

A gyógyíthatatlanul vallásos ember.

(Valláslélektani tanulmány.)

I. Siessünk mindenekelőtt annak megállapításával, hogy nem a *beteges* vallásosság elemző leírásával óhajt ez a rövid tanulmány foglalkozni. Célkitűzése egészen más. Az u. n. *homo religiosus* lelki alkatára, a vallásos életfolytatásban megnyilatkozó sajátos funkcionális összefüggéseire akarunk e tanulmányban röviden rámutatni, közelebről pedig feleletet adni arra a kérdésre, hogy kikerülhetetlenül hozzátartozik-e az ember lelkiségéhez a vallásos hit és az ebből folyó kultikus viselkedés, vagy pedig ezek nélkül is le tudja élni a maga életét és be tudja tölteni sajátosan emberi hivatását? Erre a kérdésre mi e bevezető sorokban a kiváló francia vallásbölcselethez, *Sabatiernek* szavaival így válaszolunk: az ember „gyógyíthatatlanul vallásos”.¹ ösztönisége és szellemsége, testi és lelki szükségletei, az ezek által felébresztett hiányérzetei, sajátos érdekfixáltsága és affektív tendenciái, mindezek felett pedig egész életirányultsága és ennek megvalósítása közben jelentkező belső megrendülései: mind arra engednek következtetni, hogy az ember létalapjához szükségszerűen hozzátartozik a „vallásosság” minősége is. Az ember emberré igazában csak vallásos magatartása *közben* lesz. A „humánus” zavartalan birtoklója csak az oly ember lehet, aki előzőleg a „divinum”-mal érintkezett és azt valamiképen már sajátjává tette. Ezt a gondolatkomplexumot a theologiai, vallásbölcseleti és valláslélektani kutatások során eddig a legkülönbözőbb módon fejezték ki azok a tudósok, akik számára nemcsak kedvtelés, de nem is csupán hideg szemlélődés tárgyát képezte a vallás lényegének vizsgálata, hanem a legmélyebb értelemben vett egzisztenciális ügyükké vált az. Mielőtt tehát az ember gyógyíthatatlanul vallásos voltát a magunk lélektani elemzése által igazolni próbálnók, előbb nagy vonásokban néhány idevonatkozó felfogást fogunk röviden bemutatni, hogy azután az azokban rejlő helyes meglátásokat a saját megállapításainknál is hasznosíthassuk.

¹ August S a b a t i e r: Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage. Autorisierte deutsche Übersetzung von. August B a u r. Freiburg i. B. 1898. 3 1.

II. Már *Tertullianus* hangsúlyozza: anima est naturaliter christiana, amely mondását azóta is gyakran halljuk ebben a változatban emlegetni: anima naturaliter *religiosa*. Vagyis: a vallásosság természettől fogva (theologaiilag szólva: teremtésénél fogva) hozzátartozik az emberi lélekhez. Még gyakrabban idézett szép megállapítás az *Ágostoné*, aki Vallomásaiban írja a következő mondatot: „Fecisti (t. i. Isten) nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te”.² Ez a „nyugtalan szív” („cor inquietum”) az ember egész létalapját, annak életes és pszichés szükségleteit és hiányérzeteit, existenciális érdekfixáltságát magában foglalja. Az Istenre nézve teremttségünk tudata egész valónkat mozgalomba hozó kényszerű tendencia, amely Isten minket meghatározó szavára (Tu excitas! — írja *Ágoston*) visszhangot adva, nyugtalanná, belső megrendülések hordozójává teszi mindnyájunk szívét, míg csak Istenben meg nem pihen. Minket ez alkalommal természetesen nem az érdekel, hogy az embert Isten teremtette és hogy tevőleges közrehatása által ő teszi nyugtalanná az emberi szívét, hanem az a tény, hogy a „fecisti nos ad Te” kifejezéssel tulajdonképpen ugyanazt juttatja szóhoz *Ágoston* is, amit a mai lélektan így fogalmazna meg: az istenséggel mint végső hatalommal szembeni beállítódás az össz-személyiség szükségyszerű alkati jegye.

A keresztyén theologia általában az Isten megismerésének (cognitio Dei) kérdésével kapcsolatosan tárgyalja az ember természeti vallásosságát. A *római katolikus theológiát* ezen a ponton döntő módon köti a vatikáni zsinat végzése, mely szerint az igaz Isten az *Ő* műveiből a természeti ész világánál megismerhető. *Schütz Antal* ehhez a tételhez a következő magyarázatot fűzi: „A magára álló elme külső segítség nélkül, pusztán a lett dolgokból kiinduló megfontolás alapján *képes* rátalálni az igaz Istenre. Nem mondja ki a zsinat, hogy az emberek általában természeti eszük segítségével tényleg eljutnak az Isten ismeretére; hiszen ugyanaz a zsinat erkölcsileg szükségesnek mondja a (módja szerint természetfölötti) kinyilatkoztatást. Csak azt állítja, hogy *van az emberben természettől fogva erő és képesség megismerni az Istent*, még pedig nem akárhogy, mondjuk sejtésszerűen vagy valószínűséggel, hanem biztos ismeréssel, vagyis olyanul, mellyel szemben nincs helye józan (logikailag megokolt) kétségnek.”³ Ez idézet ez alkalommal szintén *nem theologiai*

² Confessiones I. 1. — Lásd idevonatkozólag G. Wenderle wüzburgi valláspszichológus kiváló fejtegetéseit az Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung ötödik kötetében (Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessiones, 1—35 l., Leipzig, 1930.).

³ S c h ü t z Antal: Dogmatika. A katolikus hitgazságok rendszere. Első kötet, Bpest, 1923. 123 l.

szempontból érdekel minket. Hogy a római katolikus dogmatika az Isten természetfölötti megismerését az Ő természeti megismertetésére mint előfeltételre építi rá, a „theologia supranaturalis”-t tehát a „theologia naturalis”-ra, annak dogmatikai kritikája máshova tartozik. Ám az a ténymegállapítás, hogy „az emberben természettől fogva van erő és képesség megismerni az Istent,” lélektani szempontból nézve ugyanazt tartalmazza, amit mi a fentiekben már kifejtettünk: az ember vallásossága, és ennek központi ténye: az istenismerés kérdésének szükségszerű felmerülése egyetemes alkati jegy, sajátos lelki szerveződés eredménye. Az ember „természettől fogva,” „gyógyíthatatlanul” vallásos.

Ugyanezt vallja a protestáns theologia is. A reformátorok közül pl. *Kálvin* az *Institutiójában*⁴ többféle formában tanítja az ember természeti vallásosságát. „Hogy az emberi észben megvan és pedig *természetes ösztönből (naturali instinctu!)* az istenség érzése, ez vitán felül áll,” írja egyik helyen. Máshol ezt a szép, szemléletes kifejezést használja: a tapasztalat tesz bizonyosságot afelől, hogy a „vallásnak magvát” (*semen religionis*) maga az istenség vetette el mindenkinek a szívébe. Ugyanakkor azonban *Kálvin* a *Szentírás* alapjára helyezkedve nem késik annak hangsúlyozásával sem, hogy az embernek ez a természeti vallásos képessége a bűneset következtében annyira megromlott, hogy Isten igaz és helyes megismerésére többé bennünket a saját erejéből el nem juttathat. „Száz ember közül alig akad egy, aki az istenség által mindenki szívébe elvetett eme „semen religionis”-t szívébe fogadván megőrizné”, „olyan meg éppenséggel nincs, akiben megérne”, A bűn miatt az emberek szilárd hittel nem Istenben bíznak, hanem vallásos bizodalmutkat önmagukba, vagy teremtményekbe helyezik. „Utoljára a tévedések egy olyan roppant rengetegébe bonyolulnak, hogy azokat a szikrácskákat (*scintillas illas!*), melyek Isten dicsőségének megismerésére bennük fénylettek, elfojtja és végkép kioltja bennük a bűn köde. Csak az a magvacska (*semen*) marad fenn, melyet gyökerestül sohasem lehet kiirtani (*quod revelli a radice nullo modo potest*), hogy van Isten, de még e magvacska is annyira megromlik, hogy sohasem terem egyebet magából hitvány gyümölcsöknél”. Ide vonatkozó fejtegetéseit a következő két mondattal zárja: „Ebből hát világos, amit bizonyítani akarok, hogy t. i. az emberi szívbe természet szerint bele van vésve az istenség érzete (*contendo, naturaliter insculptum esse deitatis sensum humanis cordibus*), mivel még az istentelenek is kénytelenek megvallani, hogy van Isten. Ha jó dolguk van, gu-

⁴ 1559-iki kiadás. I. I, 2; I. 1, 1.

nyolják Istent, sőt az Ő mindenhatóságának csökkentésére nyelvelnek és fecsegnek. Ha azonban a kétségbeesés karjai közé kerülnek, ez Isten keresésére ösztönzi őket s rövid könyörgéseket mondat velük, amikből kitűnik, hogy az ilyen emberek előbb ismerték Istent, de makacsságuk elfojtotta azt, aminek már előbb napfényre kellett volna jönnie”.

Kálvint sem azért idéztük ezen a helyen hosszabban, hogy a római katolikus teológiától eltérő ama tanítását szólaltassuk meg, mely eleve visszautasítja annak még csak a pusztá kísérletét is, hogy a bűn miatt megromlott természeti vallásosságra és természeti istenismeretre („theologia natúr alis”-ra) építsük rá a kijelentett istenismeretet (a theologia supranaturalis”-t).⁵ A vonatkozó kálvini helyek idézésével sokkal inkább két egészen más dolgot óhajtunk igazolni: 1. azt, hogy az ember természettől fogva vallásos voltát Kálvin is tanítja; 2. azt, hogy ép ezért a református, általában a protestáns teológiával nem áll elvi ellentétben e természeti vallásosság lelki gyökereinek tudományos, közelebbről: valláslélektani vizsgálata. A „vallásos mag” romlott voltának megállapítása a ldjelentés zsinórmértéke alapján végrehajtott értékítélet eredménye. De hogy ez a „vallásos mag” valamiképen újra, meg újra csírázni kezd az emberi lélekben és ellenállhatatlanul vallásos minősültségű tevékenységekre készíti azt: ennek a ténynek a megvilágítása, lelki rugóinak feltárása theologiai értékítéletektől független valláslélektani feladatok megoldása elé állít bennünket. 3. Az ember természeti vallásosságára vonatkozó későbbi theologiai és vallásbölcseleti megállapítások *Girgensohn* találó szempontozása szerint két fő típusba csoportosíthatók.⁶ Az első típushoz tartozók az embert születésétől fogva külön vallásos tehetséggel felszereltnek tekintik. A vallásos fogalmak vagy kezdettől fogva kész adottságokként (ideae innatae) jelentkeznek az ember lelki életében, vagy pedig a potenciális vallásos tehetség kibontakozása közben szükségszerűen termi ki magából az egyes vallási fogalmakat. A második típushoz pedig azok tartoznak, akik külön vallásos tehetségről nem beszélnek, hanem az emberi szellem egyetemes formai organizációjából indulnak ki, hogy azután ebből szintén belső szükségszerűséggel vezessék le az emberi lélek vallásos tevé-

⁵ Részletesebb tárgyalását nyújtja e theologiai kérdéskomplexumnak az „Isten megismerésének kérdése Kálvin Intitutiója alapján a napjainkban folyó theologiai vitatkozások tükrében” c. tanulmányunk. (Megjelent a „Kálvin és a kálvinizmus” c. gyűjteményes mű 141—179. lapjain. Debrecen Szabad Királyi Város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda Vállalatának kiadása, Debrecen, 1936.)

⁶ Lásd: Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentrahdee. Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion c. könyvet. (Második kiadás, Leipzig, 1925. 18 l.)

kenységeit. Az első típusra jellemző példák a XVI. és XVII. századi protestáns orthodox theologusok egész sora, valamint a „rajongók” tana az u. n. „belső ígéről”, a másodikra pedig Kant és az egész német idealizmus, el egészen napjainkig. Mindkét típusról csak nagy vonalaiban emlékezhetünk meg.

A XVI. és XVII. századi protestáns theologusok csaknem valamennyien említést tesznek a „notitia Dei naturalis *insita*”-vól, amely mellé lép azután egyeseknél a „notitia Dei naturalis *acquisita*”. E kétféle „notitia”-nak egymáshoz való viszonya sokaknál nem mindig tisztázott, a határok közöttük nem egyszer meglehetősen elmosódnak. A notitia Dei naturalis *insita* egyébként theologaiilag alapvető jelentőséghez náluk nem igen jut, mert szerintük a természeti vallásosságban rejlő igazságmozzanatok a pozitív isteni kijelentés egyszerűen kiegészíti, megismétli s így azt egyenesen fölsőlegessé teszi. *Chemnitz* találó megállapítása szerint Isten a „notitia Dei naturalis”-t hármassal adta az embernek: 1. propter externam disciplinam, quam Deus vult etiam a non renatis praestari, 2. ut emnes quaerant annunciationem revelationis divinae in Ecclesia, 3. ut Deus reddat homines inexcusabiles.⁷ Egy másik theologus, *Gerhard* a természeti vallásosság e hasznos voltának elismerése után mindazonáltal egészen reformatori nyomokon haladva a következők hangsúlyozását is szükségesnek látja: „Absit proinde, ut naturalem Dei notitiam gentibus ad salutem fuisse, vei per se sufficere potuisse dicamus”.⁷ A velünk született vallásosság a bűn miatt „aut Nulla, aut Imperfecta, aut Languida est”.⁸ Theologiailag ép ezen a ponton tér el a XVI. és XVII. század „rajongóinak” csoportja (főbb képviselők: *Franck*, *Denk*, *Hetzer*, *M. Hofmann*) az orthodox protestáns theologusokétól. Egyoldalú hangsúlyt helyeznek u. i. a természeti vallásosság elégséges voltára. A „belső ige”, a „belső világosság”, az emberi lélekben megtalálható és fénylő „isteni szikra” magától is mindazt az ember birtokává teszi, amit meggazdagítására a „külső ige”, az őt kívülről megszólító isteni kijelentés nyújthatna neki. Ez a felfogás a quäckerekénél és általában a misztikus meghatározottságú theológiákban mindmáig egyeduralkodónak mondható. A velünk született vallásos tehetség theologiailag egyoldalú hangsúlyozása klasszikus formát mindenestre náluk öltött és ölt magára. IV. A bölcséleti gondolkozás történetében *Locke* szenzualisztikus ismeretelmélete az új korban egyelőre nem kedvezett

⁷ Loci theologici, Polycarp Leiser kiadása, editio nova emaculata, Wittenberg, 1615. I. 21 l.

⁷ a Loci theologici, I. 95 l.

⁸ Chemnitz i. m. I. 20 L

a vallásos tehetségről szóló tanításnak. Locke kifejezetten tagadta a velünk született eszmék lehetőségét és az Isten-eszmét sem tekintette idea innata-nak. Szenzuáлизmusára fölöttébb jellemző mondása a következő: „Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu”. Egyoldalú szenzuáлизmusát azonban nem sikerült neki a vallásbölcselet és theologia területén érvényre juttatnia. *Leibniz* válasza, amely Locke előbbi mondatát a „nisi ipse intellectus” szavakkal toldotta meg és ezáltal annak igazságigényét eleve erőtlenné tette, sokkal nagyobb mértékben befolyásolta a vallásos tehetség későbbi bölcseleti és theologiai értelmezését, mint ahogy ezt első pillanatra gondolni mérnők. *Kant-nak* az apriori ítéletekről szóló tanára döntő befolyása volt a *Leibniz* értelem magyarázatának, a *Kant* apriori tana pedig a vallásbölcseletben különösen *Troeltsch-nél* és *Otto-nál* talált újszerű továbbgondolásra és alkalmazásra.

Troeltsch vallásbölcseleti vizsgálódását különösképpen jellemzi, hogy egy u. n. külön „vallási apriori”-t igyekszik kimutatni, amely mint „észmag” (Vernunftkern) minden vallási eszmealkotásnak transzcendentális (tehát egyetemes és szükségképi) feltétele⁹. A vallási ismeretelmélet feladata, hogy a valláslélektan leíró elemzéseivel által feltárt tényvilágnak igazságtartalmát bizonyítsa. Ezt pedig csakis azáltal érheti el, ha az empirikus vallási tudaton túl nyomozva az annak igazságtartalmát örökérvényű módon lehetségesítő, kifejezetten racionális jellegű vallási apriorit sikerül neki kimutatnia.

Troeltschnek a külön vallási aprioriról szóló tanítása sokaknál már csak azért sem talált visszhangra, mert kaput nyit a vallás egyoldalú racionalizálására. Már pedig a vallás racionalizálása egyúttal annak halálát is maga után vonja. Abból a szempontból azonban mindenestre érdekes kísérletnek tekinthető a *Troeltsch* apriori tana, hogy benne *a vallásos tehetség kérdésének egy új megoldási változata* jelentkezik, amelynek azonban szerintünk éppen az a legnagyobb fogyatkozása, hogy ismeretelméleti téren akar igazolni olyasmit, amit csakis lélektani elemzés segítségével mutathatunk ki. A vallás ugyanis két valóságnak, Istennek és az embernek egymással való életviszonya. Ezt az életviszonyt elsődlegesen az a valóságtudat minősíti, amely nélkül Istenhitünk nem lehetséges. Mihelyt kételkedünk Isten valóságában, azonnal megszűnik vallásosságunk zavartalansága. Ez esetben már hiába is próbálja nekünk valaki külön vallási apriorira való visszanyomozás segítségével az Isten-eszme

⁹ Lásd különösen *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, 1905. c. tanulmányát.

igazságtartalmának érvényességét ismeretelméletileg igazolgatni. Mert az Istennel, mint Végső Hatalommal szembeni magunktartását nem az Isten-eszme érvényes voltának ismeretelméleti igazolása lehetségesíti, hanem oly tényezők, amelyeknek egyike kétségtelenül össz-személyiségünk sajátos vallási irányultsága.¹⁰ Ennek közelebbi elemzése pedig valláslélektani feladat. Amint *Titius* is helyesen mondja: „A vallási apriori sokat vitatott kérdésének eredményes megoldását, látásom szerint, csakis a valláslélektan területén remélhetjük.”

V. A vallási apriori problémája új formában jelentkezik *Ottó* vallásbölcseletében.¹² A „Szentséges” kategóriájában jelöli ki a sajátos vallási apriorit, azonban tartózkodik attól, hogy egyetemes érvényűségi jellegének igazolása által egyúttal már a vallásos tehetség kérdését is megoldottnak tekintse. *Ottó* szerint *Zinzendorf* helyesen látott, midőn a „sensus numinis” tényét hangsúlyozta. Úgyszintén *Schleiermacher*, midőn az univerzum szemléletében és érzésében, valamint *Fries* és *de Wette*, akik pedig a „sejtelem”-ben (*Ahndung*) fedezték fel a vallásos magatartás őstényeit.¹³ Tévedtek azonban (különösen *Schleiermacher*) abban, hogy e divinatorikus magatartást „egyetemes emberi” mozzanatnak tekintették. Mert bár a „divináció képessége” kétségtelenül hozzátartozik az ember eszes valójához, ebből azonban még nem következik, hogy ezzel a képességgel „in actu” ténylegesen minden ember rendelkezik. A racionalizmus ez egyoldalú felfogásával véglegesen szakítanunk kell. Természeti vallásról, mint a történeti vallás ellentétéről nem beszélhetünk. Velünkszületett vallásról még kevésbé. Mert a vallás minden egyes esetben az emberi szellem történeti fejlődésének vonalán valósul meg, még pedig mindig abban a pillanatban, mihelyt a külső kiváltó tényezők és a belső „tehetség” (*Anlage*) kölcsönhatása közben és által az utóbbi aktualitáshoz jut. Mert a vallás valósággá bomlását mindig három mozzanat együttese teszi lehetővé. Először a külső kiváltó tényezőnek és a belső „tehetségnek” (*Anlage*) kölcsönhatása, amely az emberi szellem történeti fejlődése közben magát a vallásos tehetséget ténylegesen aktualitáshoz juttatja. Másodszer a Szentséges történeti megjelenésének a felébresztett

¹⁰ v. ö. *W. Bruhn*: *Der Vernunftcharakter der Religion*, 1921. és *K. L e e s e*: *Vom religiösen Apriori. Ein Beitrag zum Problem der Existenz* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge*, 1930. Heft 1) idevonatkozó fejtegetéseivel.

¹¹ *Arthur Titius*: *Gibt es religiösen Instinkt?* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1929. évf. 379 1.).

¹² *Das Heilige*, 21. és 22. kiadás, 1932.

¹³ *I. m.* 187 s köv. 1., továbbá: *Das Gefühl des Überweltlichen*, *Mün-r.heu*, 1932. 4—10 lapjai.

vallási tehetség segítségével való felismerése. Végül harmadszor a Szentséggel való életkapcsolat kialakulása, amely azután az első két mozzanat alapján az egyén ismeret-, érzület- és akaratvilágát egyaránt döntő módon átformálja. Így tehát, Ottó szerint, a vallás minden egyes esetben történeti termék, mert a történeti (külső) ingerek nélkül a vallásos tehetség aktualizálódása sohasem következne be.

Ahol viszont ez a potencialiter minden emberben meglevő s ennyiben egyetemesnek mondható, vallásos tehetség mozgalomba jön, ott a vallási ismeretek, mint apriori ismeretek szintén megvalósulnak. Mert apriori ismereteknek nem azokat nevezzük, amelyekkel minden eszes lény rendelkezik (ez esetben „velünk született” ismeretekről kellene beszélnünk), hanem azokat, amelyeket minden eszes lény magáévá tehet. Ezt a sajátá tételt eszközli a vallásos tehetség, amely azonban korántsem a saját erejéből, önállóan hozza létre ez ismereteket, hanem csupán azok felfogására és megítélésére alkalmas képességnek bizonyul. Új vallásos ismeretek létrehozására csakis azok képesek, akikben az általános vallásos tehetség magasabb erősségű jelentkezésével találkozunk. Ezek a *próféták*. De még ezeken is felül emelkedik a *Füü*, aki nemcsak hogy a legmagasabb fokú vallásos tehetség birtoklója, hanem ugyanakkor egyúttal a történetben megjelenő Szentséges divinációjának is a tárgyává lesz¹⁴.

Ottó valláslélektani fejtegetéseinek sajátos jelentőséget három mozzanat kölcsönöz. Először is az, hogy a külön vallási apriori tanítása közben nem esik bele a vallás elracionálásának hibájába. Másodsor az a tény, hogy a vallásos tehetség fogalmának jelentéskörét nagyon helyesen leszűkíti, midőn határozottan kimondja, hogy az nem a saját erejéből hozza létre a vallásos ismereteket, hanem csak egyetemes emberi fogékonyság, amelynek aktualizálódását külső tényezők váltják ki bennünk. Harmadik erőssége pedig ép e külső tényező nélkülözhetetlen voltának a hangsúlyozása.

VI. Bármennyire is nagy jelentőségűek Ottó megállapításai, alapjában véve még sem visznek bennünket közelebb voltaképeni problémánk megoldásához: a vallásos alapélmény létrehozó tényezőinek kimutatásához, közelebbről pedig az u. n. „vallásos tehetségben belül jelentkező funkcionális összefüggések elemző feltárásához. Ítéletünk szerint ezen az úton eleddig az eredményt hozó döntő lépést *Girgensohn Károly* tette meg. Az ő valláslélektani fejlődésének tanulságos korszakait máshol méltattuk.¹⁵ Most csak a vallá-

¹⁴ V. ö. *Das Heilige*, 218—221 lapjaival.

¹⁵ Lásd: *A valláspszichológia fejlődésének története*, Debrecen, 1927. (104—123 l.) és *Girgensohn Károly élete és munkássága*, Debrecen, 1929. c. munkáinkat.

szos tehetség szellemi alkatára és funkcióira vonatkozó megállapításait összegezzük.

Első nagyobb valláslélektani művében, még 1903-ban,¹⁶ a vallás lelki formáinak és központi eszméjének (az Isteneszmének) elemzése közben a vallásos tehetséggel, mint „szubjektív tényezővel” szemben elsősorban az u. n. külső, „objektív tényezőnek”, a történelmi vallások hagyományainak (az „objektív szellemnek”) formáló jelentőségét hangsúlyozza. Súlyos ellenérveket sorakoztat fel minden oly felfogással szemben, amely a vallást az emberi szellem formai (tehát egyetemes) organizációjából vezeti le, illetve az u. n. vallásos tehetségnek vallást létrehozó önerejét hirdeti. Velünk született természeti vallásról tehát Girgensohn szerint sem beszélhetünk. A gondolkodás, érzés és akarás mellett mint önállóan organizált külön, negyedik lelki képességről, amit azután formai-szellemi vonásként vallásos tehetségnek kellene elneveznünk, nem lehet szó. Ez azonban ugyanakkor nem zárja ki, hogy vallásos minőségű szellemi tartalmak felfogására egyesek ne lennének másoknál jobban diszponálva. Amint vannak zenei, matematikai és bölcselő tehetségek, azonképpen beszélünk kell olyanokról is, akiknek különösebb fogékonyságuk van a vallásos eszmék appericiálására és elsajátítására. Ez elsajátítás menete pedig a következő: A kívülről nyert vallásos gondolatsort először az u. n. tiszta (elméleti) ész tanulja el. Idővel e gondolatok egyike-másika hatni kezd a „gyakorlati észre” is és megindul az érzelmi és akarati világ munkabevétele. E folyamat lezajlásának feltárása azonban a lélektan számára megoldhatatlan feladat. Mert kauzális-intellektuális vizsgálódás nem tudhat a vallás östtikába behatolni. „Minden vallás titka (pedig) elsősorban abban a folyamatban rejlik, amelyben az ész új vallásos tartalmai létrejönnek, másodsorban pedig abban a folyamatban, amely által az eredetileg csupán az elméleti ész ”tartalmaként szereplő vallási gondolatok a gyakorlati ész tartalmává válnak.”¹⁷ A továbbiakban rámutat Girgensohn arra, hogy igen nagy egyoldalúság az emberi szellem formai organizációjának az általa appericiált szellemi tartalmaktól függetlenített vizsgálata. A vallás lényegét sem a pszichés forma, hanem az eszmei tartalom határozza meg. Mindebből folyik, hogy az ember vágyai és szükségletei sem tekinthetők a Vallás forrásaként. Sokkal inkább az ily vágyaktól és szükségletektől teljesen független, sőt sokszor azokat egyenesen életrehívó „titokzatos erő” (teológiai nyelven szólva: az isteni kijelentés) az, amely Girgensohn szerint az emberben újszerű vallásos gondolatsorokat

¹⁶ Már egyszer idézve a 6. sz. jegyzetben.

¹⁷ I. m. 105 l.

támaszt és azokat érzelmi és akarati világának mozgató tényezőivé teszi. E gondolatok, eszmék közül pedig központi jelentősége az Isten-eszmének van. Ennek tartalmi gazdagságától függ a mindenkori történeti vallás szellemi színvonala.¹⁸

Girgensohn ez első valláslélektani művében a vallásos tehetség vizsgálatát illetően nem igen jut tovább az Ottó eredményeinél. Korszakalkotó kísérleti valláslélektani kutatásai segítségével azonban, csaknem egy negyedszázaddal később, sikerült neki a vallásos tehetség aktualizálódásának folyamatára némely vonatkozásban fényt deríteni. Idevonatkozó végső megállapításait a halála évében megjelent utolsó könyvében publikálta.¹⁹ Itt már többé nem találkozunk az „objektív tényező” egyoldalú hangsúlyozásával, hanem az arany középutat választja s a vallásra való belső, őseredeti képesség, valamint a külső milieuhatások szükséges voltára egyforma mértékkel rámutat. A vallást e két tényező együttműködéséből” kell megmagyaráznunk.

Kísérleti valláslélektani eredményei alapján magában a vallásos tehetségben két sajátos irányító tendenciát fedez fel. Az egyik ezek közül gondolati, a másik pedig funkcionális tendencia. A vallásos alapélmény lelki organizálódása e két tendencia egybeszövődése által jön létre. A vallásos tehetség gondolati oldala negatíve a valóság minden pusztá földi-immanens felfogásával való elégedetlenségként jellemezhető. Pozitíve pedig mint oly képesség, mely lehetővé teszi számunkra azt, hogy legalább gondolati és képzeleti úton áttörjük a tudományosan megismertető dolgok világát s felemelkedhessünk egy magasabb világ eszméjéig, amely az átiógó szemlélet totalitására való törekvésünk megvalósulását jelenti. De másfelől a sajátos, központi szerepet betöltő vallásos énfunkciók is lelkünk eredeti tehetségeként jellemezhetők. Negatíve ez a mi saját földi énünkkel való elégedetlenségben nyilvánul meg, pozitíve pedig énünknek a földöntúli dolgok összefüggésébe való beilleszkedésében. „Mindkét tényezőben az ember oly őseredeti szellemi képességeket mondhat magáénak, amelyek analógiájának az állattvilágban még csak a nyoma sem mutatható ki, de amelyek ugyanakkor, kivétel nélkül, minden emberben megtalálhatók.” Grirgensohn e tömör valláslélektani megállapításait tanítványai próbálták újabb meglátásokkal gazdagítani.²⁰ Jelentősebb eredményeket azonban a vallásos

¹⁸ V. ö. i. m. 42—59, 82—105, 173 s köv. lapjaival.

¹⁹ Grundrisz der Dogmatik, Leipzig, 1924. 17—19 l.

²⁰ w. G r u e h n : Religionspsychologie, 1926. — C. S c h n e i d e r : Gibt es einen religiösen Menschen? Beiträge zur religiösen Individualpsychologie auf experimenteller Grundlage. (Christentum und Wissenschaft, 1926. évf.)

tehetség gondolati és funkcionális oldalainak feltárását illetőleg az ő kísérletezéseik eddigelé még nem szolgáltattak.

VII. Az angolszász-amerikai valláspszichológusok problémákat az eddigiektől eltérő módon, egészen más fogalmazásban tárgyalják. A kérdés, amelyre feleletet próbálnak adni, így hangzik: Van-e az ember pszichofizikai összetételében külön vallásos ösztön? E kérdésre adott feleletük eleinte szinte teljes egyhangúsággal *igenlő* volt, századunk kezdete óta azonban ép ellenkezőleg járnak el s ma már csaknem teljes egyhangúsággal tagadják a külön vallásos ösztön létezését. H. Rutgers *Marshall*,²¹ a múlt század végén, még külön „vallásos ösztönről” tud, amelyet azután vonatkozásba hoz az ember többi ösztönével, affektív tendenciájával, mégpedig úgy, hogy ugyanakkor a vallásos ösztönt kiemeli a többi Ösztön közül. „Kormányzó”, „szabályozó” ösztön ez, amelynek feladata az átütőbb jelentőségű ösztönök kedvezőbb szóhoz juttatása és a jelentéktelenebbek háttérbe szorítása. Marshall felfogását követi Morris *Jastrow*²² is, aki egyenesen axiomatikus tételként tanítja a vallásos ösztönnek, mint „szabályozó” ösztönnek a valóságát. Sőt még a megtérés jelenségét alapos valláslélektani elemzés tárgyává tevő *Starbuck*²³ is egy későbbi tanulmányában a külön vallásos ösztön elmélete mellett tör lándzsát. Az ember e vallásos ösztöne szerinte két fázisra bontható fel. Ezeket ő „kozmo-eszthetikai érzéknek” és „teleo-eszthetikai érzéknek” nevezi. E kettőnek egybeszövődése által alakul ki szerinte az emberi lélekben a vallásosság életrehívó tényezője, melynek az a hivatása, hogy az ember tudatvilágának életfolyamát állandóan irányítsa, a ránézve kedvező magatartásra és viszhangadásokra rákértesse, a lelki egyensúlyt, összhangot, arányosságot biztosítsa. A vallásos ösztön tehát alapjában véve nem más, mint a lélek háztartásának kiegyensúlyozott voltát igen finoman megérezni és megéreztetni tudó, külön lelki érzékszerv. Hasonló álláspontra helyezkedik *Hocking*²⁴ is, aki a feltétlen teremtő hatalom végleges diadaláért való sóvárgásban keresi az ember vallásos ösztönét. Legújabban W. P. *Paterson*²⁵ edinburghi professzor hangsúlyozta a külön vallásos ösztön felvételének szükségességét. Érveléseiben azonban a lélektani, ismeretelméleti, metafizikai

²¹ H. R. Marshall: *Instinct and Reason*, New York, Macinillan, 1898. IX. fejezet.

²² M. Jastrow: *The Study of Religion*, New York, Scribners, 1902. 101, 153 11.

²³ D. E. Starbuck: *The Instinctive Basis of Religion*. (Psychological Bulletin, VIII., 52—53 1.

²⁴ W. E. Hocking: *Human Nature and its Remaking*, Yale University, 1918. 331 1.

²⁵ W. P. Paterson: *The Nature of Religion*, Hodder and Stoughton, London, 1925. 72—110 1.

és theologiai szempontok meglehetősen összefolynak egymással.

VIII. A számottevőbb angolszász-amerikai pszichológusok, közelebről pedig a hivatásos valláspszichológusok, újabban mind nagyobb elővigyázatossággal kezelik ezt a kérdést. Így mindjárt elsőnek J. B. Pratt. Ne éljünk vissza az „ösztön” fogalmával, hangsúlyozza nagy valláslélektani munkájában.²⁶ Ha már a vallás is ösztön, ez esetben minden közönséges emberi érzést és gondolkozást ösztönösnek kell nyilvánítanunk s így maga az „ösztönös” jelző, miután mindent jelölnek vele, lassanként elveszíti alapvető, eredeti jelentését. Mindazonáltal ő is elismeri, hogy az ember, aki intelligenciával, sajátos ösztönökkel és affektív tendenciákkal egyaránt fel van ruházva, legalábbis „potencialiter” és „kezdőlegesen” mégis csak kikerülhetetlenül vallásos („is bound to be religious’). A sors Intézőjével szembeni tudatos magatartást és valaminő formájú kezdetleges állásfoglalást el nem kerülheti. Vallásos viselkedésében azonban egész valója, ösztönei és szellemisége egyaránt szóhoz jut. A külső, történeti és társadalmi tényezők szuggesztív formáló hatása természetesen itt is döntő jelentőséget nyer, de ugyanakkor itt sem szabad elfelejteni, hogy az ember az ily szuggesztív hatások felvételére természettől fogva fogékony.

IX. Még alaposabb vizsgálat tárgyává teszi a külön vallásos ösztön problémáját egy másik amerikai valláspszichológus: G. A. Coe. Valláslélektanának utolsó fejezetében²⁷ „az ember vallásos természetéről” ír. Rámutat arra, hogy e kifejezésen, még a tudósok is, egymástól mennyire eltérő dolgokat értenek. Egyesek a vallásos intuíciókat jelölik általa; mások a külön vallásos ösztönt. Ismét vannak, akik az ember életfolytatása közben kikerülhetetlenül jelentkező sajátos sóvárgásban, az önmagunkkal való elégedetlenségben és nyugtalan-ságban pillantják meg a természeti vallásos hajlam lényegét. Negyedik változatként a következő lehetőség adódik: még a külön vallási intuíció, ösztön, indulat hiánya esetében is szóba jöhet az, hogy a vallásban az ember tapasztalati világának egy tipikusan újszerű organizálódásával találjuk szemben magunkat. E tényállás felismerése azonban csak akkor lehetséges, ha „struktúra” és „funkció” között élesen különbséget teszünk. „Ha ‚természetten’ csupán struktúrát értünk, struktúrán pedig csupán azokat az elemeket, amelyekre maga a lélek-egész felbontható, nagyon könnyen megtörténhetik, hogy semmiféle sajátosan vallásos mozzanatot nem fogunk tudni felfedezni az emberi természetben, bár ugyanakkor az

²⁶ J. B. P r a t t: *The Religious Consciousness*, New York, Macmillan, 1923. 68—90 l.

²⁷ G. A. Coe: *The Psychology of Religion*, The University of Chicago Press, 1916. 321—326 l.

elemek organizálódásának Fölöttébb jellegzetes útja vallásos magatartást eredményezett.”

Coe e legutolsó megoldási mód mellett foglal állást. Szerinte nincs bizonyítékunk arra, hogy külön vallásos intuíciók előfordulnának (intuíción a külső, tapasztalati úton szerzett meggyőződésektől teljesen független meglátások iránti fogékonyságot érti); sem arra, hogy önálló vallásos ösztönről beszélhessünk. „Vallási reakcióink” nem a magunk kezdeményezései alapján jönnek létre. Tovább menve: arra sincs elegendő bizonyítékunk, hogy az említett nyugtalanság, belső elégedetlenség és felfelé sóvárgás minden egyes emberben jelentkeznek. Ellenkezőleg: az ember figyelmét, egész életirányát a legkülönbözőbb érdekek határozhatják meg (üzlet, golf, kutatás egyaránt lehetnek érdekkörének fixálóivá). Végül azt a negatív megállapítást sem kerülhetjük ki, hogy az Isten iránti sajátos emberi magatartások sem uniformizálhatók, hanem nagyon is sokszínű változatot mutatnak. Az ily magatartások meghatározói belső, ösztönös és külső, helyzeti tényezők. Ép ezért ezek sohasem kész adottságoknak, hanem állandóan fejlődő, alakuló valóságoknak tekintendők.

E negatív megállapításokból Coe két pozitív következményt von le. 1. Az ember vallásossága „a lelki organizáció különleges módja”, mely az eszményi értékek megragadása közben bomlik valósággá. Az ember vallásos magatartása a legfőbb életérdek idealizálásában és minden más érdeknek az előbbi szolgálatába állításában nyilvánul meg. 2. Igaz ugyan, hogy az eszményi értékek terminusaiban végbemenő emez organizálódási folyamatban bármely ösztönös érdek is kontrollirozó tényezővé válhatik, azonban mégis a társas ösztönök és érdekek irányító szerepe elvitathatatlan. „A társas ösztönökkel és érdekekkel kapcsolatban álló erkölcsi korlátok, eszmények és normák határozzák meg döntő módon az ember tudatvilágának ez állandó reorganizálódási folyamatát, mely utóbbi az isteni rendbe vetett hit formájában iolytatódni fog el egészen az eszményi megvalósulásig. „Az isten-eszme”, — fejezi be gondolatát Coe, — „még sok változáson mehet át, de valamilyen formában állandóan meg fog újulni, mint társas tapasztalásunk és társas aspirációink mélységének és magaságának kifejezője.”

X. Az amerikai valláspszichológusok közül még egynek a felfogását ismertetjük, az E. S. *Conklin-ét*.²⁸ Nagy érdeme, hogy magának az ösztön-fogalomnak a közelebbi értelmezéséből indul ki. Ismerteti először azt a magyarázati módot, amely az ösztönt gépies-életes tényezőnek tekinti. Nem a külső környezet ingere által jön ez létre bennünk, hanem a központi idegrendszer természeti velejárója. Más az ösztön, más a

²⁸ E. S. C o n k l i n: The Psychology of Hcligious Adjustment, New York, Macmillan, 1920. 14—28 l.

szokás és ismét más az önkéntes elhatározáson alapuló akarás. Valamely cselekmény ösztönös voltának megállapítása eddig a legkülönbébb kritériumok alapján történt. Az első szerint, mihelyt a szóban levő emberi magatartás a magasabb rendű állatoknál is kétségen kívül megállapítható, azt azonnal ösztönösnek kell mondanunk (ezért ösztönös viselkedések pl. a harag, a menekülés, a fészekrakás). Második kritérium; valamely magatartás eredeti, vagyis nem tanításon alapuló voltának a megállapítása, ami természetesen igen nehéz. Harmadik kritérium: az egyetemesség vonása. Negyedik: az ösztönös magatartás formájának állandósult jellege. Végül ötödik kritérium: az ösztön foglyulejtő, leigázó természete (the engulfing nature of the instinct). Az ember tartósan nem tud uralkodni ösztönei fölött, hanem azok előbb-utóbb leigázzák, föléje kerekednek.

Ha már most a vallást a gépies értelmezés szerinti ösztönnek tekintjük, ez esetben, Conklin nagyon helyes okoskodása szerint, a vallásos magatartás meg kell hogy feleljen a fenti kritériumoknak. Ámde ép ez nem mondható el róla. Jgy pl. még a legmagasabb rendű állatoknál sem fedezhető fel olyasmi, ami vallásos magatartásnak volna minősíthető. — A vallás továbbá tanítás nélkül senkiben sem tud valósággá bomlani. — Az egyetemessége mellett szóló érv már nyomósabbnak mondható, de ez is mindjárt bizonytalan jelleget ölt, mihelyt a vallás lényegének közelebbi meghatározására kísérletet teszünk. Egyébként is a velünk született determinációk egyetemes voltának megállapíthatósága igen nagy akadályokba ütközik. Hasonló okok miatt a vallásos magatartás állandósult formájának körülhatárolása is hiábavaló kísérletnek bizonyul. Végül, bár kétségtelen tény, hogy egyes rendkívüli esetekben a vallásos tapasztalás foglyulejtő, leigázó voltáról számolnak be pl. az u. n. vallásos géniuszok, mégis — ez a vonás sem általánosítható. A vallásosság nélkülözi a harag, a félelem és az álom meglepetésszerűen jövő és ellenállhatatlan voltának rejtelmes dinamikáját. A vallás tehát a felsorolt kritériumoknak való megfelelés hiányában „ösztönnek” semmiesetre sem nyilvánítható.

Nem szabad azonban, hangsúlyozza Conklin, figyelmen kívül hagynunk azt, hogy az ösztönt a gépies értelmezéstől teljesen eltérő módon is lehet magyarázni. Ezt a második ösztönmagyarázati módot *dinamikusnak* nevezi (the dynamic conception). Ez a felfogás az egyénből mint állandóan fejlődő életegészből indul ki. Az egyén viselkedésében nem csak reagál a külső ingerekre, hanem azok fölött úrrá lenni is igyekszik, így azután nem szabad nekünk csupán merő reflexekről és reakciókról beszélnünk, hanem az ösztönökre úgy kell tekintenünk, mint *állandósult törekvésekre* („drives”). Ilyen pedig három van: 1. a hatalomra vagy kiteljesülésre törés; 2. a nemi

kielégülésre törekvés és 3. a kényelmes életfolytatásra törekvés. Ezek közül az első hajtja az embert mind magasabb célok elérésére és ébreszti fel benne a sikernek és felülkerekedésnek a vágyát. Kielégítetlenül maradása viszont a fogyatékoságérzés leverő hangulatát vonja maga után. A nemi ösztön kielégülésre törése, szublimálatlan vagy szublimált formában, de kétségtelenül az egész emberi, életbe szintén belefolyik. A kényelmes életfolytatásra való törekvés viszont sokkal több, mint amit régen az önfenntartás ösztönén értettek. Mert nem csak a pusztán lét fenntartására való törekvést jelenti, hanem ugyanakkor a minél teljesebb kényelmet lehetségesítő külső és belső tényezőknek (nevelés, civilizáció, konszolidált munkaviszonyok és kenyérkereseti lehetőségek, általában zavartalan életkörülményeknek) a biztosítását is. Mihelyt ezek a tényezők hiányoznak, az egyén fokozódó hajlamosságot mutat az aggódásra, töprengésre, sőt egyenesen az étellel való teljes meg hasonlásra, lelki összeroppanásra.

Az ember lelkiségének mindhárom törekvés kiirthatatlan vonása. Valamilyen formában minden életkorban és minden élethelyzetben okvetlenül jelt adnak magukról. Elfojtásuk sikertelennek bizonyul. Minden ily irányú kísérlet csak fokozóan hat rájuk. A megszokottól eltérő módon, de valamiképen mégis csak jelentkeznek. A kiteljesülésre törekvés sohasem szűnik meg, legfeljebb más és más irányt választ magának. A nemi törekvés is mindvégig megmarad, bár néha teljesen eltérő módon talál kielégülésre. Végül: a kényelmes életfolytatásra törekvésnek is csupán a halál vet véget, bár a kényelmet és örömet biztosító tényezők utáni vágyódás skálájában az életkorok szerint szintén nagy eltérések jelentkezhetnek.

A kérdés, amelyre ezek után feleletet kell adnunk, ez: A törekvésként értelmezett ösztön alkalmas-e a vallás lényegének maradéknélküli magyarázatára, vagy pedig nem? Tekinthező-e a vallás a fentemlített három törekvés mellett, önmagáról jelt adó, teljesen önálló, negyedik törekvésnek? Conklin felelete erre a kérdésre a leghatározottabban nemleges. Ugyanakkor azonban rámutat arra, hogy a vallásos magatartás ösztönös motívumai kétségtelenül a már elemzett három fő-törekvésből táplálkoznak. A hatalomra és kiteljesülésre törés szükségszerűen vonja maga után a felsőbb hatalmak (istenek) segítségének kérését. A vallás a legjobb gyógyítója a sikerérzés ellentétének, a fogyatékoságérzésnek. A nemi törekvés is sokféleképpen színezi a vallásos magatartást, amint erről a vallásosságnak a szerelmi életből vett szimbólumai, a phallikus kultuszok stb. is tanúskodnak. Végül az élet elviselhetőbbé tételére való törekvés (a kényelem, a tudás, a békés életfolytatás célkitűzése) is ugyancsak szóhoz jut az ember vallásos életében (ima a mindennapi kenyérért) a

boldogság, az örökélet eszméinek domináns volta a vallásos életben).

A végeredmény, amelyre Conklin eljut, a következőkben foglalható össze: a vallás a három fő ösztönös törekvéssel életes kapcsolatban van, azok jelentős módon befolyásolják, anélkül azonban, hogy maga a vallás ezekre a törekvésekre maradék nélkül visszavezethető volna, vagy pedig a három mellett egy negyedik ösztönös törekvésként volna feltüntethető. Magát a vallásos magatartást döntő módon a mindenkori isteneszmével kapcsolatosan jelentkező *hívő viselkedés* (belief attitűd) és ennek mindenirányú kivetítődései határozzák meg.²⁹ A hívő viselkedés közben elsajátított isteneszme, szóval maga az Istenhit és az ennek lényegét alkotó vallásos tapasztalat és érzület tartalmi mozzanatai elégitik ki a legtöbb embernél azokat a fő ösztönös törekvéseket, amelyek minden emberi létezés életes velejárói. A vallás gyökere tehát az emberi nemet sajátosan jellemző hívő magatartásban, e kifejezetten szellemi viselkedésben keresendő. A vallás ösztönelmélete ennél fogva csődöt mond, anélkül azonban, hogy a vallást az ösztönös törekvésektől egyodalúan izolálhatónak tekintetnők.

XI. A vallásos tehetségre, illetve a vallásos ösztönre vonatkozó, eddig ismertetett felfogások meggyőzhettek bennünket arról, hogy ez a kérdés a valláslélektannak kétségtelenül egyik központi problémája. A kérdés felvetése és tárgyalása a többi valláspszichológusnál is megtalálható, azonban e rövid tanulmány keretében elégségesnek tartottuk a májismertetett felfogások egymásmellé sorakoztatását, hogy végül, mindegyiknek igazságmozzanatait hasznosítva, rövid összefoglaló indokolását nyújthassuk annak, miért merjük mi az emberiségről s azon belül is az egyes emberről állítani, hogy „gyógyíthatatlanul”, vagyis kikerülhetetlenül vallásos? Lélektani megállapításaink előterjesztése közben természetesen a már ismertetett valláspszichológusok megállapításain kívül még más tudósok helyes meglátásait is felhasználjuk és gyümölcsöztetjük.

Conklin fejtegetéseivel mindjárt megtaláljuk a kapcsolatot azért, hogy egyenesen a *törekvő énből* indulunk ki. A törekvés tényét *öslénynek* tekintjük. Éntörekvések nélkül emberi életet elképzelni nem is lehet. Bármit is tesz az empirikus én, egy dolog bizonyos, mindig törekszik valamire. És minden egyes törekvésének legsajátosabb vonása a többékevésbé „énes-volta”. Vagyis minden egyes törekvés mögött ott áll maga a törekvő én és pedig, mint a legkülönfélébb törekvések kibontakoztató alanya. Törekvéseink melegágya a törekvő én mindenkori életérdeke. Ez életérdek pedig nem más, mint önmagának minél teljesebb kibontakoztatása, vagyis

²⁹ V. ö. i. in. 37—40 és 46-52 lapjaival.

a törekvő én személyes önmegvalósulása. A törekvő én minden pillanatban a személyé válás folyamatában él. Életérdeke tehát nem tekinthető csupán *ösztönösnek*, hanem ugyanakkor *szellemi* is. Vagyis, amint ezt Coe is helyesen hangsúlyozza, az ösztönös vágyak és szükségletek kielégítésére való törekvésen kívül, oőt egyenesen azok fölé kerekedve, a szellemi éntörekvések, mint értékelések és újraértékelések is jelentkeznek benne. A törekvő én egész életbeállítottságát tehát az ösztönös és szellemi érdekfixáltság e kettős dimenziójúsága jellemzi. Ugyanakkor azonban hangsúlyozandó az is, hogy ezek a sajátos (ösztönös és szellemi) éntörekvések sohasem csupán intrapszichikai, hanem egyúttal interpszichikai tevékenységek is. Mert a törekvő én személyi önmegvalósulása csakis azáltal lehetséges, hogy törekvései az őt környező ének törekvéseivel megegyeznek, illetve azokkal gyökeres ellentétben állanak.

A mondottak után kézenfekvő a következő probléma: az ösztönös éntörekvések osztályozása. A pszichológia történetében ez eddig nagyon sokféleképen történt. A Conklin által említett három fő ösztönös törekvésre való csoportosítás kétségtelenül csak egyik megoldási mód a többi között. Mi főként *Háberlinre*³⁰ támaszkodva két alapösztönt emelünk ki. Az egyiket elnevezzük az *önállitás* vagy *önérvényesítés ösztönének*, a másikat pedig az *önátadás ösztönének*. E két alapösztön kifejlésre törése egymással ellentétes irányú. Mindazonáltal mindkettő állandóan jelen van. Az első segítségével a törekvő én önmaga létének fenntartására és érvényesítésére igyekszik. Ez teszi őt maradivá, konzervatívva. A fennálló állapotszerűségért folytatott küzdelmében ez a leghathatósabb eszköze. Az önátadás, ösztönében viszont a törekvő én állandó változásra való készsége, sőt egyenesen az ezirányú törekvése jut kifejezésre. Ösztönös önátadása révén kerül a törekvő én környezetének állandó befolyása alá, ez lehetségesíti az ő állandó formálódását, alakulását. Ha csak az önérvényesítés ösztönös érdeke volna meg a törekvő énbén, ez esetben minden kívülről jövő hatás eredménytelenül és hatástalanul peregne le róla, de viszont ez esetben a törekvő énbén nem is volna semmi feldolgozandó hatás-anyaga s így többé az ő külső és belső törekvéses fejlődéséről sem beszélhetnénk. Ha viszont csak az önátadás ösztöne volna meg a törekvő énbén, úgy minden átmenet és folytonosság nélkül, mintegy ugrás-szerűen ide-oda dobáltatnék, ki kellene vetkőznie sajátmagából, s teljesen a külső hatások és események szeszélyeinek martalékává válnék. Egy filmszerűen lepergő nagyszerű hatás-

³⁰ P. H á b e r l i n: Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie, 1924; Der Charakter, 1925; Die Suggestion, 1927; Das Wunderbare, 1930. etc.

sorozattá alakulna, de alapjában véve mindenféle törekvés és éniség megszűnnék benne.

E két alapvető ösztönös éntörekvés mindegyike minden időpontban egyeduralkodásra tör. Nagy megkötőjük azonban a törekvő én ösztönös érdekfixáltsága. Ha a kívülről jövő inger a törekvő én pillanatnyi érdekének megfelel, ez esetben természetesen az ösztönös önátadás győzedelmeskedik. Ha azonban az én ösztönös érdeke és a külső inger egymással ellenkeznek, ez esetben az önállítás vagy önérvényesítés ösztöne tud könnyebben felülkerekedni. De akármelyik is jut kettőjük közül uralomra, előbb a másiknak, mint gátló és akadályozó ösztönös tényezőnek a hatását le kell győznie.

Az ösztönös éntörekvések mellett, jobban kimondva azok felett, miután a törekvő én nemcsak ösztönös, hanem szellemi érdekek kibontakozó alanya is egyúttal, szólanunk kell külön az u. n. *szellemi éntörekvésekről* is. Ezekben a törekvő én kultúrigényei valósulnak meg. Ezek segítségével sikerült neki az objektív szellemként továbbelő énefeletti érték- és jelenségrealizációkkal s ezekben és ezek révén a törekvő énré normatív érvénnyel ható objektív értékek világával kapcsolatba jutnia. A szellemi éntörekvésekben tehát a mindenkori törekvő én szellemi életérdeke jut többé-kevésbé tisztult formában kifejezésre. E szellemi életérdek pedig a törekvő én lényéhez tartozó *szellemi sóvárgásra* vezethető vissza. A törekvő ént még legösztönösebb éntörekvéseiben is jellemzi az egyetemes, tőle teljesen független, objektív értékek utáni vágyakozás. De mivel ez benne sohasem tud egyeduralomra jutni, így azután életérdeke minden pillanatban nemcsak szellemi, hanem ugyanakkor ösztönös életérdek is.

A szellemi és ösztönös éntörekvések között állandó *feszültség* van. A szellemi sóvárgás hajtóereje az ént mindinkább arra készíti, hogy az ösztönös éntörekvéseket eredeti irányjellegük meghagyásával minél inkább a szellemiség szolgálatába hajtsa s a törekvő ént az egyénefeletti jelentés- és értékrealizációk struktúrahálózatán keresztül beleágyazza a normatív jelentés- és értékösszefüggések kategorikus világába. A szellemi éntörekvések tehát egyfelől az ösztönös éntörekvések elszellemiesítését munkálják, másfelől pedig a törekvő én személyes önmegvalósulásának folyamatát segítik elő. A törekvő én élete így azután alapjában véve nem más, mint állandó haladás az ösztönös éntörekvések minél teljesebb elszellemiesítése, vagyis a minél teljesebb személyes önmegvalósulás felé.

Hogy a törekvő énré empirikus lényként felfedezhető szellemi sóvárgás és az ettől motivált szellemi éntörekvések az életes fejlődés mely pontján jelentkeznek első ízben, ennek lélektani megállapítása nem lehetséges. Aminthogy másfelől a szellemi sóvárgásnak az ösztönös éntörekvések feletti vég-

leges diadalát sem konstatálhatjuk lélektanilag egyetlen törekvő énben sem. Mert ennek bekövetkezése a törekvő én ideális halálát jelentené.

Az elmondottak alapján most már a törekvő én vallásos magatartásának közelebbi elemzésére is rátérhetünk. Tényként állapítható meg az, amit Conklin is és más fogalmazásban a legtöbb valláspszichológus hangsúlyoz, hogy t. i. az egyén szellemiségének egyik alapvető funkciója a *híves*. Miután pedig a vallásban a „hívó magatartás” a legközpontibb tevékenység, ép ezért legjobb lesz, ha a fent kifejtetteket ép a híves tényén illusztráljuk.

A hitet ebben a gondolatmenetben eleinte a legtágabb értelemben vesszük s így nemcsak *bizodalmas hitet*, de *elhívást* is értünk rajta. A törekvő én élete ebben a vonatkozásban nem más, mint állandó fejlődés az ösztönös hívestől és nemhívestől a mind szellemibb híves és nem-híves felé. Az egész fejlődés életes alapját az ösztönös önérvényesítés és önátadás törekvései, szellemi irányát pedig a szellemi sóvárgás, illetve a törekvő én szellemi életérdeke adja meg. Az ösztönös önátadásnak az ösztönös rokonszenv, (el)híves és bizalom, az ösztönös önállításnak pedig az ösztönös ellenszenv, (el)nemhíves és bizalmatlanság felelnek meg. Mindezek oly elemi tényei a törekvő én életének, hogy nemcsak a primitív embernél, nem is csak a gyermekkorban, hanem még a szellemi fejlettség magasabb fokán is megtalálhatók és egyenesen elkerülhetetlenek. A szellemi sóvárgás és általában a törekvő én szellemi fejlődése (amelynek ismertetésére itt nem térhetünk ki) mind inkább azt eredményezik, hogy az ösztönös hívest és bizodalmat a mind szellemibb híves és bizodalom, az ösztönös nemhívest és bizalmatlanságot pedig a mind szellemibb nemhíves és bizalmatlanság váltja fel. Maga a hitaktus pedig közelebről egy *appercipiálási* folyamatnak tekintendő, amelyen belül minden egyes alkalommal végbemegy a törekvő én szellemi önállítása egy szellemileg magasabb fokon álló önátadás érdekében, illetve, ha ez appercipiálási folyamatot állandóan megismétlődő és megújuló folyamatnak tekintjük, ezt is mondhatjuk, hogy benne a törekvő én szellemi önátadása megy végbe egy szellemileg magasabb és intenzívebb önállítás érdekében.

Sajnos nem ismertethetjük behatóbban azt a konfliktust, amely ez appercipiálási folyamat közben az ösztönös éntörekvések és a szellemi éntörekvések között szüntelenül jelentkezik.³¹ E konfliktus és feszültség nélkül azonban személyiséggé fejlődés nem lehetséges. Sőt magának a *vallásos* hitnek is az egyik formáló tényezőjét ebben, a törekvő én

³¹ Mindezt részletesebben A hit lélektana címmel megjelenendő munkánkban óhajtjuk kifejteni.

által le nem küzdhető és meg nem szüntethető, feszültségben kell keresnünk.

A vallásos hitet mi az *alterospektív* hit egyik formájának tekintjük.³² Alterospektív hiten pedig azt a hitet értjük, amelyet másképpen szűkebb értelemben vett „bizodalmas hitnek”, vagy egyszerűen bizalomnak is nevezhetünk. Nem más ez, mint valamely embertársunk, mint *szellem-erkölcsi személy* egésze iránt tanúsított és mind jobban állandósuló (többé-kevésbé) szellemi *önátadó* viselkedésünk, amely az illetővel való huzamosabb életközösségünk folytán és a (többé-kevésbé) szellemi hitaktusok, mint appercipiálási folyamatok mindkét oldalon végbement sorozata alapján, fokozatosan alakult ki. Ennek ellenkezője (vagyis embertársunkkal szembeni bizalmatlanság) viszont nem más, mint az iránta tanúsított és állandósult (többé-kevésbé) szellemi önállító viselkedésünk.

Az ily alterospektív hitnek két fázisa van. Ezek egyikét elnevezhetjük egfo-fázisnak, a másikat pedig *alter*-fázisnak.³³ Az embertársunkkal szemben tanúsított (alterospektív) bizalomban (mint önátadó magatartásban) egyfelől feltárjuk és megnyitjuk magunkat előtte (ez az egofázis, mert tárgya az önmagát leleplező én), másfelől pedig az önfeltárással együtt, sőt már ezt megelőzőleg rá is bíztuk magunkat, titkunkat a *másik* személyre (ez az alterfázis). Amint észrevehető, a két fázis együtt jelentkezik. Egyikőjük sem lehet a másik nélkül.

Az ily önfeltárások és önrábízások közben minden emberben megindul a mind szellemibb értékelések folyamata. Egymás meggyőződéseit, értékelő állásfoglalásait, célkitűzéseit és aspirációit az ily kölcsönös kitérülések idején ismerjük meg. De még ezeknél is többre döbbenünk rá. Megtudjuk egymástól, hogy vannak szükségleteink, hiányérzeteink, amelyeket hiába is tárunk fel egymás előtt, vannak konfliktusaink (mint legkézenfekvőbb: a szellemi életérdek és az ösztönös életérdek közötti *feszültség*), amelyeket sem egymagunkban, sem pedig egymással szövetkezve nem tudunk megszüntetni. A mindinkább elszellemiesülő életérdekeinket sem tudjuk zavartalanul kielégíteni, már csak a halálvonal korlátozó hatalma miatt sem. Ebben az egzisztenciális szorultságunkban egyetlen menekvésünk a *vallásos hit*. Ennek központi magva kétségtelenül maga az isteneszme, amelynek vigasztaló, meggazdagító tartalmát, mint „objektív tényezőt”, mint „ingeraszt” kívülről nyerjük, de amelyre a vallásos ember nemcsak pusztán „elhívással”, hanem ugyanakkor *bizodalmas magatartással* is reagál. Ám jól tesszük, ha mindjárt helyesbítjük az utolsó mondatunkat. Többé-kevésbé szellemi „elhívést” tanúsihatunk a mástól hallott isteneszmével szemben, az általa

³² Nevezhetnők *theospektív* hitnek is.

³³ V. ö. G i r g e n s o h n : Der Seelische Aufbau des religiösen Erlebens 1921. 464-466 lapjaival.

jelölt Istennel, mint valósággal azonban csak az esetben juthatunk életkapcsolatba, ha az Ő mivolta által megkövetelt önfeltárással és önmagunk reabizásával fordulunk oda Őhozzá, mint az alterospektív hitünkre méltó Valósághoz. Természetesen az isteneszme mindenkori szellemkölcsi gazdagságának mérvétől függ vallásos hitünk gazdagsága is. Csakis egy feltétlen, mindenható, kegyelmes Atyába vetett hiten belül jelentkezhetnek például a feltétlen jellegű (tehát fenntartás nélküli) önfeltárások és önrábizások is. És csakis az ily Istennel való életkapcsolatba lépés közben lesz mind teljesebbé törekvésünk legemberibb célkitűzése is: a személyes önmegvalósulás.

XII. Fejtegetéseink összefoglalását és végső konklúzióit pontokba foglaltan a következőkben nyújthatjuk:

1. Az a tétel, hogy az ember „gyógyíthatatlanul vallásos”, nem okvetlenül követeli meg egy külön vallásos ösztön, illetve vallásos tehetség olyatén való előfeltételezését, mintha az ember vallásossága ebből maradék nélkül megmagyarázható volna. Csak az egyoldalú pszichologizmus vállalkozik annak hirdetésére, hogy a vallás az emberi szellem alkotása. Tudományos szempontból nézve teljesen indokolatlan és igazolatlan, még ennél is tovább menve: egyenesen szükségtelen követelmény a vallást csupán a homo religiosus-ból magyarázni s a szubjektív tényező egyoldalú hangsúlyozása kedvéért teljesen figyelmen kívül hagyni az objektív tényezőt: a hagyományt, illetve azt, amit theologiai nyelven „kijelentésnek” nevezünk. A külön vallásos ösztön, az önerejű vallásos tehetség elvetésében teljesen egyetértünk tehát mindazzal, amit idevonatkozólag Ottó, Girgensohn, Pratt, Coe és Conklin fejtegetései alapján már ismertettünk.

2. Ugyanakkor azonban ép oly erőteljesen hangsúlyozzuk, hogy a *szellemi sóvárgás* tényében legalább „potencialiter” és „kezdőlegesen” (Pratt), mégis csak megtaláltuk mi is az emberben magát a vallásos diszpozíciót. Ez a diszponáltság lehet gyengébb vagy erősebb, központibb jelentőséghez jutó vagy pedig periférikus mozzanatként megmaradó, de mindenesetre oly lelki tény, amely nélkül szellemi életfolytatás egyszerűen nem lehetséges. Mert az embert szellemi lényé, vagyis emberré ép az teszi, hogy állandóan hajtja valami a tőle független, őt normatív módon meghatározó értékeknek a megragadására. Ez a valami pedig nem lehet más, mint szellemiségének formáló tényezője: a *szellemi sóvárgás*. A külső, eszmei tényező hatását megelőzően ez a sóvárgás lehet bizonytalan,” sejtelemszerű tapogatózás, mint aminőnek a Fries—Otto-féle „Ahndung”, vagy a Zinzendorf-féle „sensus numinis” tekinthető, de mihelyt az objektív tényező tartalommal telíti, azonnal határozott irányt vesz fel és a hitbizonyosságig fokozódhatik. *Coewak* igaza van ugyan abban, hogy e „felfelé sóvárgás” nem minden emberben jelentkezik, de

sietnünk kell ehhez mindjárt annak is a hozzáfűzésével, hogy a különböző életérdekek pillanatnyilag háttérbe szoríthatják ugyan magát a vallásos beállítottságot, de azt végkép kioltani még sem tudhatják.

3. Az objektív tényező által mind intenzívebben mozgalmába hozott vallásos diszponáltság a *vallásos hit* formáját ölti magára, amely, mint említettük, az *alterospektív hitnek egyik lélektani esete*. Struktúra és eszmei organizáció szempontjából a vallásos bizodalom, amellyel Istenhez közelítünk, egyáltalában nem különbözik attól a bizodalomtól, amellyel embertársunkat ajándékozunk meg. A forma midkét esetben ugyanaz, ellenben az intuitív gondolati tartalom és az ezzel egybefonódó funkciók irányultsága már igen nagy eltérést mutat. (Ezen a ponton hasznosíthatjuk leginkább *Coe* legfontosabb meglátását.)

4. A továbbiakban viszont Girgensohn fejtegetései nyújtanak számunkra helyes indításokat. A vallásos tehetségben mint szellemi sóvárgásban a két irányító tendencia valóban a „gondolati” és „funkcionális” tendenciák. Ezeket azonban még annyira sem szabad szétválasztanunk egymástól, mint amily mértékben ezt elemzés közben maga Girgensohn megkockáztatta. A valóság minden pusztá földi-immanens felfogásával való elégedetlenséggel szükségszerűen együttjár az önmagunkkal való elégedetlenség is, aminthogy a magasabb, érzékfeletti világ megragadása és a vele szemben megnyilvánuló önátadó viselkedésünk is elválaszthatatlanul összetartoznak egymással. Ezen a ponton röviden utalnunk kell még a *kettős intencionalitás* mozzanatára is. A gondolati-intuitív tényező képesíti a törekvő ént az isten-eszme tartalmi gazdagságának eszmei elrendezésére (ez még csak eszmei vonatkozás és utalás), a vele egybefonódó funkcionális tényező viszont magának az isteni valóságnak szóló önátadó meghódolást eredményezi (ez tehát már egy *valósággal*, sőt egyenesen: a valós valósággal való életkapcsolat!). Éz utóbbi nélkül a vallásos hit még csak merő „elhívés”, de korántsem „feltétlen állásfoglalás” (Stavenhagen³⁴), bizodalmas önfeltárás és ön-rábízás.

5. Mindez még egyszer szükségessé teszi az *objektív* tényező (isteneszme, hagyomány, kijelentés, sőt egyenesen: a kijelentő Isten) nélkülözhetetlen voltának a hangsúlyozását. *Coe* a vallást egyik helyen „társas közvetlenségének (social immediacy) is nevezi.³⁵ Ezen a ponton azonban nagyon is vigyáznunk kell. Mert a mérvadó itt is ez marad: *kivel* kerülünk közvetlen társas viszonylatba?! A legtöbb ember vallásos hite például megmarad a „tekintélyhit” vagy a

³⁴ K. S t a v e n h a g e n : Absolute Stellungnahme. Eme ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion, Erlangen, 1925.

³⁵ I. m. 246—262 11.

„prestige-hit” szintjén. Egyszerűen elhiszi azt, amit egyháza tanít, illetve lelkésze hirdet. Szellemi tunyasága vagy pedig a prédikáló személyi-szuggesztív varázsa a „paphoz-kötött vallásosság” földi cölöpjeihez láncolja. A vallásos híres élettevékenységén belüli szellemi fejlődés azonban ép az ily „paphoz-kötött vallásosságtól” való minél sikeresebb mentesülést tűzi ki célként maga elé. A vallásos hit legalapvetőbb törekvése, hogy Istenben önmagáért higgyen s ne pedig csupán azért a valakiért, aki Róla valamilyen formában tanúskodott. Az istenezsme elsajátítása, mind szellemibb újraértékelése az Istenhez való mind teljesebb odafordulást követeli s ez nem lehetséges az emberi szinten mozgók felülmúlása, az azoktól való elfordulás nélkül. Ez az út a tekintélyhittől a személyes hithez való fejlődés útja. A *feltétlen* jellegű, vagyis a horizontális viszonyuláson is felülkerekedő, társas közvetlenség megvalósulása. (V. ö. János evangéliuma 4. részének 42. versével.)

6. A vallásos tehetség gondolati és funkcionális tényezőinek hangsúlyozott kiemelése után többé az a veszedelem sem fenyeget bennünket, hogy a vallást valamely ösztönös törekvésből próbáljuk meg levezetni. A Conklin által említett fő ösztönös törekvések és a többi még említhető ösztönös éntörekvés is alapjában véve vagy az önállítás (önérvényesítés) vagy pedig az önátadás érdekirányát követi. Ezek az ösztönös érdekirányok viszont pozitív jelentőséghez az ember szellemi (s így egyúttal vallásos) életfolytatásában csakis fokozott átszellemiesülésünk révén juthatnak. Más szavakkal: a személyi megvalósulás útján. Az eddigi értékelések eredményeinek újabb átértékelése, vagyis az ösztöniség és szellemiség közötti feszültség mindig új aktualitáshoz jutása közben. Az ösztönös életérdekek nyújthatnak ugyan érzet- és képzetanyagot a vallásos hitnek, azonban ez utóbbi mégsem az ösztönös törekvések által felébresztett hiányérzetek kielégítése okáért bomlik valósággá az ember szellemiségében. Sőt: mennél magasabb szinten mozog valamely történelmi vallás értékrendszere, annál több oly hiányérzetet tud kiváltani az emberi lélekben, amelyek ösztönös hiányérzeteknek és szükségleteknek egyáltalában nem tekinthetők. A vallás tehát nem ösztönös termék, hanem az ösztönös törekvéseinken is át-sugárzó és azokat meghatározott irányokba terelő produktív szellemi (gondolati és funkcionális) tendenciák aktív szövedéke. A vallásos hit pedig életgyökeres visszhangadás (existenciális rezonancia) a mindenkori istenezsme által keretbefoglalt értékrendszerre, illetve ez értékrendszer végső forrására és kisugárzójára, a kijelentő Istenre.³⁶ ő az, aki nemcsak a már említett existenciális szorultság-tudatot váltja ki bennünk, hanem ugyanakkor e legalapvetőbb hiányérzetünknek

³⁶ Theológiai szempontból ennek a megállapításnak bővebb kifejtését A hit misztériuma Sárospatak, 1032 című munkámban nyújtottam.

a kielégítéséről is gondoskodik. Mindez azonban csakis azért mehet végbe mibennünk, mert a szellemi sóvárgás, mint östény mindnyájunkban megtalálható. Az objektív tényező (Isten kijelentése) által mozgalomba hozva, aktualitáshoz juttatva és azzal egybefonódva, ez az östény tesz bennünket „gyógyíthatatlanul vallásos emberekké”. Mert „az Isten, aki teremtette a világot és mindazt, ami abban van... az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette... *hogy keressék az Urat*, ha talán kitapogathatnák Őt és megtalálhatnák, jóllehet bizony nincs messze egyikőnktől sem, mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk”. (Csel. 17:24—28.)

tordai VASADY BÉLA DR.