misztikusok önmegfigyelése oly világosan tünteti fel a közvetlen, képzet és fogalom nélkül való értelmi szemléletet, hogy az intuición tagadásával a misztikusok szava-hihetőségét kellene kétségbevonni.

Az intuición nem egyjelentésű fogalom a misztika elméletével foglalkozóknál. Szent Tamás azt mondja: «Homo quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis». Nála van természetes intuición, mely rendszerint a fogalmak verejtékes összegezés árán szerzett kristálytiszta átlátása (Horváth S. 214.) és természetfölötti intuición, mely a hit által szerzett isteni igazságoknak az Isten fogalmában való szemlélete.

Szent Tamás az isteni lényeg szemléletét élő emberek közül csak szent Pálnál látja igazoltnak; nem fogadja el, hogy más misztikusok is részesültek volna e kegyelemben.

Mások az *intuición*ot az isteni, szellemi *lényeg* ideiglenes szemlélete gyanánt fogják fel (Poulain) és iparkodnak a misztikus istenlátást az örökélet istenlátásától fogalmilag megkülönböztetni. Ezek szokták az ú. n. öt *szellemi érzéket* is elfogadni; ezen érzékek volnának a misztikus intuición eszközei. Az öt szellemi érzék tanában azonban nem láthatunk mást, mint analog fogalmak félreértését.

Zahn, Krebs és mások tagadják, hogy a misztikus intuición isteni lényegszemlélet volna; csak isteni, szellemi *hatások*, működések értelmi közvetlen felfogása.

Úgy gondoljuk, hogy az intuición illetően meghatározásával a misztikusok önmegfigyeléseit eléggé meg lehet magyarázni.

4. Ha a lélek készütségei közt az intuición lehetőségét meg is találjuk (a tudati reflexió *intuitive* ragadja meg a tudati működéseket), természetes úton magyarázhatatlan marad, hogy a jelenélet pszichofizikai szervezetének tudata *hogy* jut intuitív kapcsolatba *más* szellemi valókkal és az Istennel.

Aki tehát ezen élményekben nem akarja a misztikusok tudatos vagy tudattalan csalódását látni és nem akarja a misztikus élmények oksági magyarázatát ép a leglényesebb ponton egy ignoramusszal lezárni, annak egyénenkívüli, szellemi hatóokok felé kell tájékozódnia.

A misztikus élmények legkritikusabb magyarázói maguk a nagy misztikusok voltak és ők maguk is erre az útra utalnak.

VI. A vallásos élet kifejlődése az egyénben.

1. Módszer.

A vallásosélmény egyéni fejlődése főként az alsó fokokon nehezen közelíthető meg. A gyermek reflexiója saját élményeire még fejletlen; az *önmegfigyelés* tehát csak a későbbi visszaemlékezés útján lehetséges. Az önéletrajzok, visszaemlékezések (pl. szent Ágoston Vallomásai, szent Terézia önéletrajza) azonban a fejlődés magasabb fokán — ha sikerül is az élmény visszaidézése — az élményt könnyen elferdítik, módosítják, mert a fejlett öntudat adataival magyarázzák.

A *gyermek megfigyelése* különböző utakat választ a pszichológiában. A legalkalmatlanabbnak látszik a *körkérdés* használata (kikérdezés, kérdőívek stb.) a gyermek vallási élményeire vonatkozólag. A katolikus lélektani írók közül Weigl, Stieglitz, alkalmazták ezt a módszert.

Ennek a módszernek gyakorlati értékét az általános nehézségeken felül csökkenti a gyermek sajátos lelkisége; a reflexio fejletlensége, a gyermek szégyenérzete; a kérdezés, megfigyelés elrontja a gyermeki élmény eredetiségét, frissességét. Mindezekről a gyermekgyógyászok tudnának tapasztalatokkal szolgálni. Ép ezért a *kísérlet* (Külpe, Girgensohn) sem adhat jó eredményeket e téren.

Mélyebb eredmények várhatók a gyermek, az ifjú, önkéntes megnyilatkozásaitól, melyeket esetről-esetre sikerül kérdezés nélkül, anélkül, hogy a gyermek a figyelmet észrevenné, megragadni. Segítőeszközök ebben a gyermek rajzai, levelei, a naplók, versek stb. Ezt a mód-

szert alkalmazza A. Kupky az ifjúnak vallásos élményeire.

Az ifjúság életét *Stern* három szakra bontja, melyek átlag hat-hét évet ölelnek föl. Biológiai határjelzők a fogváltás és a serdültség ; (13,8 a nőknél, 15.6 a férfiaknál, Starbuck I. 45. Mások más megállapításokra jutottak).

2. A vallásos élmény jelentkezése.

«A vallás nem születik vele a gyermekkel, mint ahogy a nativisták mondják, de nem is a környezet neveli bele a gyermekbe a vallást, mint ahogy az empiristák vélik». (*Kupky.*) Bár a vallásosság nem biológiai átöröklés eredménye, azonban a tapasztalat igazolja, hogy a vallásos hajlam más, öröklődő lelki diszpozíciókkal összefüggően, az elődök vallásosságától is függ. A vallásos képzetek, fogalmak *szerezettek*, de a vallásos hajlam örökölt testi és lelki összetevők velejárája lehet. Hogy mi a hatása a keresztségben kapott kegyelemnek a vallásosság kialakulására, azt lélektani módszerekkel megállapítani nem lehet.

A gyermek vallásosságának kialakulására döntő hatása a vallásos *család*. Nem véletlen, hogy annyi szentnek életrajzában kitűnik a szülők fokozott vallásossága. Bár az értelmi fejlettség fokán a környezettől függetlenül is kialakulhat a vallásosság, mégsem ez a szokott út ; ebből érthető, miért védik a vallások a család vallási homogeneitását és küzdenek a vegyesházasság ellen.

A vallásos nevelés eszménye az, hogy a gyermek első képzeivel bizonyos vallásos képzeteket is kapjon ; a beszéd elsajátításával tanuljon meg imádkozni, a mozgások gyakorlásával gyakorolja a kézösszetételt stb. «Az én Üdvözítőm nevét anyám tejével szívta magába gyenge szívem és őrizte mélyen». (Szent Ágoston.) A gyermeki lélek fejlesztői : az utánzás, a játék fejleszti a vallásosságot ; az emlékezetet az imádság, a fantáziát a vallásos

képzetek, az aránylag korán jelentkező érzelmeket, melyek az erkölcsiség alapjai (szégyen, önérzet, jutalomvágy; szeretet, részvét, gyengédség — két-hároméves gyermekeknel — Fröbes) vallásos természetű tények kelthetik föl. A gyermeki vallás értéke nem mérhető össze ugyan a felnőttével, mégsem állítható az, hogy a gyermek vallásos élményekre nem alkalmas. Ennek ellentmondanak a tények. Organ Nelli (A jó Isten Nellikéje) négyéves korában áldozott a corki (Irország) püspök engedélyével. Négy és fél éves korában halt meg, addig 31-szer áldozott. Teljesen fejlett vallási öntudata volt; főként az Eucharistia iránt. (Bihlmeyer, Klein Nelli v. hl. Gott. Frbg. 1916.) Meghalt 1908-ban. Szent Hildegardnak hároméves korában már látomásai voltak.

Az iskolakötelezettség előtt már kialakulhat a gyermek vallása, melyben az alapvető vallásos élmények nem hiányoznak. A gyermek *hite*: egyszerű, kritikanélküli elfogadása a környezet által nyújtott vallási képzeteknek. A *képzelet* világa ez, melyet a gyermek valónak tart. A vallás láthatatlan szellemi világa a fantáziájában él, mint az érzéki világ folytatása. A mennyország a kék égen túl van; az Isten (Weigl adatai alapján) a gyermek szemében öregember, közönséges ember, nagyszerű ruhájú; mások azonosítják a kis Jézussal. Megfigyeléseim alapján az istenkép vonásait a gyermek fantáziája az iskolai, templomi, bibliai képek alapján állítja maga elé, vagy előtte tekintélyes egyénokről másolja. (Király, apa, nagypapa, stb.) Ez az antropomorf képzet sokáig tart; az iskola szimbolikus képzetekkel helyettesíti néha (pl. háromszög szemmel — Weigl) és a láthatatlanság hangsúlyozásával kezdi szellemivé tenni. Akadtam olyanra, aki gyermekkorában sem alkot vizuális képzeteket Istenről; némi motorikus képzetek voltak csak nála. Ugyanígy szerzi a gyermek vallásos képzeteit más lényekről is. (Angyal, ördög, szentek stb.) Aránylag könnyen fogja fel a gyermek

az Isten tulajdonságai közül a jóságot, a mindentudást (oly formán, hogy mindent lát), a mindenhatóságot. Ezekben a gyermek mesefantáziája könnyen feltalálja magát, ahogy a bibliai eseményeket is könnyen felfogja.

A gyermek vallásos *érzésvilágát* sok kutató nagyon lealacsonyítja. Ezek szerint a gyermeki vallás főmotívuma a félelem (Wunderle) és az önzés; a gyermek önmagát érzi középpontnak és az Istent is magával egyenlőnek tartja. Imádságait is az önzés vezeti. (Kupky.)

Szerintünk ezek a tünetek a környezetet helytelen befolyására vezethetők vissza; egyrészt ijesztgetik a gyermeket vallásos képzetekkel, másrészt a jóságot nem hangsúlyozzák eléggé. Starbuck körkérdései arra az eredményre vezettek, hogy a gyermek bizalmat, szeretetet érez az Isten iránt, ezt jól nevelt katolikus gyermekek ma is bizonyítják. A szentképek csókolgatása, a szentségház felé való csókhintés stb., ezt mutatja egész kis, négyötéves gyerekeknél. Nem általános az sem, hogy a gyermek az Istent, angyalokat magával egyenlőnek tartaná, hogy ne ruházná fel őket emberfölötti tulajdonságokkal. A tisztelet és félelem, melyet velük szemben érez, mely arcára is kiül imádság közben, mutatja, hogy a gyermek vallása megfelelő nevelés mellett korán kiemelhető az anthropomorf állásfoglalásból.

Helytelen az is, hogy a gyermek vallási érzelmei tisztára önzők. Van ugyan bennük önzés; Ágoston is azért imádkozott gyermekkorában, hogy ne kapjon verést (Valomások), azonban ép a gyermek imádságai mutatják, hogy miként altruista érzelmei korán (két-hároméves korban) nyilatkoznak, vallásos érzéseiben is föltünetedezik az önzetlenség. Mily részvétet kelt benne pl. a fázó kis Jézuska vagy a szenvedő Jézus!

A lélektani kutatás eddigi, megállapításainkkal ellenkező, eredményei arra vezethetők vissza, hogy vizsgálódásaik más körben történtek. A gyermeki vallás alakulá-

sára nagy jelentőségű a közvetlen családi körön kívül a *vallási közösség*, melybe a gyermek tartozik. Egész más a katolikus gyermek lelkivilága, mint az egyes felekezetekben fölnőttéké, egyenlő föltételek mellett.

A vallásban is feltűnik a gyermek *utánzó és játszó ösztöne*. A templomban látottak nagy hatással vannak rá; akárhány gyermek papost játszik, templomot, oltárt, betlehemet csinál. Utánozni próbálja azt is, amit hall; Sziénai szent Katalin és szent Terézia remetéskedni indulnak zsenge gyermekkorukban, szent Teréz kis testvérel a vértanúság pálmájáért is megindul a mórok felé. Kedvesek azok a vonások, melyeket szent Erzsébet gyermekkori játékairól följegyeztek.

A gyermek *aktivitása, tevékenysége* a vallásban is keresi a maga érvényesülését. Imádság, templombajárás, fiúknál a ministrálás stb. ily vallásos működések. Főként a ministrálás sok katolikus gyermeknek a vágya.

A gyermeki *lelkiismeret* nyilvánulásait megelőzik bizonyos tetteknél a kellemes vagy kellemetlen kísérő érzés, majd a környezet jutalma, büntetése, dicsérete, nehezítése. (Fröbes.) A mindent látó, jutalmazó és büntető Isten képe a zsenge lelkiismeret első rezdüléseit már vallásos színezetűvé teheti.

Babonás képzetek könnyen szuggerálhatók a gyermeknek; a veleszületett félelem a sötétségtől, újtól, rendkívülitől, jó alapja a babonának. A természet rendkívüli tünetei, mennydörgés stb. szintén babonás képzeteket kelthetnek.

3. *A vallásosság fejlődése az elemi iskolában.*

Az *iskola* segíti elő a gyermekben a magasabbfokú gondolkozást; a számok ismeretét, itéletet, következtetést. Kezdetben a vallásos élmények az iskolaelőtti irányban haladnak tovább, majd fokozatosan tisztulnak a val-

lási képzetek, helyüket a fogalmak váltják föl és egyénivé válnak a vallási élmények.

Jellemző a gyermekek állásfoglalására a vallástannal szemben az a tény, hogy a vallástan kedveltsége rendszerint külső körülményektől (iskola szelleme, felekezet, hitoktató stb.) függ.

Brandell 2000 svéd gyermek közt arra az eredményre jutott, hogy a fiúk a hittant általában nem szeretik, legkevésbé a katekizmust (a betanulandó anyag miatt), a lányok előtt a hittan közömbös tárgy. (Fröbes, II. 535.) Katholikus gyermekek közt végzett kutatások egész más eredményeket mutatnak. (Stieglitz, Weigl.) Helyenkint a vallástan a legkedvesebb tárgyuk, főként kolostori iskolában. A hitoktatás le tudja küzdeni a gyermek természetes ellenszenvét a *kötelező* vallásgyakorlatokkal szemben is.

A család, a környezet, a vallási közösségek, a falu és a város, az olvasmányok, az iskola, a hitoktató egyénisége a gyermek impulzív lelkében nagyon különböző hatásokat érhetnek el vallási szempontból, úgy hogy már az iskolás gyermekeknél megkezdődik a vallási *tipus* kialakulása, mely a normális típusok közé mégsem osztható be, mert hiányzik még az állandóság. A gyermek a vallásban is utánoz, utánozza főként azokat, akik szimpatiaját föl tudják kelteni. Girgensohn egyik megfigyelője 12 éves korában már nem hisz Istenben, mert atyja sem hitt benne. (101. l.)

A gyermek vallásos élményeinek fejlődését biztosítják az iskoláskorban azok a mozzanatok, melyek tevékenységét veszik igénybe. Feltűnő az egyesületek (pl. Szív-gárda) nevelő hatása, mert egybekapcsolja a játszó, utánozó hajlamokat a vallásos aktivitással. Nagy jelentősége van a gyermeknél is, felnőttél is a *liturgiának* az esztetikus hajlamoknak a vallásban való értékesítésével. Az *ünnepek vallási átélése* oly mély nyomokat hágy, hogy ezek a későbbell-vallástalanodott embereket is rabul ejtik. (Goethe, Faust.)

Nehéz problémája Kupkynak, miért alakul ki a katolikus gyermek vallásossága korábban, mint a protestánsoké. Megfigyelései ugyanis azt mutatják, hogy a protestáns gyermekeknél 14 éves korukban jelentkeznek az egyéni vallásosság élményei, míg akárhány katolikus gyermek sokkal korábban jut erre a fokra.

A probléma könnyen megoldható, ha tekintetbe vesszük, hogy a katolikus gyermek vallási öntevékenysége jóval korábban kezdődik, mint a protestánsé. Már nyolc-kilencéves korában gyónik és első szentáldozáshoz járul; ezt behatóbb hitoktatás szokta megelőzni, mely a gyermek lelkéhez már ebben a korban hozzá tud férkőzni. Hogy a gyermek 10 éves korában már intellektuális tevékenységet fejt ki, fényesen igazolják Lindworsky kísérletei. (Das schlussfolgernde Denken 222.) A gyermekek szabályosan következtettek az első és második szillogisztikus forma szerint.

Itt sem beszélhetünk ugyan általános tételekben; az iskolai kikérdezés, a gyermekek megfigyelése ezen korban mutatják, hogy nem egyedül állóeset az, amit Kupky közül egy leány első szentáldozásának élményeiről. 15—16 éves leányoknak arra kellett felelni, mi indított bennük *áhitatot*. (Ehrfurcht.) 128 felelet közül 68 természeti tüneményekhez, 31 egyházi eseményekhez, 18 az emberi élet mozzanataihoz, kilenc a művészethez kapcsolta az áhitat jelentkezését. A kérdezettek jórészt protestánsok, néhány katolikus. Ezek az áhitatot *mind* első áldozásukhoz kapcsolják. Az első áldozás nagy lelkesedéssel megírt rajzai mellett, melyben a katolikus kultusz esztétikai mozzanatai is világosan előtűnnek, a protestáns leányok konfirmációs leírásai kissé szárazaknak (nüchtern) látszanak. (Kupky.)

«Ha áhitatra gondolok, mindig első áldozásom napja jut eszembe... A boldogság egész teljessége járta át lelkemet, midőn fehér ruhában, mirtuskoszorúval áll-

tam az ablaknál (otthon) és a viruló természetre néztem. Nem is tudtam már lelkem ujjongó örömét fékezni. Szívem megtelt; belőle ez az ének áradt: «Édes Jézus, jöjj el hozzám». Aztán a templomba mentem és áhitattal hallgattam a pap szavait. Azt mondta épen, hogy Jézus mennyire szerette a kis gyermekeket. Elmondta, hogy örültek, mikor szeretettel magához ölelte és megáldotta őket. Mily boldogok lehetek akkor a gyermekek! *Mi* ezerszer boldogabbak voltunk náluk; hisz az Úr Jézus szívünkbe készült szállni. Amikor erre a jóságra és szeretetre gondoltam, oly áhitat fogott el, hogy alig mertem lélekzetet venni. Közel volt az idő, midőn Uramat, Teremtőmet fogadhattam... Őt, a mérhetetlen, szent Istent, aki úgy szeret minket, szegény gyermekeket. Aztán jött a szent pillanat, melyben lelkem elmerült a szeretet tengerébe. Sehogyse tudom szóval leírni akkori érzéseimet. A szó szegény, üres hang hozzájuk képest. Tele voltam boldogsággal, szent, tiszta örömmel... Oly szívesen haltam volna meg ebben a pillanatban... Halál! Nem volna az igazi halál, hanem szegény testünk fölbomlása, hogy a megszabadult lélek visszasíthessen Teremtőjéhez, Alkotójához. (Kupky 88. l.)

Mindazon pszichológusoknak, akik a gyermeknek igazi vallási élményekre való képtelenségét hangoztatják, az ilytermészetű dokumentumok érthetetlenek maradnak. Ellenkezik apriorisztikus lélektani tételeikkel és egész más környezetben nőtt ifjakon való megfigyeléseikkel. Kupky is hajlandó Starbuck elméletét magáévá tenni, hogy a gyermek igazi vallásos élményei csak a pubertás korában kezdenek jelentkezni.

Nyugodtan állíthatjuk elemi iskolás gyermekek, fiúk, leányok megfigyelése alapján, hogy rendes nevelés mellett a vallásos hitnek, érzésvilágnak az a foka, melynek jellemző vonásait az előbbi szöveg tartalmazza, kialakul

a gyermeknél jóval a pubertás előtt; hogy vallásuk nem egocentrikus, mint Starbuck állítja, hanem theocentrikus.

A katolikus gyermeknél sem mindig az első áldozás a vallásos élmények megindítója. Ezt mutatja szent Teréz önéletrajza is, mely említést sem tesz az első áldozásról. (Szeghy I. 90.)

A gyermek vallásos fejlődését korán *gátolhatják* egyes körülmények. A hatéves *Goethe*-ben a lisszaboni föld-rengés kétségeket támaszt az Isten atyai jóságával szemben; *Ellen Key* írja gyermekkoráról: «Emlékszem, hogy hatéves koromban égő gyűlöletet éreztem Isten iránt, mikor azt hallottam, hogy Jézusnak azért kellett meghalnia, *mert ő elégtételt követelt*. Tízéves koromban tagadtam a gondviselést, mert egy fiatal munkás, őt árvát hagyván maga után, meghalt». Úgy hisszük, hogy ezek a mozzanatok is inkább a környezetre vezethetők vissza.

A gyermek erkölcsi érzéke, *lelkiismerete* a vallással együtt alakul. Megindul benne a küzdelem a jóért. Kupky közli egy 12½ éves leány naplójegyzetét. «Ma meg akarok halni. *Megint* hazudtam; annyiszor imádkoztam már erőért. Mégsem megy másként. Még egyszer imádkozom; érzem, hogy ez éjszaka meghalok (beteg volt) és ha nem halnék meg, öngyilkos leszek. Mielőtt meghalnék, hamar imádkozom még. A tanító beszélt legutóbb a lator megtéréséről. Nem élhetek tovább, mert mindig hazudnék.»

4. Az ifjúkor vallásossága.

A serdültségben (éppúgy, mint a beszéd kialakulásában) a leányok fejlődése megelőzi a fiúkét (1—2 évvel). 14 éves korban a gyermek hozzáidomult már teljesen környezetéhez; a szükséges ismereteket megszerezte az

iskolában, bizonyos szokásai kialakultak, intellektusa a képzelet és az emlékezet fölé kezd emelkedni ; akarata még gyenge, önuralom és kitartás még mérsékelt erősségű. (Fröbes II. 536.)

Testi fejlődése is új fokra ér. A nemi szervek funkcióképessé válnak. Ezzel együtt szellemi téren is nagy fejlődésnek indul ; megkezdődik az ideálok keresése és az egyneműekkel való barátkozás a fiúknál ; ugyanezek a jelek megvannak a leányoknál is. «Egyes mozzanatok (hirtelen nemi felvilágosulás stb.) heves önszemrehányásokkal, levertségi rohamokkal járnak. A hasadásra hajló elméjüeknél ilyenkor állanak be az első nagy szakadások, melyek a felszint az elme mélységeitől szinte áthidalhatatlanul elválasztják. *A normálisok viszont minden baj nélkül állják ki e kor apró viharait . . .* (Ranschburg. Emberi elme. II. 104.)

A serdültségben föllépő lelkiváltozások oka nem kizárólag a nemi fejlődés. Ekkor jelentkeznek erősebben azok a hatóerők, melyek az ifjú életirányát, érvényesülését megszabják : az eszménykultusz (hősök, nagy emberek), a szociális ösztönök, az önállóság vágya, az életkedv.

Az ifjú új viszonylatba jut a környező világgal, mellyel szemben már nem pusztán *receptív* feladatai vannak, hanem alakítására, egyénisége szerint való kifejlesztésére egész aktivitását igénybe kell vennie.

Ez a *Sturm und Drang* kora.

Ezek a vonások meglátszanak az ifjúság vallásos élményein is. Newman találóan mondja, hogy az Isten kétféle gyermeket teremtett : «az *egyszer születettet* és a *kétszer születettet*». Az egyszer születettek vallásos fejlődése egyenes vonalú ; a gyermeki fantáziahit nagyobb zökkenők nélkül alakul át értelmi és akarati hitté ; az erkölcsi egyéniség nem járja végig a jó és a rossz közti távolságokat ; a megkezdett úton halad az öntudatos, erkölcsös, vallásos személy kialakítására ; a lelki-

ismeret finoman vezeti a cselekvést. A környezet gátló befolyását, az érzékiség rezdüléseit fokozott vallási élettel is igyekszik kivédeni; a hit ellen támadó kételyek megtörnek az ész és a tekintély kettős gátján az ilyenek lelkében. Ez a típus, ha nem is nagyon gyakori, de nem hiányzik; ez a katolikus egyház ideális típusa. Jellemzője: *a vallásos élmények, tartalmak extenzív és intenzív gyarapodása*. Ilyen típusok pl. Szalézi szent Ferenc, Kalasanzi szent József, szent Erzsébet, Sziénai szent Katalin.

A másik típus a *kétszerszületetteké*, akiknek vallásos kialakulását katasztrófális benső élmények keresztezik. Ezeknek a sorai az élmény természete és iránya szerint tovább oszlanak; vannak, akik a vallástól való elhidegülés után újra megtalálják vallásukat és vannak, akik a Sturm és Drang idején állandó életirányt vesznek, mely a vallástól teljesen elszakítja őket.

A vallási élmények ezen szakát jellemzik szent Ágoston Vallomásai, a modern confessió-irodalomban Verkade, Huysmans, Jørgensen, A. Messer (ellentétes irány) írásai. Pszichológiai elemzését adja ezen típusoknak Starbuck, Kupky.

Az egyes élményeknek, melyek ez időben föllépnek, jellemző tulajdonságai: az ellentétes végletek (kétely, biztosság, depresszió, spontán öröm, bűnbánat, szabadulás), bizonyos ismétlődésre való hajlam és az érzelmek erőssége.

a) A serdültség korának vallási alakulásában nagyjelenőségű hatóerők a *kételyek*. A gyermek vallásos hite a környezet (szülők, pap, egyház) tekintélyén épülő fantáziahit. A fejlődő értelem nem áll meg a hit kapujánál, hanem igyekszik abba behatolni és azt átalakítani. A *ratio* és a *fides* (ész és hit) az egyén lelkében is keresi az összhangot, nemcsak az emberiség történetében.

A kételyek *indítóoka* sokféle lehet. Egyeseknél a

kétely azért támad, mert a fantáziahit képei nem állnak összhangban az értelmi képpel. Az antropomorf istenkép nem illik bele az új értelmi hitbe; a hitoktatás néha elhanyagolja annak a hangsúlyozását, hogy a vallás világa különbözik a gyermek nevelésében szükséges szemléleti világtól.

A karácsonyi legenda a karácsonyfát hozó Jézuskáról egy példája a gyermeki hit és a rákövetkező kétely ezen formájának. Ezek a kételyek a környezet hatása miatt a serdülésnél jóval korábban lépnek fel, bár akadnak gyermekek, akik elég sokáig megőrzik ezt a hitet.

Az ifjú *olvasmányai*, az iskolának a vallással ellentétes szelleme bőséges forrása a vallási kételyeknek. Starbuck kutatásai is mutatják, hogy Hume, Darwin stb. művei alapján sok kétely támad. A fejlődő értelemben nagy önbizalom szunnyad; még lehetségesnek tartja a tisztára racionális világkép kialakulását. Feltűnő, hogy az ifjúság egyideig rokonszenvez a materialista világgéppel.

A *társadalmi hatások* nyomai is eltolódást okoznak az ifjú vallási világában. A gyermek (főként a katolikus gyermek) az egyháziakban rendszerint magasabbrendű, magasabb erkölcsiségű egyéneket lát; mily jó a papoknak, azok mind a mennyországba jutnak — mondta egyik megfigyelt személyem. A diszharmónia, mely az egyház tanítása és egyes tagjainak élete közt fönáll, az egyház, vallás ellen elhangzó támadások, az életnek a vallásos eszménnyel ellentétes iránya az ifjú vallását akárhányszor fölborítják.

Ezekhez járulnak még az *élet megrendítő eseményei*, betegségek, szerencsétlenségek, halál stb., melyekben a lélek nem tudja a gondviselés igazságát megtalálni; a szoroson vett *vallási csalódások* (imádság, fogadalom eredménytelensége), a *kedélyéletnek az egészség romlásából is eredő változásai*.

Nem jelentéktelen tényezője a vallási kételynek az ifjúság *erkölcsi katasztrófája*. Új, erős ösztönök ébrednek, melyeknek kielégítését a vallás gátolja; ellenük küzdve az akarat sok vereséget szenved; az ifjú módosít erkölcsi elvein, melyek maguk után vonják a vallási elvek elváltozását. Már megvan a morálisom, most a dogmatikámat csinálom hozzá — mondta valaki. Denifle (Luther und Luthertum.) Luther lelki átalakulását is ezen alapon magyarázza.

A kételyek *tárgya* rendszerint összefügg előidéző okokkal. A szorosán vett értelmi kételyek a hit tartalmának részletkérdéseit kezdik ki, csak később áll be az általános kétely, mely az egész vallásos világgépet támadja meg. A szociális és etikai eredetű kételyek, a vallásos tekintélyt támadó kételyek inkább hajlank kezdetben is az egész világgép lerontására. Starbuck a keletkező kételyek tárgyát így osztályozza (amerikai, főként protestáns személyek): 1. vallásos, hagyományos szokás, felfogás (speciális); 2. a szentírás tekintélye, sugalmazottsága; 3. Krisztus istensége; 4. Isten léte; 5. Isten tulajdonságai (jóság stb.); 6. általános kétely; 7. halhatatlanság; 8. a keresztények életmódja; 9. gondviselés. A férfiaknál ez a sorrend megfelel a gyakoriság rendjének; a nők kételyei leginkább a szentírásra, Isten létére, tulajdonságaira vonatkoztak vagy általános kételyek voltak.

Ez a tény jól magyarázható a nő emocionális természetével, mely az értelem lassú útjait ugrásokkal járja át.

A kételyek korábban kezdődnek a nőknél (11. év); 15—16 éves korban érik el tetőpontjukat, aztán ritkulnak; 20 éven túl Starbuck szerint megszűnnek. A férfiak kételyei elkezdődnek 12 éves korukban, 14—16 éves korban és 18—20 éves korban érik el a legnagyobb fokot, majd gyengülnek.

Ezen adatok, bár a nemek pszichológiájának meg-

felelnek, nem általánosíthatók úgy, ahogy Starbuck megkísérli.

A kétely *lefolyása*, *eredménye* nagyon különböző lehet. Egyesek könnyen, *érzelmi hangulat nélkül* teszik túl magukat kételyeiken, másoknál (főként nőknél) a kétely erős érzelmi megrázkódást okoz; ezt az állapotot a kedély depressziója jellemzi, vigasztalanság, félelem, kétségbeesés, öngyilkosság gondolata.

Az eredmény is különböző. A kétely nem szokott mint szkepszis állandósulni, hanem vagy tisztul és akkor a vallási világgép szilárdulását idézi elő, vagy pedig negatív irányban fejlődik és a vallásos hitet lerontja.

A vallás helyét ott, ahol elveszett, egy új világgép váltja fel, mely azonban rendszerint ugyancsak vallási színezetű. Az egyén nem tud teljesen szakítani a vallással; új lakásába beakasztja a réginek képeit, díszeit. Ostwald vallást akar alkotni a monizusból, Marx és a szocializmus a vallásos megváltás, mennyország helyett a szociális jólét megváltását, mennyországát óhajtja, a legdurvább materializmus is vallási mezbe öltözködik. A természetkultusz vallási cselekményeket őriz meg, a művészet ugyancsak vallásos kultuszt alkot magának. Nietzsche egoizmusa ledönti az Istent és az embert teszi meg istenné.

A vallásos hit a kételyek kereszttüzeiben is tisztul; tartalma az egyéni élet szempontjából jelentős, fontos lesz; nem marad meg pusztán elméleti tudásnak, hitnek, hanem az egyén tudatvilágát és tevékenységét több-kevesebb erővel *domináns eszme*.

b) A serdültség, az ifjúság vallásosságának a gyermekétől különböző, fejlődési fokait *erősebb, hevesebb érzelmi* élet jellemzi. Ez az érzelmi élet főként az ifjúkor erkölcsi átalakulásait kíséri.

Az ifjúság életeszményeket keres; vallása is eszménye-

ket állít eléje. Az eszmények különbözők ; az egyén a nagy, hősiesség vonásokat más és más formában látja megvalósulva. A nagy *élethivatások* az ifjúkorban érnek ; a vallás, főként a katolikus egyház az ifjúság elé oly élethivatásokat tud állítani, melyekben eszményi hajlandósága kielégülést talál.

A Sturm und Drang-kor nem ismer megalkuvást, az eszményeket nem tudja kibékíteni a rideg valósággal ; ezért van heves aktivitása, ezért forradalmi tempója, ezért mély érzelmi megrázkódtatásai.

Az erkölcsi törvények, ezek szankciója a vallásban, az egyént nehéz feladatok elé állítják ; előtte lebeg az erkölcsi törvények által követelt eszményi «én»-je, mint cél, míg öntudata mutatja a gyenge, elbukó, tökéletlen énjét.

A vallásos hit reflexiójában, a lelkiismeretvizsgálatban jelen énjét még nagyobb távolságban látja az eszménytől. Ezen állapotnak érzelmi reflexe a tökéletlenségnek kínzó érzése és a büntudat mardosása.

Hogy mily erős a tökéletlenségnek ez az érzése egyeseknél, olyankor is, midőn nem szorosán vett büntudat az alapja, az főként a mélyebb vallásosságuk önvallomásaiban látszik. (Jörgensen : Geschichte eines verborgenen Lebens. Reinhard Paula.) Jól jellemzi Tauler lelkivilágukat : «Ezek a lelki mártírok saját szemükben a világ koldusai, míg Isten előtt ők a leggazdagabbak ; úgy hiszik, ég és föld választja el őket Istentől, pedig nagyon közel vannak hozzá ; hiszik, hogy Isten eltaszította őket, pedig ők a választottak ; magukat hűtlennek tartják és nincs az Istennek náluk hivebb szolgálója, ki az ő dicsőségéért úgy síkraszállna, mint ők. Saját szemükben gonoszok és Isten előtt egészen tiszták. Ebben a sötétségben nő ezen lelki mártíroknak ereje».

Ezt az állapotot előidézi és kíséri a *lelki szárazság*. A lelki élet írói nevezik így a vallásos élet egy jelenségét,

melynek tulajdonsága, hogy a vallási élményeket, tevékenységeket néha semmi kellemes, fölemelő, megnyugtató érzelmi állapot nem kíséri, hanem ellenkezőleg önvád, az Isten elvesztésének, a kárhozatnak félelme. Ez az állapot gyakran fölléphet ; a vallás egészen közömbösnek, jelentéktelennek, értéktelennek tűnik föl benne, bár a *hit* nem veszett még el az egyénből. Néha huzamos ideig, évekig tart ez egyeseknél. (Szalézi szent Ferenc ifjúsága, szent Teréz, Reinhard Paula.)

A tökéletlenségnek érzése fokozott vallási tevékenységet, aszkézist hozhat létre. A katolikus egyház kegyelmi életét, főként a gyónást, szentáldozást, imádságot ilyenkor szükségletnek, megváltó eszköznek látja a hívő. Az *erkölcsi megváltás* eszméje kezd kibontakozni.

A kedély nyomottságát és a megváltás vágyát fokozza a *bűntudat*, mely a serdültség korában heves félelemmel, benső gyötrődéssel, önváddal, önmegvetéssel jár. A bűntudat nem magyarázható pusztán fiziológiai okokból, a serdültség nemi vágyainak kielégülése után föllépő kedélymozgalmakból, vagy a szervezet átalakulásával járó testi-lelki kísérőmozzanatokból (étvágytalanság, álmatlanság). A bűntudat ugyanis az etikai élet egész vonalára kiterjed, nemcsak a nemi visszaélésekre ; a vele járó érzelmek erőssége pedig maga is előidézhetheti a jelzett biológiai tüneteket. Épígy nem magyarázható egyszerűen biológiai alapon az a megnyugtató hatás, a kedélynek a bűntudattal járó fájdalomtól való megszabadulása, melyet a bűn *megvallása* (gyónás) előidéz. A bűnbevallás tényét sem lehet kizárólag természetes lelki szükségletből levezetni, hiszen bizonyos irányban a természet a szeméremérzettel, szégyenérzettel ép a titkolódzásra ösztönzi az embert.

Az a pszichológus, aki természetfölötti beavatkozásokat nem zár ki *a priori* a lelki életből, a bűntudat intenzitásában, a gyónás gyakran megfigyelhető megnyugtató,

főlemelő hatásaiban könnyen át helyet természetfölötti hatóerőknek. (Kegyelem.)

c) A büntudat feszültsége, mely egyrészt a kellemetlen érzésektől való szabadulásra (bánat, megvallás), másrészt etikai okának kiküszöbölésére (küzdelem a szenvedélyek, bűn ellen) hajtja az egyént, a gyengébb akaratuaknál eredménytelen maradhat és visszahatásképen a vallástól, az erkölcsi eszményektől való *elhidegülést* hoz létre. Az etikai harcba az ifjúság belefárad, ösztönei erősebbek eszményeinél; vallási felfogása is *blazirtta* válik. A vallásos élet tevékenységét (gyónás, imádság stb.) elhagyja.

A Kupky közölte naplójából ezt az állapotot jellemzi egy 20 és fél éves ifjúnak levele saját kedves énjéhez: «Veled ugyan sok a dolgom. Dekadens vagy. Nagyok a vágyaid, kicsi az erőd, nem tehetsz róla. Egy szemem vagy az események sorának, mely föltartóztatás nélkül halad előre. Hogy előre halad-e? Ki tudja. Bizony szépen eljutottál a szkepticizmushoz; szépen lesüllyedtél. Minek is ugrálsz mindig a magasba? Nem volna jobb, ha elmennél a semmibe? Eszményi életet akartam. Kétséges, hogy a sok vereség és látszatgyőzelem után lesz-e még föltámadás. Mit is irkálók? Tán gyenge vagyok valami döntésre és gyáva — hogy megtegyem a végső lépést — a semmiség felé? Legborzasztóbb a világon az *akarás erő nélkül*. Mindenem túltettem már magam; először az Istenem».

Ugyanez 23 éves korában így ír: «Az Isten nem ejt el engem, miért félek?»

A vallási élet ezen hullámzását jellemzik találóan szent Ágoston szavai: Cor meum irrequietum est, donec requiescat Domine in Te.

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 fejleszt 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 dominálóvá válnak; az erkölcsi életet irányítják és a kedély nyomasztó mozzanatait megszüntetik.

5. *Megtérés.*

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 vallásébredtő módszerei mesterségesen hozzák létre a megtéréseket. Starbuck megtérésfogalma két típust különböztet meg. Az egyiknél domináló az Istennek való önátadás és a bűnbocsánat mozzanata, melyet az Istennel való együttlét érzése (Harmoniegefűhl) kísér, (aktív típus); a másik passzív; benne az *új élet* magától tör elő, mint a büntudat természetes visszahatása.

A megtérés időpontja Starbuck szerint vagy összeesik, vagy közel éri a serdültség időpontját úgy, hogy a két folyamat egymás kiegészítésére törekszik. (I. 43.)

A megtérésnek Starbucktól adott fogalmát nem fogadjuk el. A megtérés különböző mozzanatokat jelölhet; jelölheti a tökéletesebbnek tartott valláshoz való csatlakozást (értelmi típus, hitváltoztatás), melyben az erkölcsi átváltozás nem mindig jut előtérbe (Newmann, Ruville, Krogh-Tonning); jelentheti az erkölcsi átalakulást a hit változása nélkül is; ez az esemény gyakran ismétlődhetik a lelki életben (bűnbánat). Típusai: Magdolna, Ágoston, Jörgensen, Huysmans, Verkade, a legtöbb bűnbánó. Végül jelentheti a megtérés az egyén

hajlamainak jobban megfelelő vallásos, aszkétikus életforma választását is (világi, remete vagy szerzetes élet).

Ezek a típusok gyakran összetalálkoznak egy megtérésben is. (Pl. Ágostonéban vagy Verkadeéban.) Lelki analizisük sem mutatja mindig a hirtelen átalakulást; akárhányszor nagyon hosszú, fokozatos folyamat, mely a vallási élmények hosszú sorát foglalja magában.

Starbuck általánosítása a megtérés időpontjára vonatkozólag pedig egyenest nevetséges a történelmi adatok gazdagsága mellett, melyek szerint a megtérés az emberi élet jóformán minden korában fölléphet.

A megtérés különböző típusai lélektanilag megegyeznek abban, hogy átmenetet alkotnak a kisebb fokú vagy negatív értékű vallási élményekből magasabb vallási értékek átéléséhez. A megtérés tehát a vallási fejlődés negatív irányának befejezése és pozitív irányának kiindulópontja. Ezen megegyezésen kívül a megtérés lelkifolyamata alig mutat más közös vonást és így a pszichológus ezen élmény leírásában az egyes típusok elemzésére van utalva.

Az *értelmi* típus a vallásos hit, igazság elérésére törekszik. Ez a folyamat néha teljesen ment hirtelen érzelmi kitörésektől, benső harcoktól; a gondolkozás fokról-fokra viszi az illetőt előbbre; a hithez való eljutását az értelem természetes eredményének látja. A megtérés nem jelent különösebb fordulópontot életében. Így látja *Newmann* saját megtérését. *Ruville* is ezt állítja magáról: «Sajátos belső harcain egyáltalán nem voltak, melyeket ily változásoknál rendszerint várnak. Állandóan, nyugodtan haladtam előre, néha lassabban, néha gyorsabban». (Zurück zur hl. Kirche. 1910. 33. l.)

Ez a típus úgy látszik ritkább; a hitváltoztatás legtöbbször *erkölcsi átalakulással*, jellemváltozással is jár; ennek a típusnak gazdag élménysorát tárják fel szent Ágoston vallomásai. A lélektan gyenge ezen lelki folya-

mat egész skálájának elemzéséhez ; a vallásos élmények rendkívüli sokoldalúsága és erőssége ezekben található fel. (Erkölcsei típus.)

Lelki alkotását tekintve a második tipushoz hasonlít a megtérésnek az a formája, mely a vallási eszményeknek megfelelőbb életmód választásával fejeződik be.

Ennek a típusnak képviselői Assisi szent Ferenc, szent Terézia, Alacoque Margit. Ebben a megtérés nem jelent hitbeli vagy erkölcsi változást, hanem inkább kialakulást, fejlődést. Bár a bűntudat ezeket is bántja, de tárgya inkább gyarlóság, mint bűn. Ez a megtérés az alapja a heroikus élethivatásoknak, a misztika magaságába törő istenszeretetnek, a hősi aszkézisnek és a *caritas* rendkívüli műveinek. (Aszketikus típus.)

A megtérések lehetnek lassan érő folyamatok és hirtelen átalakulások. Előidéző okaik közt gyakran szerepelnek gyors *értelmi mozzanatok* : hirtelen megbizonyosodás, a hit igazságának pillanatnyi fölvilágítása, melyben a kétely teljesen eloszlik ; *érzelmi átalakulás* : az eddigi élet jelentéktelenségének, rútságának, értéktelenségének spontán és erős átérzése ; a bűn bocsánatának nyugalma, öröme, a gondviselésnek, az Isten jelenlétének, szeretetének érzése. Az egyén úgy érzi, hogy egész más lett (lelki ujjászületés) ; eszményei, céljai tisztán állnak előtte és tudatát egészen hatalmukban tartják.

Néha vízióval (Ratisbonne Alfonz zsidó volt ; élete egyetlen víziója alapján megtért), hallásokkal (audíció ; Assisi szent Ferenc hallja a templomépítésre hajtó felszólítást, szent Ágoston : Tolle, lege ; Kalasanzi szent József : «Tibi derelictus est pauper»), egyes szentírási helyek *hirtelen megértésével* (nagyon gyakori eset : Ágoston, Assisi szent Ferenc) szentbeszédhallgatással, betegséggel, álomképpel, indul meg a megtérés.

Ezek úgy hatnak, mint természetfölötti kinyilatkoztatások ; vagy hitigazságnak, vagy erkölcsi értéknek

hirtelen megvillanásai. Az egyén megérti bennük saját *énjéhez* való viszonyukat; a szavak *ép neki* szólnak, az Isten szól hozzá. Néha további keresgélés (assiszi szent Ferenc), máskor ellenállás (fájdalmas szűzről elnevezett szent Gábor) fogadja e kinyilatkoztatásszerű hatásokat.

A megtérés, főként a spontán, hirtelen jelentkező, passzív megtérés magyarázatát a modern valláspszichológia különböző utakon kísérli meg.

A magyarázatok vagy biológiai okokat, vagy *tudatalatti* okokat, vagy megelőző tudati alapokat keresnek. A biológiai okok közt főképp *sexuális* elváltozások szerepelnek. Egyelőre hangsúlyozzuk, hogy a megtérést a legtöbben, akik ezen élményt *tapasztalták* önmagukban, a kegyelemre vezetik vissza.

VII. A vallás meghatározása és lelki gyökerei.

1. A vallás meghatározása.

A vallásos élmények elemzéséből vonjuk le azon jegyeket, melyek az empirikus vallási adottságokban, azok sokféleségében állandóak maradnak. Akik a vallást apriorisztikusan kezelik, azok rendszerint a vallás egyes, másodrendű vagy részjegyeit állítják a vallásos élmény lényegének helyére.

Úgy a normális, mint a hypernormális vallásos élmények a következő lényegmeghatározásra jogosítanak: *A vallás az istenség fölismerése és elismerése az ember részéről.*

A meghatározás kifejtése. A vallásos élményben az isteninek, istenségnek fölismerése van meg. A valláshoz nem elégséges a pusztá szellemhit; csak ha a szellemhithez emberfölötti erő, hatalom járul, melytől az ember függőnek érzi magát, mellyel szemben állást foglal, akkor lesz a szellemhitből vallás. Viszont a szellemhit nem is *lényeges* jegye a vallásnak. Igen sok vallásban az isten teljesen antropomorf, a szellemisség vonásai nélkül. Tán csak a láthatatlanság, érzékfölöttiség utal a szellemisségre.

A vallás ismerés ugyan, de nem pusztán az. Minden vallásban vannak gondolattartalmak, melyeknek igazságértékéről a hívő meg van győződve; ezek a gondolattartalmak az istenség, szellemek stb. mibenlétére, életére, működésére, az empirikus világhoz való viszonyára vonatkoznak. Az istenség *fölismerése* tehát lényeges eleme a vallásnak.

A konkrét vallási élmények sora azonban több, mint istenismeret; bennük az «én» valamilyen viszonyba lép az Istennel, mely által tőle való függése nyilvánul első-sorban. A vallási élmények az «én» állásfoglalásai az Istennel szemben: hisz benne és kinyilatkoztatásában, beszél vele, áldozatot mutat be neki, parancsát teljesíti, fél büntetésétől. Az Isten *elismerése* tehát az állásfoglalások egész sorával történik, melyek érzelmi és akarati mozzanatokot foglalnak magukban.

A vallásos élményekben *az összes tudatfunkciók föl-találhatók.*

Az ismeretfunkciók közül azonban az érzetek és képzetek nyilván másodrangúak a vallásos élményben, hiszen tárgya: *érezékfölötti*. Még a fetisizmus formáiban is, az *istenség* nem azonos az empirikus, érzéki tárggyal, hanem *benne rejlő, láthatatlan* erő, hatalom. A primitív ember ugyan *elképzelem* az Istent és így másodlagosan érzéki képek szolgálnak az istenség ismeretéhez; az istenség erősen emberszabású (vagy egyéb érzéki képzet alakjában tudatosított) sok vallásban, de ezen antropomorf isten is érezékfölötti, ennél fogva a specifikusan isteni vonások nem esnek az elképzelés, hanem az elgondolás körébe.

Girgensohn elemzése a vallásos élményekről világosan kimutatja a tiszta gondolat, tiszta fogalom centrális, irányító jellegét a vallásos ismeretben.

Mi tehát a képzetek, érzetek szerepe a vallásos ismeretben?

a) *Kiindulópontul* szolgálnak a vallásos ismerés, *fogalomalkotás* számára. Az empirikus világ tüneményeiből (rendszerint a kauzalitás, okság útján) az ember *következtet* az istenségre. A népek istenfogalmában az erő, hatalom, a világ teremtése stb. a kauzális gondolkodás terméke. A magasabb istenfogalmak aztán az érzéki képeket mindinkább *kiküszöbölik* az istenség fogalmá-

ból, az istenség így lesz *szellemi, önmagától való, végtelen* lény. (Tagadás útja.) Végül az istenfogalom pozitív tartalmát a kauzalitás mellett az analógia, a *hasonlósági* következtetés adja: az Isten gondolkozó, cselekvő lény, mert effektív megnyilatkozásai ilyennek tüntetik föl; jó és igazságos, mert főként az erkölcsi törvény tartalma ezt követeli; a mindenség *atyja*, mert a családi életben az atya szerepe, tekintélye rokonságot mutat az istenség teremtő, igazságos, jóságos lényével.

b) A képzetek a vallásos ismeretnek eléggé állandó *kísérői*, mint szóképzetek és mint tárgyképzetek. Az ember fogalmi gondolkozása nem tud a képzetektől teljesen elszakadni; legalább is a tudat háttérében az elvont gondolatot is képzetek tarkítják és szinezik.

c) az érzeteknek és képzeteknek vallási gondolatot, fogalmat *helyettesítő*, ezen gondolatokra utaló, azaz szimbolikus, jelképes föladatuk van a vallásos élményben. Ez a szimbolikus helyettesítés, utalás sajátos jelensége a magasabb szellemi életnek, mely az emberi élet egész vonalán föllelhető. Néha az érzéki kép és a gondolat között semmi hasonlóság, magában álló összefüggés nincs és mégis az érzéki tárgy, kép jelképe lehet a gondolatnak.

Nem célunk a szimbolum lélektani elemzésének részleteibe hatolni; csak utalunk arra, hogy a vallás *gondolattartalma* tele van szimbolikus képzetekkel, nemcsak a magasabb vallásokban (az ausztráliai *totem* is szimbolum) és hogy a vallási tartalmak közlése, a vallásos nevelés, tanítás gyakran él szimbolumokkal, végül, hogy a vallásos cselekmények (imádkozó kéz-, testtartás, áldozat, szertartások) mégha eredetileg természetes kifejező eszközök voltak is, hamar átalakulnak intézményes kifejező eszközökké, szimbolumokká. Az áldozat a fejlettebb vallási fölfogásban szükségképen szimbolikus cselekmény.

A vallások *gondolattartalmának* részletezése is kívül esik lélektani föladatunkon. Hogy mily gazdag és változatos lehet ez a tartalom, mennyire igénybeveszi az emberi intellektus erőfeszítését, azt mindenki láthatja, ha egy katolikus dogmatikát (pl. Schütz) a kezébe vett.

A vallásos lélek empirikus elemzése igazolja azt is, hogy a vallásos élmény érzésvilága a leghatalmasabb kvalitatív és intenzitás-skálát tünteti föl. Bizonyítás helyett utalunk az imádság, lelkiismeret élményeire, a szentek és a misztikusok lélektanára. Aki meg akar győződni a vallás érzéstartalmáról, hatoljon bele pl. a zsoltárokba.

A vallásos érzések strukturája a vallási tárgyra való vonatkozás által differenciálódik. Ezek az érzések nem függetlenek a vallásos egyén tudattárgyaitól és funkcióitól; *kisérő és nem vezető mozzanatok* a vallásos élményben. A konkrét vallás sehol sem *puszta érzés*; az érzés maga nem alkotja a vallásos élmény jellegét és tartalmát, hisz lényege szerint *intencionális*, tárgyra vonatkozó élmény, tehát valamilyen ismeretet föltételez.

Végül, igazolja a vallásos élmény analízise azt is, hogy *a törekvés-, vágy-, akarat elhatározás, cselekvés* tudattényei nélkül a vallási élmény meghatározhatatlan. A vallás az «én» állásfoglalása az Istennel szemben; a vallás vágy, törekvés, akarat az Isten után; az Isten gondolatainak, akaratának megvalósítása, az Istennel való egyesülés.

A vallásos élmény nem talál speciálisan vallási tudatfunkciót, mely az ismeret, érzés, akaras mellett mint vallási működés foglalna helyet, hanem *a meglevő, más irányokban is működő tudatfunkciók* ráirányulnak a vallási tartalmakra, tárgyakra és így keletkezik a lélekben a vallási tárgyra való irányzódás által a vallásos élmény.

Más szóval: a vallás nem tételez föl a rendestől különböző emberi *tudatképességeket*; az értelem, érzés, akarás elégségesek *bármikinek*, hogy *vallásos* élményei lehessenek. Az emberi természet egyúttal *vallásos* természet is. A *homo sapiens* egyik ismertető jele az is, hogy *religiosus*; értelmes természete megadja a vallás lehetőségét is neki.

Viszont: mivel a vallás a magasabb, *szellemi* élet terméke, komoly lélektani kutatók mindig mosolyogni fognak azok naivságán, akik evolucionisztikus nekilendülésükkel az *állatban* is keresik a vallást.

2. A vallás lényegmeghatározására, lélektani gyökérének megállapítására vonatkozó kísérletek.

Hogy *mi a vallás* és mi adja lélektani alapját (két összefüggő 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 igazságtörédeket *egyetemesítik*.

Mivel a vallás lényegmeghatározása pszichikai gyökérének fölfogásától függ, azért osztályozásunk ebből indul ki.

A különféle kísérleteket a következő rendszerbe soroljuk:

1. Egyénenkívüli — egyéni tudatból eredő megoldások :
2. abnormis — normális tudat
3. tudatalatti — tudatos
4. értelmi 5. érzelmi 6. akarati tényezők.

1. Vannak, akik a vallást papok csalásából vagy az államhatalom kényszeréből eredeztetik. (Hobbes, Rousseau, a mai népszerűsített szocializmus.) Ez azonban logikai hysteron proteron, gyermek az atya előtt ; mert nem magyarázza meg, hogy jutottak az államhatalom birtokosai vagy a papok a valláshoz. Elméleti szempontból teljesen értéktelen, cáfolásra sem szoruló, a vallás gyűlöletéből eredő fölfogás.

2. A vallást a lelki abnormitásból eredeztető elméletek összefüggnek rendszerint a tudatalatti-alapot vallókkal. Formáik : D. Fr. Strauss *elmegyengeségből*, maga W. James is némileg pszichopatikus tudatalatti diszpozíciókból eredezteti a vallást. E. v. Hartmann a képzelet *illuziójában* keresi a vallás eredetét, Feuerbach a vallásban pathológikus *vágyak megtestesülését* látja, Th. Ziegler is az *önzés illuzióját* helyezi a vallásfejlődés elejére.

Ennek a sok formában jelentkező elméletnek megítélésére szolgáljanak a következők :

A vallás egyike a *legegyetemesebb* emberi jelenségeknek. Tán az emberiség egyeteme gyengeelméjű, pszichopathikus, illuziókkal megelégedő ? Ép a *legkiválóbb* theoretikus és praktikus intellektusu egyének vallásosak. (Zarathustra, Mózes, Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Ágoston, szent Tamás, Nöwton, Ampére, Secchi stb.) Az emberiség fejlődésének egyik fokán sem szűnik meg a vallás ; a modern tudomány sok illuziót lerontott, még Haeckel természettudományos illuzióit is. Miért marad meg tehát a vallás ?

3. «Tudatalatti» elméletek.

A mai valláspszichológusok nagyrésze juttat némi szerepet a tudatalannak, tudatalattinak a vallási élmények megfejtésében. Egyesek csak a rendkívüli élményekre alkalmazzák, főként a misztikusokra (Ribot, Flournoy, James, Janet, Starbuck, Vorbrodt, Dessoir), mások a tudatalattiban látják a vallás gyökerét. (Modernizmus.)

A tudatalatti főleg a modernizmus miatt nagyon népszerűtlen a katolikus tudományban. Meg kell állapítanunk azt is, hogy a tudatalatti nem *egyjelentésű* szó a lélektanban.

Vannak, akik számára a *tudatalatti* ismétlésekből eredő szervi diszpozíció, főleg mozgási diszpozíció (Ribot), mások a tudatalattiban a tudatosság minimumával járó tudattartalmakat látják (Leibniz, Herbart, Hartmann; Hamilton, Störing), mások (Janet, Morton Prince) tudatos élményeknek tekintik a *tudatalatti* jelenségeit, melyekről a normális énnak az egyidejű tudathasadás miatt nincs tudomása, csak a tudatalatti énnak. A két «én» egymásról nem vesz tudomást. Végül vannak, akik a tudatalattiban az összeszűkített figyelem gyors, szukcesszív váltakozó ráirányozódását látják különböző tartalmakra. (Schrenck-Notzing, Weingärtner, Fröbes.)

Már ebből (a nem teljes) fölsorolásból is lehet látni, mily bizonytalan alap a tudatalatti a vallásos élmények *egyetemes* magyarázatára.

Az arisztotelesi-skolasztikus lélektanban a *tudatalattinak* a következő jelentései lehetnek : a) jelentheti magát a *lélekszubsztanciát*. Descartes azonosítja a lelket a tudattal; az arisztotelesi lélektan a tudatban a lélek funkcióját látja, a lélek maga lehet bizonyos körülmények közt tudattalan (csecsemő, ájult); b) jelentheti továbbá a lélek *képességeit* (potentia) és *diszpozícióit*. (Asszociáció,

motorikus és virtualis diszpozíciók.) A szemléletek, képzetek, ismételt cselekvések diszpozíciókat hagynak hátra, melyek a reprodukció, mozgás lehetőségét vagy könnyűségét biztosítják; c) jelentheti a gyengén tudatos *élményeket*. Véleményünk szerint tudatalatti *élmény*, mely egészen tudattalan volna, még a Janet, Flournoy és mások által vizsgált esetek megmagyarázására sem szükséges. Ezekre elégségesnek tartjuk az összeszűkített figyelem gyors váltakozását.

Már most mit magyarázhat a tudatalatti a vallásra vonatkozólag? Ha az arisztotelesi lélektan léleksubstanciáját értenék rajta, in ultima analysi — *mindent*; ha ugyanezen lélektan intellectus és voluntas (értelem, akarat) potenciáját értenék rajta — ismét és közelebbről — *mindent*. De a léleksubstancia meglehetősen idegen fogalom a maga képességeivel a tudatalatti mai hívei előtt.

A *normális vallásos élmények* általában a tudat felszínén játszódnak le; sőt megfigyeléseink szerint az egész tudatot összpontosító, a cselekvéseket determináló és érzelmi tónusukat kisugárzó hatásuk van. Ezeknél tehát a tudatalattihoz való menekülés annyit jelentene, mint világos, megfigyelhető dolgokat átcúsztatni a rejtelmes, a megfigyelhetetlen birodalmába.

A hipernormális, abnormis vallási tünetek megmagyarázásában a tudatalattinak lehet jelentősége, szerepe; de akkor is óvakodni kell lélektanilag és bölcseletileg megokolhatatlan fogalmazásától.

4. Az ismeret funkciója a vallás kialakulásában.

Az ismeret fogalmának a legtágabb jelentést adjuk itt és mindenféle (akár érzet-, akár képzet-, akár fogalom- és ítéletből eredő) *tudomásulvételt* értünk rajta. A magasabb értelmi működések *döntő fontosságát* a vallás keletkezésében már kifejtettük.

a) Max Müller († 1900.) a vallást a *végtelen nyomására* vezeti vissza ; az ember megérzi a végtelent a természet nagyszerű jelenségeiben, a csillagos ég és a tenger végtelenségében.

Ezt az elméletet *esztétikai átalakításokkal* mások is vallják. Elégséges magyarázatnak nem fogadható el ; a vallás az érzet-érzés kategóriáiba bele nem szorítható ; ez csak kiindulópont a vallási ismeretek, fogalmak megalkotására.

b) Lange (a materializmus történetírója), A. Drews a vallásban a *költői képzelet* termékét látják ; Wundt a saját gyártású teremtő képzelet alkotásait látja a vallásfejlődést szerinte lényegesen befolyásoló mithoszokban. A vallás *értelmi* tartalmát azonban a képzelet nem magyarázhatja meg. Lehet jelentősége az antropomorfizálásban, de ez nem a vallás lényege.

c) Hegel idealizmusa (némileg hasonlóan O. Pfeiderer, Eucken, Edw. Hartmann) a vallás eredetét abban látja, hogy a véges szellem fölismeri a végtelen szellemmel való lényegegységét.

Ez a pantheisztikus nézet annyira *a priori* követel elfogadást, hogy empirikus, tapasztalati megoldásként nem szolgálhat. A konkrét vallások *akarati mozzanatainak* megfejtését meg sem kíséri.

d) Az ontologizmus (Malebranche), az intuicionizmus (Plotinos stb.) a fenomenológia (M. Scheler, Gründler) a vallás eredetét az Isten intuitív szemléletében keresi. Az intuitio azonban a vallásos tapasztalatban elég ritka és homályos jelenség ahhoz, hogy a vallás egyetemeségét megmagyarázza. (L. Misztika.)

5. Érzelmi tényezők a vallás eredetének magyarázatában.

A modern lélektan egyik legbizonytalanabb tartalmú fogalma az érzelem. Alig található két teljesen megegyező meghatározás rája.

Ily fogalmakkal való magyarázat már is bizonyos óvatosságot ajánl. A valláslélektan empiriája sok érzelmi mozzanatot állapít ugyan meg a vallásos élményben; de az érzelemnek elsődrendű szerepet a vallásos élmény nagy átlagában nem tulajdoníthat. Az egyoldalú *érzelemvallás* bölcséleti és gyakorlati konstrukció, de nem a konkrét, történelmi vallások meghatározója.

Az érzelem fogalmának zavartsága miatt az érzelmi elméletek több alakban jelennek meg.

a) A *félelemre, aggodalomra* építik a vallást Lucretius Carus, Hume.

Ez a *népszerű* magyarázat meg sem közelíti a vallás teljes tartalmának értékelését. Az istenszeretet, bizalom époly elsődrendű érzelem a vallásban, mint a félelem. Egyébként is a félelem *föltételezi* a félelmet keltő tárgy, személy apprehenzióját. Az isteni erő, hatalom ismerete tehát a félelmet megelőző jelenség.

b) Schleiermacher a vallást a végtelentől való teljes (schlechthinig) *függés érzelmében* látja. A tőle függő protestáns teológiai irány és a modernizmus ezt az elméletet összekapcsolta a tudatalattival. Ezen irányok a vallás gyökerét a kedélybe helyezve, a vallásos ismeret-tartalmat másodrangú tényezőként fogják fel, melynek igazságértékét az egyén szubjektív *átélése* biztosítja.

Igazságtalanok volnánk Schleiermacherrel szemben, ha nem vennők észre, hogy ő a vallási élményben a szemléletet (Anschauung) is meglátja; azonban a gondolati elemet nem értékeli kellőképen. Jellemző, hogy Girgensohn, aki Schleiermacher nézeteivel való megegyezését hangoztatja, ép a lényeges pontban kénytelen mesterére rácafolni kísérletei alapján. Kifogásolja, hogy Schl. logikai, metafizikai fogalmazásai nem helytállóak az empirikus lélektan szempontjából. «Es ist nicht schwer nachzuweisen, daß Schl. die *mitschwingende gedankliche Komponente* sehr wohl gesehen und auch mitgemeint hat.

Er hat sie nur *fälschlicherweise* dem Gefühlsmoment subordiniert, statt sie in der richtigen Koordination stehen zu lassen.» (505.) Az érzelmi elméletek mind ebben a hibában szenvednek ; nem veszik észre, hogy az érzelmek lényegük szerint az *alany minőségileg differenciált állásfoglalásai a tárgyakkal szemben*, tehát intencionális élmények, melyek a tárgy valamilyen percepcióját vagy ismeretét föltételezik. Nem fogadjuk el tehát Girgensohn koordinációját sem ; az érzelem a normális vallási élményben rendszerint az ismeretnek szubordinált tényező.

c) *Freud* és iskolája a vallásos élményeket a nemi ösztön ingereire, érzeteire, érzéseire vezeti vissza. Pfister már tagadja, hogy a sexualitás egyedüli valláslétesítő tényező volna, de nagy jelentőségét hangsúlyozza.

A *freudizmusnak* az általános lélektanra vonatkozó tételeit nem részletezzük, csak utalunk arra, hogy Freud pszichoanalízisét még a különben materialista irányú Ranschburg Pál sem fogadja el egészében. (Emberi elme, 105. l.)

Freud szerint a vallás gyermeki sexuális élmények (atyával, anyával szemben) eredője, általában a vallásos élmény elfojtott, sexuális élmények *átalakult, szublimált* formája.

A Freud-féle tanok általánosításaival szemben a modern valláspszichológusok nagy része állást foglal. (James, Girgensohn, O. Hoffmann.) Mások a sexuális vágyat (libido) azonosítják az életakarattal és így Freud durvaságát tompítják. (Pfister.)

Freud tanának általánosításai ellen tiltakozik a valláslélektani tapasztalat. A vallásos *élmények jórésztében teljesen hiányzik a sexuális színezet* ; ahol föllép, ott is jól meg kell vizsgálni, nem pusztán az érzés analógiáját jelenti-e a kifejezés. (L. mystika.)

A freudizmus kénytelen az empirikus tények elől a tudatalattihoz fordulni ; ez pedig a tudatlanság mentsvára.

Freud tana a nemi élet *elfojtását* tételezi fel a vallási környezet részéről. A vallástörténelem azonban azt igazolja, hogy egyes népek vallásában igazán kevés a nemiséget korlátozó tényező ; hogy a primitív népek (például négerék) vallása a soknejűséggel, a korai nősüléssel a nemi *kiélést* elősegíti, más vallások (föníciai, babiloni) a *templomi, kötelező prostitúciót* is elrendelik a szerelem istennőjének kultuszára. Egyes vallásokban (babiloni, görög, római mithologia) a legbadarabb és perverzebb sexuális események «szublimálódás» nélkül föllelhetők. Már most : miért marad meg a vallás ott is, ahol igazán nem lehet panaszkodniok még a Freud-féle pansexualistáknak sem a nemiség elfojtása miatt, hisz a nemiség, a nemi kiélés vallásos aktussá válik ?

Végül a Freud-féle tanban a szublimálódás teljesen misztikus fogalom. *Nemi* érzés marad-e a szublimált érzés, vagy nem ? Ha *nem nemi* érzés, akkor mi jogosít fel arra, hogy nemi érzésből eredeztessen ; ha pedig nemi érzés, akkor akárhogy szublimálódik is, kivicsorít belőle a «Hündin Sinnlichkeit» és a valláspszichológusok csak észre fogják venni megfigyeléseikben jobban, mint eddig.

Hogy bizonyos pathologikus tüneteket az elfojtott érzékiség megmagyaráz, azt nem akarjuk tagadni.

Egyébként az életvágyat, az ismeretvágyat már Plato (Symposion) az *erosszal* szimbolizálta. A szimbólum azonban nem azonosság.

d) Az *érzelem fogalmának az ismeretével való azonosítása* alapja J. Fries, de Wette és R. Otto árnyalatilag különböző tanainak, melyek szerint az ember a szépből, fönségesből — *kiérzi* az Istent. (Herausfühlen.) R. Otto egyébként szellemes és tartalmas művében (Das Heilige) az istenfogalomban racionális és irracionális mozzanatokat különböztet meg. Az irracionális mozzanatok szerinte elsőbbek. Az Isten titok, *misztérium*. Megközelít-

hetetlen, félelmes, főséges — *tremenda* maiestas. Együttal felfoghatatlan érték : *augustum*, mely az embert ért-hetetlen módon magához vonja : *fascinosum*. Ezeket az irracionális mozzanatokot fejezi ki a sanctus, sacer, hagios, quādōš.

Az ember ezen mozzanatokat *nem fölismeri*, hanem *kierzi* és ezen érzésreflexben jut el értelmi felfogásukhoz.

Ennek az elméletnek kettős gyöngéje szembetűnő. Elő-ször nem értékeli az istenfogalomban fölmerülő racionális mozzanatokot eléggé (alkotó, teremtő, kormányzó stb.), másodsor pedig *érzésfogalma* lélektanilag helytelen. Az érzés föltételezi már az ismeretet ; tehát : a mysterium tremendum is csak úgy válthat ki érzésreflexeket, ha valamiképp titokzatossága, rettenetessége már tudatossá vált.

Az irracionális elem (a titok) akkor lép föl az isten-ismeretben, mikor az istenfogalom már bizonyos fejlett-ségi fokra ért. Az antropomorf istenekben alig van ir-racionalitás ; a világteremtő, kormányzó Isten azáltal *észfölötti* (*nem irracionális igazán*), mert *végtelen*, felfog-hatatlan. A titok tehát a *ráció követelménye* az Istenben és épen ezért nem akadályozza az észet abban, hogy any-nyit értsen meg belőle, amennyit fölfoghat.

e) A Ritschl-iskola *értékkérzelméről* (Wertgefühl) csak épen a teljesség kedvéért emlékezünk.

Akarati tényezők a vallásos élmény kialakulásában.

Hogy a vágynak, törekvésnek, akaratnak lényeges fontossága van a vallásos élményben, azt az élmények analízise minden ponton megállapította.

Felsorolásunk azon elméleteket tárgyalja, melyek vagy *kizárólag* a törekvésből eredeztetik a vallást, vagy ennek *koordinált* szerepét az ismeret mellett az ismeret szubor-dinációjává alakítják.

a) Már fölsoroltuk azokat, akik a vallásban az *eudaimo-*

nisztikus vágyak kivetítését, illuzióját látják. Az érzelmi elméletek nagy része ugyancsak eudaimonisztikus (boldogság-, öröm-, élvezetkereső) vágyakkal kapcsolja össze az érzelmet, de a vágyból eredő *gondolatot* nem tartja épen illuziónak. (Fr. Paulsen, Runze.) A vágy volna tehát a vallásos gondolat atyja. Azonban — egyéb nehézségek mellett — miért terem magának az élvezet, öröm vágya *haragvó*, bosszuló, ítélő isteneket ?

b) Nem lélektani alapon állítja ugyan Kant fel saját vallásfogalmát, nem is az *empirikus* vallásosságot akarja vele meghatározni, mégis mint a voluntarisztikus vallásfogalom főképviselelőjét, itt kell őt is említenünk. Kant (Krit. der prakt. Vernunftban) élesen elítéli az eudaimonisztikus vallásfogalmat. Elvetvén az Isten léte racionális bizonyításának lehetőségét, a vallást azonosítja az erkölcsiséggel. (Religion ist die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Religion innerh. der Grenz. der bloßen Vernunft.) Az erkölcsi törvény a tiszta ész ténye, mely a priori válik tudatossá és apodiktikus bizonyossággá. (Kr. der prakt. Vernunft.) A vallás egyedüli célja az ember erkölcsi javítása. A praktikus ész *posztulátumai* azon metafizikai valóságok, melyekről a theoretikus ész megbizonyosodni nem tud : a szabadság, halhatatlanság, Isten léte.

Anélkül, hogy utalnánk Kant ismeretelméleti, metafizikai kiinduló pontjainak megtámadhatóságára, labilitására, hangsúlyoznunk kell, hogy Kant vallásfogalma nem felel meg *egyetlen egy történeti vallásnak sem*. A filozófia pedig tán még sem arra való, hogy a tényeket elferdítse, hanem arra, hogy őket megmagyarázza.

Az összes vallásokban megvan az istenek segítségének, védelmének vágya, az üdvösségvágy (eudaimonizmus); az összes vallásokban Isten az erkölcsi törvény szerzője, őre, nem az egyén (erkölcsi heteronomia — nem autonómia — Kant); az összes vallások elismerik a boldogságot,

üdvösséget az emberi, etikai törekvés egyik céljának. Viszont a vallásnak az *etikai cselekvés* csak *egyik eleme*. Az istenfogalom realitását a vallások nem a praktikus ész követelményének tekintik, hanem az ok- és célkereső gondolkozás eredményének, vagyis a theoretikus ész ráismerésének.

Kant állásfoglalása az imádsággal, a vallásos kultusszal szemben, a vallási dogmákkal szemben — egyoldalú és ép ezért igazságtalan.

Kant a konkrét vallásosságot kora racionalizmusának szemüvegén keresztül ítélte meg; vallásfogalma, a vallásosság tényeiről való ítélete nem válik hatalmas zsenijének dicséretére.

Vallásfogalmának értékét egyébként a bölcelet van hivatva tárgyalni.

Felsorolásunk — bár nem teljes és a részleges különbségekre nem terjed ki — igazolja, hogy a vallás nemcsak az emberi életnek, hanem a bölceleti gondolkozásnak is centrális problémája.

VIII. A vallás történelmi kialakulása.

A vallások lélektani gyökereire vonatkozó elméletekből látható, hogy a vallásfejlődést, kialakulást az egyes bölceleti rendszerek nagyon különböző módon képzelik el. Sok ezekben az *apriorizmus*. Legtöbbje az evolúció alapján áll; az evolúciót is vagy Hegel módjára gondolják el az eszme önkifejlődése gyanánt, vagy a Darwin-féle állati leszármazást vallják.

A katedrák bölcelete a vallásfejlődést rendszerint úgy képzei, hogy a legalsó fokra helyezi a legalsóbb vallási formákat, melyek aztán politheizmuson keresztül a monotheizmus felé alakulnak és végül a vallást fölváltja az illető filozófus bölcelete. Így helyezik a monisták a monizmust a vallásfejlődés végére, Comte a pozitívizmust, James a pragmatizmust, Hartmann is végighajtja az absolutum-ot az illúziók három fokán, hogy a végén ép a Hartmann-féle bölceletben találja meg a kiutat: a megsemmisülést.

Úgy látszik azonban, hogy a vallás nem hajlandó a filozófusok kedve és elmélete szerint fejlődni.

Az őseemberrel foglalkozó tudományok nem filozófiai spekulációkkal, hanem a tények megfigyelésével kísérik meg a valláskialakulás útját megvonni. Sajnos, hogy ezekben a kutatásokban is hátráltatja a tiszta látást a darwini leszármazás gondolatának erőltetése. Mivel ezen hipotézis szerint az őseember egyes változati stádiumai a majomból való átalakulás fokainak felelnek meg, azért a valláskialakulás és a vallásfejlő-

dés alsó fokain a kutatók apriorisztikusan tagadják a magasabb vallási fogalmak lehetőségét.

Az ősembert vadállatnak nézik, erkölcs, vallás nélkül; a vallás csak későbbi fejlődés produktuma. Még pár évtizeddel ezelőtt teológikus elfogultságnak bélyegezték az ősi monotheizmus elméletét. A tények hatása alatt azonban ma szerényebbek lettek a valláskutatók; az ősi monotheizmus elmélete ma *tudományosan* megalapozott, más elméleteknél *valószínűbb* hipotézis.

Az ősember vallásának fölkutatása nagy nehézségekbe ütközik. A leletek, melyek őt a mai emberrel megismertetik, lelkének mélyéről kevés fölvilágosítást adnak. Az *etnológia* ezért a direkt kutatás helyett kerülő utakra tér. Abból a fölfogásból kiindulva, hogy az úgynevezett *primitív népek* ma is azon a fokon állnak, mint az ősember, következtet arra, hogy az ősember vallása sem lehetett más, mint a mai primitív törzseké. Hogy mely népek állnak a kultúra legalsó fokán, azt bizonyos kultúrális tevékenységek *hiányából* állapítják meg és az élet eszközeinek alacsonyabb fejlettségéből.

Az etnológia föladata megállapítani, hogy a primitív népek tényleg a kultúrfejlődés alsó fokán álltak-e meg, vagy esetleg magasabb fokról estek-e vissza. További föladat annak a megállapítása, hogy vallási, erkölcsi nézeteik eredetiek, idegen hatásoktól függetlenek-e.

A vallásfejlődés további útjait a kultúrvallások összehasonlító vizsgálata kutatja ki.

A valláskialakulás, fejlődés főbb elméletei a következők:

1. Comte, Lubbock a fejlődés első fokára a *vallástalanságot* teszik; ezen túl: fetiszizmus, politheizmus stb.

Ez az elmélet ma már divatjamult és értékevesztett. Vallástalan népeket eddig nem sikerült a *theoria* kedvéért fölfedezni, bár egyes régi és új fölületes utazók ábrándoztak ilyenekről.

2. A *természet* mithologizálásából eredeztették a vallást előszeretettel a filológusok, főként az indogermán nyelvek összefüggéseinek fölfedezése alapján. (W. Schwartz, A. Kuhn, M. Müller.) Ma azonban a természet-mithosz legfőljebb egyik tényezője a vallásfejlődésnek a tudomány szemében.

3. H. Spencer a vallás eredetét a holtak szellemétől való félelemben kereste. (Manes, *manizmus.*) Az etnológia azonban elméletének bizonyítását *kritikátlannak* tartja. (Schmidt.)

4. Jóideig a legalaposabb elméletnek tartották a Tylor-féle *animizmust*. Ez hatott a vallástörténetkutatókra, pszichológusokra, a szentírástudományok művelőire.

Tylor animizmusa a következő módon magyarázza a vallás kialakulását: Az ember az álom, halál jelenségeiből következtetett a testtől különböző *lélek* (anima) léteire; ez a lélek álomban, víziókban megjelenhet az ember előtt. (Árnylélek, lehellet.) Később az élő és élettelen tárgyakat is lélekkel bírónak látta az ember. A lélek megmarad a halál után; ez a hit Tylor szerint megvan a primitív népeknél, de nincs meg mindenütt a jutalmazás, büntetés hite. Ez későbbi fejlemény. A lelkesített *természettárgyakból* lettek a fétisek, a természet átlelkesítése lett az alapja a természetimádásnak. Ezek után alakult ki a politeizmus, melyből egy istennek a kiemelésével a monotheizmus fejlődött.

A Tylor-féle animizmust dolgozta át Wundt. Wundt szerint a lélek képzetéből keletkezett a démon-é. A *természetmithológiából* pedig az emberfölötti hatalmú istenek fejlődtek. A *hősmondák* megalkották az eszményi ember fogalmát. Ennek a természet istenségeivel való egyesítése viszi bele az istenbe a személyi jegyet — így jut el Wundt az isten *teljes fogalmáig*. A politeizmusból a *bölcsélet* csinált monoteizmust. Wundt szerint a pri-

mitív népek csak démonokat ismertek, magasabb fokon alakult ki csak az istenség, majd az isten fogalma.

Az animizmust Wundt szellemes átalakítása sem menthette meg. Az etnológia sorjában szolgáltatva azokat a tényeket, melyek az animizmus elméletébe nem illettek bele és amelyekről Wundt sem akart tudomást venni. Az apriorizmus — bármily szellemes volt is — megbosszulta magát. A tények nem igazodtak hozzá. A primitív népek egyistenhite, főképp a kiszívásúké (pygmäusok), a fejlett vallások történetében is fölcsiláló eredeti monotheizáló tendenciák az animizmust megdöntötték.

5. Az animizmust a *preanimizmus* elmélete kezdte előbb kiszorítani. (Frazer, Sidney Hartland, Hubert, Marett, Preuss, Vierkandt.) Ennek az elméletnek helyes magva abban áll, hogy a lélekfogalom még nem vallás. A lélekfogalmat megelőzte a rejtélyes, természettörvényeken kívül álló személytelen *varázserő* gondolata, melyhez az ember *varázslással* próbált hozzáférközni és ezt saját céljaira fölhasználni. Ezek az erők a természetes okság fölött állnak; jó-, vagy rosszindulatúak. (Mana, tabu.) Ezen erők személyes birtokosa az istenség. A vallásfejlődés tehát ez volna: varázserő, varázslás; szellemhit, istenhit.

A preanimizmus sem tudja megmagyarázni azt a tényt, miért áll az istenhit a vallásfejlődés kezdetén; miért hiányzik a kiszívású (pygmäus) népeknél a varázslás majdnem teljesen; miért marad a mágia, varázslás az egyes vallásokban az igazi vallási ténykedésekhez (imádság, áldozat stb.) viszonyítva mellérendelt vagy alárendelt szerepű.

A preanimizmus egyik formája Durkheim (francia) elmélete, aki az ausztráliai *totemizmusban* látja a vallás kezdetét. A totemizmus ismer *szent* tárgyakat (kő, fa), melyeken a totem képe van (a totem az az állat, mely-

ről a törzs (klan) van elnevezve) és amelyek titkos erőkkel rendelkeznek. Durkheim a totemhitben a *társadalmi hatalom* magikus kifejezését látja.

Ha a totemhit tényleg az volna, aminek Durkheim gondolja, akkor az ausztráliaiakat ép csak egy lépés választaná el Hegel és Fichte államistenítésétől. W. Schmidt a francia akadémiában cáfolta meg Durkheim elméletét.

6. *Az eredeti egyistenhit elmélete.* A Lang (előbb maga is az animizmus híve) hatalmas forrásanyaggal bizonyította azt az elméletet, melyet a keresztény vallások (elsősorban és következetesen a katolikus vallás) bölcselete és theológiája a vallás eredetének megfejtéséül kezdettől fogva hirdetett. Lang tekintélye jó segítség volt ezen elméletnek, senki sem vádolhatta hittudományos elfogultsággal. Lang kutatásait kiegészítették Waitz, Mungo Park, Le Roy missziós püspök; az etnológusok újabb kutatásait összefoglalta és rendszerezte a nagyérdemű P. W. Schmidt S. V. D. (steylei missziósatyja), akinek működése ezen elméletet annyira megerősítette, hogy *Oesterreich* is készségesen elismeri: Die Wahrheit liegt in der Richtung, wie sie P. W. Schmidt in seiner verdienstvollen Monographie sucht. (Einf. 106.) A Lang-féle elméletet fogadja el Strachan, Littmann, Söderblom és Heiler.

A Lang-féle elmélet az eredeti egyistenhitet az ember oksági gondolkozásából magyarázza; Schmidt azonban vallástörténeti érvekkel iparkodik az istenhit okául a kauzális gondolkozás mellett az őskinyilatkoztatást föltüntetni.

Az animizmus, mágia, természetmitológia ezen elmélet szerint *oldalvágányok* a vallásfejlődés útján, melyek a vallás *visszafejlődésének* előidézői.

Lang hivatkozik a tűzfoki törzsekre, a délausztráliaiakra (akiknél a törzsavatásban közlik az istenhitet),

andamanézekre, középafrikai törzsekre ; északamerikai indiánokra.

Lang ezek alapján állítja, hogy a kultúra legalsó 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 törzseknél háttérbe szorult ; helyét szellemek és kegyetlen istenek foglalják el. A vallásfejlődés tehát Lang szerint visszafejlődés. (Degeneráció.)

Ezt a tendenciáját a vallások kialakulásának igen sok kultúrvallás története igazolja.

A vallástörténet tehát ma a biblia álláspontjára jutott el.

A vallások elhalványító fátyolán keresztül átvillan az az Isten, aki kezdetben teremtette az eget és a földet ; a politheizmus bizarr istenein még mindig marad valami abból, ami rája utal : a rejtelmes erőből, az isteni élet titokzatosságából. Az emberiség legnagyobb eltévelyedései közben is visszaemlékszik rá : «az ismeretlen Istenre».

FÜGGELÉK.

IX. Rendellenes vallásos élmények.

Függelékül összefoglaljuk a vallási tudat rendellenességeit. Csak a *tudatjelenségek* összeállítását kíséreljük meg. Ezek összefüggéseit a pszichofizikai szervezettel, az ember fiziológiai szervezetével (organizmus) az orvostudomány megfelelő ágai vannak hivatva földeríteni.

Lelki betegségnek a tudatos életnek a normális működéstől való huzamos eltérését szokták nevezni; a normális képzelet, törekvés, érzés *huzamos* zavarát. Az érzéklés, emlékezet, képzelet muló zavarait rendszerint nem szokták még lelki betegségnek tekinteni. (Fröbes.)

Mint láttuk, a vallásos hit lényeges eleme a vallási ismerettartalmak *igazságértékéről* való meggyőződés. A vallások sokféleségével velejár tehát, hogy az egyik vallás hívója a másik vallásnak az ő meggyőződésével ellenkező tanait *tévedésnek*, a vallást téves vallásnak minősíti. Ahogy a tudományos és bölcseleti tévedések nem nevezhetők lelki betegségnek, épúgy a vallási tévedések sem. A vallási *közöny* a vallási meggyőződés hiányából fakad; rendszerint hitben gyenge, a bölcselet székepszisében gondolkodó korok jellemzője a vallási közöny.

Babonának szokták nevezni a vallásos színű téves meggyőződéseket; babonának nevezi a hitetlen a vallást általában, a hívó a meggyőződésével ellenkező vallást.

Hogy mi a babona, annak a meghatározása az egyes kutatók tudományos és vallási meggyőződésétől függ. Mi babonának nevezzük azokat a vallási téves hiten alapuló cselekedeteket, melyek kifejezetten vagy a cselekmény rejtett jelentése szerint isteni hatalmat, erőt tulajdonítanak oly tárgyakkal, cselekményeknek, melyek ily erővel az igaz vallás és a tudomány tanai szerint nem rendelkeznek. A *babona* épúgy kíséri a primitív vallásokat, mint a nagy kultúrvallásokat; sőt a vallásosságtól függetlenül is föllép valláspótlék gyanánt. Ép a pozitív vallásoktól elfordult társadalmakban, korokban szokott a babona legjobban fölléni. (Római dekadencia, renaissance, a mai idők spirítizmusa, kártyavetése, okkultizmusa, jóslása.) A babonától tehát a vallástalanság épen nem menti meg az embereket; a tudomány is tehetetlen vele szemben. Legjobb orvosszere: az értelmi alapokon nyugvó, komoly vallásosság. A babonával kapcsolódhatnak lelki abnormitások, de a babona, mint értelmi tévely még nem nevezhető igazi lelkibetegségnek.

Lehmann magyarrá fordított könyve fölösleges és tudománytalan módon keveri a babonás vélekedések közé pl. a gonosz szellemek létezésében való hitet; hisz ez mondhatni az összes vallásokban megvan és a tudomány ennek megcáfolására képtelen.

A *varázslás* (mágia) neve alá foglalják azon cselekményeket, melyekben titokzatos, hagyományos eszközök (szavak, akciók, jelek) segítségével *rejtett erők* az ember hasznára vagy *kárára* rendkívüli dolgokat művelnek. A varázslás tehát a babona egyik formája. A vallásos mágiának formája a démoni (gonosz szellemmel való érintkezés, boszorkányság) és a spirítisztikus (holtak szellemei, jó szellemek) varázslat. A mágia nem a vallást megelőző fok az ember fejlődésében, hanem a vallás elfajulása. Hogy valaki, mint pl. Harnack, a katolikus

egyház szentségeiben és szentelményeiben mágiát lás-
son, ahhoz jókora adag elfogultság szükséges.

Magában véve a mágia sem jelent lelki *betegséget*,
csak tévedést.

A vallási élmény abnormitásai nem szoktak pusztán
a vallásos élményre szorítkozni. Mivel a vallásos élmény-
hez nem szükséges *külön* vallási képesség, a lélek ren-
des funkciói mellett; hanem a vallásban a tudat rendes
készültségei, működései nyilatkoznak (értelem, akarat,
kedély) azért meggyőződésünk szerint a vallási
abnormitás nem maradhat pusztán a vallási élmény-
csoportra szigetelve, hanem a tudat megfelelő mezején
más irányban is nyilatkozni fog. Ez áll úgy az organikus
eredetű, mint a nem organikus eredetű lelki abnormitá-
sokra. (Ha ugyan az orvostudomány a nem organikus,
psychogen, lelki betegségek létezését elfogadja.) Az
idegzetnek, vérellátásnak stb. valamilyen elváltozása itt
is szükséges.

Igazában tehát a vallási abnormitások a tudat (általa-
nos) megbetegedéseinek csak egyik jelentkezési mezejét
alkotják; hogy mégis tárgyalunk róluk, az azért törté-
nik, mert egyrészt a vallástörténet több ily jelenséget
vont a maga körébe, (pl. epilepszia), vagy mert a meg-
betegedés tünetei túlnyomólag vallási színezetűek, vagy
pedig, mert a megbetegedés kiindulópontja vallási
természetű.

Előre bocsátjuk azt is, hogy amíg valaki az Isten,
szellemek létében, az anyagi és szellemi világra való
hatásuk lehetőségében való meggyőződést fel nem adja
(a tudomány ezt *sohasem* fogja megcáfolni), addig annak
a lehetőségét sem tagadhatja, hogy bizonyos tudat-
állapotok *tényleg* alanyonkívüli okokból származnak.

I. *Vallási illúziók, hallucinációk, víziók.* Tudati jelle-
gük nem más, mint másirányú hasonló jelenségeké.
A valóság tudatával járó, nem tárgyi ingerből eredő,

rendszerint a térbe kivetített intenzív képzetek. Jóformán az összes vallásokban feltalálhatók. A keresztény víziók megítélését már a misztikában tárgyaltuk. Ezek a jelenségek lehetnek egyes betegségcsoportok tünetei, de fölléphetnek tőlük függetlenül, *általában* normális tudatban is és így *önmagukban* még nem igazi lelki betegségek.

2. A vallási *automatizmus* egyes formái: a *glossolalia* és az *inspirált írás*. Ha nem alanyonkívüli okokból erednek, pathológikus szimptomák. (Hisztérikusoknál előforduló tünetek. Tudathasadásból, tudatalattiból magyarázza őket Janet.)

3. Vallási *fanatizmus* néven szokták összefoglalni azokat a jelenségeket, melyek a vallások egymás elleni küzdelmét, kultúrrombolásait idézik elő. A fanatikus úgy jellemzik, hogy vallásos meggyőződéseért képes a legnagyobb atrocitásokra, elzárkózik minden józan megfontolás, ellenérv elől; a gyűlölet fűti minden ellen, ami meggyőződésével szemben áll. A *fanatizmus* azonban nem pusztán vallási tünet. Általában tapasztalható, hogy a vallások ellen a vallástalanság époly fanatizmussal, kiméretlen gyűlölettel küzd (szabadkőművesség, szociálizmus, kommunizmus), mint ahogy egyes vallások hívei küzdenek más vallások ellen.

A fanatizmus lélektani jellegét tán így határozhatnók meg: az «én»-nek egy célképzetbe való emocionális (szeretet-gyűlölet) beolvadása összeszűkített tudattal koncentrált figyelemmel és a cél irányában való erkölcs érzéketlenséggel.

Tény, hogy a vallás erős, rendíthetetlen meggyőződést kíván és így a fanatizmus rosszízű tudatállapotát befolyásolhatja. A fanatizmusnak sok szomorú példáját látjuk a vallások történetében: görög képrombolás az izlam fanatizmusa, a protestantizmus, Luther, Zwingli, Calvin, az anabaptisták fanatikus gyűlölete az

egyházi személyek, intézmények, ellen, az egyházi kultúrával szemben; az inkvizíció néhány szomorú esete. (Marburgi Konrád.) Amíg azonban a katolikus hívő szent Ágoston mondását megszívleli: «Öljétek meg a tévelyt és szeressétek a tévedőket», addig a fanatizmustól is ment lesz. A fanatizmusnak alapja lehet az organizmus valami rendellenessége, vagy legtöbbször tömegszuggeráció.

4. Az úgynevezett *lelki szárazság* lehet, mint látuk, egyszerű kegyelemmegvonás az Isten részéről; lehet melancholikus temperamentum megnyilvánulási formája; de lehet pathológikus depresszió eredménye is.

5. A lelkiismeret abnormitása az úgynevezett *moral insanity*, az *erkölcsi érzéketlenség*. Bár az ilyenek egyéb lelki működései normálisak (értelem stb.), az erkölcsi érzelmek jóformán hiányoznak náluk. A teljes hiány azonban sokak megfigyelései szerint nagyon ritka. A törvényes hatóságok az erkölcsi érzéketlenséget nem szokták oly tényezőnek tekinteni, mely a felelősséget megszüntetné. (Fröbes.)

6. Sajátos, főként a lelkiismerethez kapcsolódó pathológikus jelenségcsoportot foglal össze a *skrupulózis*. (Aggályosság.)

Janet ezen jelenségeket *pszichasthenia* néven foglalja össze. Ide tartoznak a kényszerképzetek, fobiák, monomaniák.

Ezen beteges tünetek mellett megmaradhat a másirányú lelki működések zavartalansága; az illető maga képes felismerni e beteges képzeteket és küzdhet ellenük.

A kényszerképzetek felléphetnek az «én»-hez való speciális vonatkozás nélkül (mint alak-, melódia-képzetek), az «én»-re ilyenkor is kellemetlen, hogy saját hozzájárulásának tudata nélkül merülnek fel a tudatból (passzivitás), makacs perszeverálódási iránnyal és ismétlődő hajlammal.

Veszedelemesebbek, az egyéni tudatra (nemcsak a vallásos tudatra) fontosabbak azok a kényszerképzetek, melyek az «én»-hez szorosabb vonatkozásban állnak, melyekben az «én» (erkölcsi) felelőssége vagy egyéb, hasonló mozzanat (érdek, kár, kötelesség) lép föl a képzetekkel. Ezeket erős érzelmi tónus (aggály, félelem stb.) kíséri.

Gemelli Janet kutatásait kiegészítve a következő csoportokba osztja a kényszerképzeteket :

1. Szentségtörő képzetek; pl., hogy valaki meggyalázta az ostyát vagy alávaló, dolgokat művelt Krisztussal, a szentekkel.

2. Bűnöző képzetek. Valaki pl. bizonyos (el nem követett) bűnökért való felelősség kényszerképzeteivel vesződik (rosszul végzett gyónás, kísértésekbe való beleegyezés stb.) és bár józanul ártatlannak érzi magát, a képzet tovább aggasztja.

3. Önmegvető képzetek. Valaki pl. nem lát magában semmi jót, soha sincs saját imádságával, tetteivel megelégedve; elkárhozottnak gondolja magát. *Kételyek* támadnak benne, hogy valamit elhagyott a gyónásból stb.

4. Testmegvető képzetek.

5. Hipocondriás képzetek. Betegségek képzetei merülnek föl.

A skrupulozitásban rendszerint sokirányú képzetek találkoznak, majd egy-két főképzetben olvadnak össze. (Pl. az elkárhozottság képzete.) A kényszerképzetekben a pusztá *lehetőség* gondolata ugyanazokat az érzelmi és determináló hatásokat váltja ki, mintha *valóságok* volnának, a rendes tudat jobb meggyőződése ellenére. Mert pl. valaki, *lehet*, hogy rosszul gyónt, az egész gyónást folyton ismételtetni akarja; sohasem akar megnyugodni. Ez az állapot sokáig, évekig eltarthat. A betegek újból és újból visszatérnek képzeteikre; az öncáfolás egész

rendszerét végigjárják, eredménytelenül, mert a képzetet nem tudják megcáfolni.

Az ily képzetek cselekvésre is ösztönöznek (öngyilkosság, egyéb bűnök), de a cselekvés rendszerint elmarad. A felelősség kényszerképzete azonban újabb zavart okoz. Hallucinációk csatlakoznak a kényszerképzetekhez.

Az egyénre legnyomasztóbb a velük járó *kedélydepresszió, félelem, aggodás* a bűnös állapottól, a kárhozattól.

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.) Sohasem tud végezni a konzekrációval; mindig újra kezdi vagy az egészet ismétli stb.

Hasonló jelenségek azonban nemcsak a vallásos tudatban vannak. (Tériszony, lopási mánia stb.)

Ezen jelenségek pszichopathológikus magyarázata, gyógyítási módjuk, más tudományok feladata.

A skrupulozítás elég gyakori a vallásos életben.

7. Sokat foglalkoztak, főleg a francia pathológusok a *hisztéria* vallásos formáival és nagyon iparkodtak a misztikus jelenségeket a hisztériára visszavezetni. Tény, hogy amíg a hisztéria jelentkezési formáinak föl kutatása késett és a betegség típus körülhatárolva nem volt (Briquet 1859-ben adta a hisztériára vonatkozó első pontosabb leírást), egyes hisztérikus tüneteket (részleges anesztézia, a vérzés hiánya szúrásos sebekből stb.) könnyen vezettek vissza a régiek természetenkívüli okokra. (Boszorkányoknál ördögi hatásra.) Azonban a szentek és a misztikusok *egész tudati élete, erkölcsisége*, jelleme a hisztérikusokkal való azonosítást kizárja.

A hisztéria lehet néha vallásos színezetű; de ebből nem következik, hogy a *vallás* hisztérikus eredetű.

8. Ma már az *epilepsziában* sem lát a tudomány vallásos természetű betegséget.

9. Kräpelin *paranoiá*-nak nevezi azt a pszichozist, melyben lassan kifejlődő hóbortos gondolatrendszer (Wahnsystem) a tudatban egyébként a gondolkodás, cselekvés világosságával párosul. (Nagyzási mánia stb.) Erre a *betegségtípusra* vezethető vissza az *álpróféták*, *álszentek* hóbortja, ha ugyan egyes esetekben nem pusztá színlelésről, csalásról van szó.

10. Az ördögösség.

A vallások története elég gyakori eseteit mutatja a *démoni misztikának*. Ennek egyes formái: a boszorkányhit, a megszállottság, az ördögösség.

Ezen jelenségek megmagyarázásával a theológia is foglalkozik. A valláspszichológiának nem célja, hogy tagadja a rossz szellemek létezését; tudományos alap erre a tagadásra nincsen, mert a hitetlenség nem tudományos alap, hanem *előítélet*. Viszont a valláspszichológia kimutathatja, hogy egyes pathológikus jelenségek a történelmi *obsessio* és *possessio* jelenségeivel megegyeznek; ennél fogva ezen jelenségek, *amíg más okok* felvevése igazolva nincs, magyarázhatók természetes alapon.

A boszorkányhit szerint egyes személyek az ördöggel szövetségre léphettek és az ördög hatalmát saját céljaikra felhasználhatták. A boszorkányhit történelmi formái: *babonák*, melyek alól a tömegszuggesztio miatt nagy emberek sem tudták magukat kivonni. A boszorkányhitben Luther a középkori theológusoktól nem különbözött. Hogy theológiailag van-e jogos magva a boszorkányhitnek, az tárgyunkon kívül esik.

Az *ördöngösségen* általában két fokot szoktak megkülönböztetni: az *obsessio* és a *possessio* fokát.

Az *obsessióban* szenvedő egyén nem veszi el saját normális énjének tudatát, de bizonyos képzetek (kísértések stb.) oly erővel lépnek fel vele szemben, hallási és látási hallucinációk annyira kínozzák, fájdalom, ütészertek, rángatózások úgy gyötrik, hogy ezeket ördögi eredetűeknek érzi. Az ördög «benne», valamely testrészében lakozik.

Az *obsessió* ezen tünetei — amíg *tényleges* ördögi hatás más okokkal bizonyítva nincs — jól magyarázhatók pathológikus tudathasadásból, az «én» megkettőzéséből.

A *possessióban* az ének saját tudatfunkciói és teste fölött való uralma megszűntnek látszik; helyét az ördög foglalja el; mintha az gondolkoznék, érezne, működnék helyette. Az ilyent majdnem állandó ördögi víziók, hallások gyötrik, a legvadabb káromlásokra való ösztönzést érez, esetleg magyarázhatatlan betegségek lépnek fel, cselekvésében, arckifejezésében egész diabólikus jellegű lesz. Az azonban kétséges, hogy a normális «én» tudata teljesen megszűnnék.

Ezen jelenségeket is magyarázzák az «én» pathológikus elváltozásából; hasonló elváltozásokra példák akadnak a hisztéria tünetei között. (L. Lehmann-nál.)

Hogy azonban az *ördöngösség* történelmi eseteit (bibliai ördöngösség, keresztény ókor stb.) mind meg lehetne ezen az alapon magyarázni, az az ördöngösség tudati jellege mellett föllépő egyéb hatások magyarázhatatlansága miatt is kétséges.

* * *

A katolikus egyház exorcizmusának (ördögűzés, lélekszabadítás) körülményei és hatásai azok előtt, akik nem élnek magukszótte előítéletek pókhálója-

ban, világossá teszik, hogy az ördögösség eseteiben akárhányszor a gonosz lélek hatalma feszül az Isten ellen, de megtörik a kereszt előtt. *Az őskereszténység írói büszke öntudattal hirdetik a keresztnek diadalát.* (Szent Jusztin: *Dialogus cum Tryphone Judaeo.* n. 85.) «A kereszt jelére erőt vesz minden varázslat, a bűbájosok hatalma elenyészik, a bálványok hívek nélkül maradnak.» (Szent Athanáz: *De incarnatione Verbi Dei.* n. 30.)

X. A valláslélektan irodalma.

A valláslélektan történetében felsoroltuk e tudományág főbb művelőit. Itt csak a fontosabb műveket soroljuk fel, mert a bibliografiai teljesség e mű kereteit nagyon kibővítené.

a) *Összefoglaló*, az egész anyagot felölelő művek. K. Girgensohn: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. Leipzig, 1921. — G. Wunderle: *Einführung in die moderne Religionspsychologie*. Kösel, 1922. — G. Wunderle: *Das religiöse Erleben*. Paderborn, 1922. — K. Oesterreich: *Einführung in die Religionspsychologie*. Berlin, 1917. — Dr. Czakó Ambró: *A vallás lélektana*. Pécs, 1915. — W. James-Wobbermin: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*. 1907. — Starbuck (Beta): *Religionspsychologie*. Leipzig, 1909. I—II. — O. Hoffmann: *Religionspsychologie*. I. Bd. *Die Lebendigkeit der Religion*. Heidelberg, 1923.

b) *Bibliografiai összefoglalások*. Berguer: *Revue et bibliographie gen. de ps. rel.* — *Archives de psychologie*, publ. par Flournoy et Chaparède. (T. XIV. n. 53. fév. 1914. 1—91.) — Krus: *Religionspsychologie*. *Zeitschrift f. kath. Theologie*. 1917. 742—766. — Buchberger: *Kirchl. Handlexikon*. — Wetzler u. Welte: *Kirchenlexikon*.

c) *Az általános lélektan keretében*. Fröbes: *Lehrbuch der exp. Psychologie*. 1922. I—II. — Geysler: *Lehrbuch der allg. Psych.* Münster, 1920. 3. Aufl. I—II. — Ebbinghaus-Dürr: *Grundzüge der Psychologie*. Leipzig,

1910. — Ranschburg : Emberi elme. I—II. Bpest, 1923.
Kornis : A lelki élet. I—III. 1917.

Tárgyunk egyes fejezeteihez szóló közlemények.

I. H. Faber : Das Wesen der Rps. und ihre Bedeutung für die Dogmatik. 1913. — Dr. Horváth Sándor : Czakó művének bírálata. Magyar kultúra. 1915. II. 129. 1. — Wundt : Völkerpsychologie. VI. 3. Mythen u. Religion. 1915. 509—538. — Krus : Rps. u. Theologie. Zeitschr. f. kath. Theol. 1917. 1., 217. — M. Scheler : Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921. — O. Gründler : Elemente zu einer Rphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. München, 1922. — Geysler : M. Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg im B., 1924. — E. Przywara : Religionsbegründung. Freiburg, 1923.

II. Preuss : Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig, 1914. — A. Le Roy : La Religion des Primitifs.² Paris, 1911. — K. Beth : Religion und Magie bei den Naturvölkern. Leipzig, 1914. — Orelli : Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn, 1911. — Die Kultur der Gegenwart. I. Abt. 3., 4. — Edw. Lehmann : Textbuch der Religionsgeschichte. — Ermann : Die ägyptische Religion. Berlin, 1909. — Bardenhewer, Schermann, Weymann : Bibliothek der Kirchenväter. — Migne Patr. Latina. — M. Baumgartner : Grundriss der Gesch. der Philosophie der patr. und schol. Zeit. (Überweg.) Berlin, 1915. — Harnack : Dogmengeschichte. I—III. Tübingen, 1910. — Linhardt : Die Mystik des hl. Bernhard v. Clairvaux. München, 1923. — Krebs : Grundfragen der kirchl. Mystik. 1921. — (Szeghy) Ernő atya : Szent Terézia élete. I—II. Bpest, 1921. — Denzinger : Enchiridion Symbolorum¹² Fbg, 1913. — Klimke : Institutiones Hist. Philosophiae. I—II. 1923.

III. *A hit.* Schütz : Dogmatika. II. Bpest, 1923. — Vajó : A hit. 1904. — Wiedermann Károly : A hit elem-

zése lélektani és dogmatikai szempontból. — Straub : De analysi fidei. Innsbruck, 1922. — Pauler Ákos : Logika. 1925. 151 l. — Weinel : Die Wirkungen der Geister. Freiburg, 1899. — Goebel : Gesch. der wahren Inspirationsgemeinden. 1854.

Az imádság. A római kath. egyház liturgikus könyvei és egyéb imádsággyűjtemények. — J. Monsabré : La prière. Paris, 1906. — Fr. Heiler : Das Gebet. München, 1918.

Aldozat. Mihályfi : Nyilvános istentisztelet.² Bpest, 1918. — J. Kramp : Messliturgie und Gottesreich. I—III. Freiburg. — Előadások a kath. liturgiáról. Bpest, 1924. — P. W. Schmidt : Bemerkungen zu theol. Opfertheorien. (Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel. I. 1922.)

A lelkiismeret. Szent Tamás : S. Th. I. q. 79. — V. Cathrein : Moralphilosophie. — Lehmen : Ethik. — Hanauer : A lelkiismeret. Bpest, 1912. — V. Cathrein : Die Einheit des sittlichen Bewusstseins des Menschen. I—III. Frbg, 1914. — Prohászka : A ker. bűnbánat és bűnbocsánat. 1906.

IV. Joly : Psychologie des Saints. Paris, 1902. — A. Rademacher : Das Seelenleben der Heiligen. Paderborn, 1916. — Horváth S. : Aquinói szent Tamás világnézete. (Szent István Könyvek.) — Hajdu Tibor : Erkölcsei Tökéletesedéstan. — Mutz : Christl. Aszetik. — L. v. Hertling : Gedanken zur Gesch. der kath. Aszese. Stimmen der Zeit. 1925. febr. — Védőszentjeink élete. Győr. — Szentek Országá. (Bpest, Szent-István-Társulat.) Acta Sanctorum. (Bolland.)

V. *Források.* Sammlung Kösel : Deutsche Mystiker sorozata (Mechtild v. Magdeburg, Gertrud d. Grosse, Eckhardt, Tauler, Suso, Frauenmystik). — Denifle : Das geistl. Leben. (Legjobb a 3. kiadás.) Denifle : Suso kiadása. 1880.) Szent Terézia Önéletrajza (P. Soós).

Belső várkastély, Tökéletesség útja. (Szeghy Ernő ford.) — J. Kastl : De adhaerendo Deo. (Albertus Magnus művei közt.) — Migne P. L. megfelelő kötetei. — Geistliches Tagebuch v. Lucie Christine. Poulain-Guardini. 1921. — Jørgensen : Gesch. eines verborgenen Lebens. — Lisieuxi kis Teréz önéletrajza. (Nagyfejeő G. ford.) — Bollandisták *Acta Sanctorum*-jának hatalmas sorozata.

A *misztika történelére*. H. Delacroix : Etudes d'histoire et psych. de Mysticisme. Paris, 1908. — Deniffe : Taulers Bekehrung. — Michael : Geschichte des deutschen Volkes. III. — Preger : Gesch. der deutschen Mystik. — Piszter : Szent Bernát élete. — Butler : Western Mysticism. London, 1922. Ism. A. Mager, Ben. Monatschrift. 1923. 185. — Wolkenberg : Teozófia és antropozófia. (Szent István Könyvek.)

A *misztika lélektanára*. James : Die relig. Erfahrung. — J. Zahn : Einführung in die christl. Mystik,³ 1922. — Poulain : Fülle der Gnaden. I—II. 1910. Legújabb kiadása : Handbuch der Mystik. Frbg. Herder, 1925. — Eng. Krebs : Grundfragen der kirchl. Mystik. Frbg, 1921. Al. Mager cikkei a Ben. Monatschrift. 1918—25. évfolyamaiban. — Saudreau : L'état mystique. Paris, 1903. — U. a. Les faits extraord. de la vie spirituelle. Paris, 1908. — Pacheu : L'expérience mystique et l'activité subconsciente 1911. — Marechal : Etudes sur la psych. des Mystiques. Beyaert, 1924.

A misztika bölcséleti és hittudományi vonatkozásaival foglalkoznak Aqu. szent Tamás, Bonaventura, Suarez, Schram, Scaramelli, Scheeben művei. Összefoglaló bibliografia : Poulainnél.

VI. Mainage : La psychologie de la conversion. Paris, 1915. A megtérők önéletírásai közül : Augustini Confessiones, Rákóczi Confessió-i. Ruville, Coppée, Krogh-Tonning, Huysmans (Uton), Verkade (Die Unruhe zu Gott), Lüttwitz stb. — O. Kupky : Die rel. Entwick-

lung von Jugendlichen. Arch. f. die ges. Psych. 49. B. 1—4. S. 1—88. — Weigl: Kind und Religion. Paderborn, 1914. — A. Stoeckle: Zur Ps. des Glaubenszweifels² 1922.

VII. O. Seitz: Natürliche Religionsbegründung. Regensburg, 1914. — Dorsch: De vera religione. — U. a. Der Urspr. des Gottesbegriffes. Z. f. kath. Theol. 1924. — Wunderle: Grundzüge der Religionsphilosophie. — Auber: Histoire et theorie du symbolisme religieux. 1884. — Schlesinger: Gesch. des Symbols. 1912. — A. Horneffer: Symbolik der Mysterienbünde. 1916. — Wiedermann: A vallás lélektana. — M. Dessoir: Das Unterbewusstsein. — Pfister: Die Aufgabe der Wissenschaft vom chr. Glauben. Göttingen, 1923. — R. Otto: Das Heilige. Breslau, 1917. — Esser-Mausbach: Religion, Christentum, Kirche.

VIII. Wundt: Völkerpsych. — Tylor: Die Anfänge der Kultur. 1873. — Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 1912. Die Stellung der Pygmäenvölker. Stuttgart, 1910. — M. Müller: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. 1880. — Tiele-Söderblom: Kompendium der Rgeschichte.⁵ (1920.)

IX. Lehmann Alfred (ford. Ranschburg): Babona és varázslat. — Cappelmann-Bergmann: Pastoralmedizin. Paderborn, 1923. — Gemelli: Skrupulosität und Psychasthenie. 1915. — Fröbes. II. 559—674. — Wolkenberg: Okkultizmus és spiritizmus multja és jelene. — Zahn, Poulain misztikáról szóló művei (ördöngösségről).

TARTALOMJEGYZÉK.

| | |
|---|--|
| <p><i>I. A valláslélektan fogalma, tárgyköre, jelentősége</i> 3</p> <p>1. A vallás általánossága. — 2. A vallás mint tudatélmény. — 3. A valláslélektan fogalma. — 4. A valláslélektan és a theológia. — 5. Valláslélektan és vallásbölcselet. — 6. A vallás lélektan tárgyköre. — 7. A valláslélektan jelentősége.</p> | |
| <p><i>II. A valláslélektan története, forrásai és módszere</i> 19</p> <p>1. Az ősember és a primitív népek. — 2. A nemkeresztény kultúrvallások. 3. A keresztény vallásosság történeti forrásai. — 4. A modern valláslélektan története. — 5. A valláslélektan módszerei. Önmegfigyelés. Mások megfigyelése.</p> | |
| <p><i>III. A vallásos élmények elemzése</i> 46</p> <p>1. A hit. A hittartalom. A hittény. <i>a)</i> A hittartalom tudatossá válása. <i>b)</i> A hittartalom igazságértékének felismerése. <i>c)</i> A hittartalom értékének felfogása. <i>d)</i> A hittartalom elfogadása. — 2. Az imádság. Az imádság fajtái. A szóbeli imádság tartalma. Isten és ember viszonya az imádságban. Az imádság kísérő hangulata. Testtartás, arckifejezés, gesztus az imádságban. — 3. Áldozat. — 4. Lelkiismeret.</p> | |
| <p><i>IV. A szentek lélektana</i> 85</p> <p>1. A szentség fogalma. — 2. A szentség eszményének fejlődése. — 3. A szentség és a misztika. — 4. A szentség természetes alapjai. — 5. A szentek lelki életének kialakulása. — 6. A szentek lelki élete. Istenszeretet. Aszkézis. A szentek erényei.</p> | |
| <p><i>V. A misztikusok lélektana</i> III</p> <p>1. Mi a misztika? — 2. A keresztény misztika és az egyházi misztika. — 3. Az egyházi misztika</p> | |

felosztása. — 4. A misztikus élet fokai. — 5. A szemlélődés fokai. — 6. A misztikus szemlélődés. — 7. A misztikus élmények hatása a tudatra. — 8. A misztikus állapot hatása a testre. — 9. A misztika rendkívüli jelenségei *a)* látomások, hallások (*auditio*), *b)* stigmatizáció, *c)* léleklátás, szívismeret, — 10. A misztikus tudatélmények magyarázata.

VI. A vallásos élet kifejlődése az egyénben 148
 1. Módszer. — 2. A vallásos élmény jelentkezése. — 3. A vallásosság fejlődése az elemi iskolákban. — 4. Az ifjúkor vallásossága. — 5. Megtérés.

VII. A vallás meghatározása és lelki gyökerei 169
 1. A vallás meghatározása. — 2. A vallás lényegmeghatározására, lélektani gyökerének megállapítására vonatkozó kísérletek. — 3. Tudatalatti elméletek. — 4. Az ismeret funkciója a vallás kialakulásában. — 5. Érzelmi, — 6. akarat tényezők a vallás kialakulásában.

VIII. A vallás történelmi kialakulása... .. 184

Függelék:

IX. Rendellenes vallásos élmények 190
X. A valláslélektan irodalma 200

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

Katholikus kultúrát fejleszteni, *katholikus 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 óhajtjuk e könyveket megjelentetni, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy minden művelt egyén érdeklődéssel olvashassa, de súlyt helyezünk arra is, hogy a *Szent István könyvek* mindegyike a *katholikus világnézetnek* legyen beszédes hirdetője.

A SZENT ISTVÁN KÖNYVEK sorozatából eddig megjelentek:

1. *Zubriczky Aladár dr.*: Jézus élete és a vallástörténet. (Elfogyott.)
2. *Wolkenberg Alajos dr.*: A teozófia és antropológia ismertetése és bírálata.
- 3—4. *Wolkenberg Alajos dr.*: Az okkultizmus és spiritizmus multja és jelene. (Elfogyott.)
- 5—6. *Balanyi György dr.*: A szerzetesség története.
- 7—8. *Alszegehy Zsolt dr.*: A XIX. század magyar irodalma.
9. *Miskolcay István dr.*: Magyarország az Anjouk korában.
10. *Palau-Timkó Jordán*: Krisztus útján. A katolikus tevékenység főelvei.
11. *Quadrupani-Babura László dr.*: Útmutatás jámbor lelkek számára.
12. *Prohászka Ottokár*: Elbeszélések és utirajzok. (Elfogyott.)
13. *Trikál József dr.*: Természetbölcselet.
14. *Bognár Cecil dr.*: Értékelmélet.
15. *Prohászka Ottokár*: A bűnbocsánat szentsége.
16. *Babura László dr.*: Szent Ágoston élete.
17. *Lepold Antal dr.*: Szalézi szent Ferenc válogatott levelei.
18. *Áldásy Antal dr.*: A kereszteshadjáratok története.
19. *Marosi Arnold dr.*: Átöröklés és nemzetvédelem.
20. *Zoltvány Irén dr.*: Erotika és irodalom.
21. *Horváth Sándor dr.*: Aquinói szent Tamás világnézete.
22. *Balogh Albin dr.*: Művelődés Magyarország földjén a magyar honfoglalás előtt.
23. *Marcell Mihály dr.*: A katolikus nevelés szelleme.
- 24—25. *Motz Atanáz dr.*: A német irodalom története.
26. *Babura László dr.*: Szent Ambrus élete.
27. *Márki Sándor dr.*: II. Rákóczi Ferenc élete.
28. *Kiss Albin dr.*: A magyar társadalomtan története.
29. *Szabó Zoltán dr.*: A növények életmódja.
30. *Weszelszky Gyula dr.*: A rádium és az atomelmélet.
31. *Balanyi György*: Assisi szent Ferenc élete.
32. *Dávid Antal*: Bábel és Assúr. 1. Történet.
33. *Fejér Adorján*: Római régiségek.
34. *Balogh József*: Szent Ágoston, a levéltíró.
35. *Babura László dr.*: Szent Jeromos élete.
36. *Karácsonyi János dr.*: Szent László király élete.
37. *Miskolcay István dr.*: A középkori kereskedelem története.
38. *Széman István dr.*: Az újabb orosz irodalom.
39. *Bán Aladár*: A finn nemzeti irodalom története.
40. *Trikál József dr.*: A gondolkodás művészete.
41. *Kähár Flóris dr.*: Bevezetés a vallás lélektanába.