

Angelusz Erzsébetre emlékezünk

Angelusz Erzsébet, a neveléstudomány kiváló művelője, az Új Pedagógiai Szemle szerkesztőbizottságának tagja 1995. november 14-én elhunyt. Az alábbiakban részletet közlünk a kandidátusi disszertációja védése alkalmából megfogalmazott gondolataiból. Ezzel adózunk emlékének.

...Vizsgáljuk meg közelebbről a hit kérdését. A magam részéről egyetértek az antropológus Sapirral, aki szerint a hiedelemrendszerek az élet rejtélyeire, véletlenjeire, csodáira vonatkozó válaszkísérletek, amelyek egyszersmind megpróbálnak magyarázatot adni a transzcendens erők viselkedésére. Az ismeretlen természeti hatalmak „szándékainak” kifürkészésében az emberi közösségek oly mélyen érintettek, hogy teljes emberi iniciatívájuk összegződik azokban a viselkedési rendszerekben, amelyeket az ember és a transzcendens hatalmak érintkezésének szabályozására kimunkálnak. Ilyenformán ez a kapcsolat sajátos kultúrateremtő erő, amely hiedelmek, érzelmek, emberi viselkedési formák egész rendszerét stb. hívja életre. Ilyen mindenekelőtt a bizalom az ismeretlen transzcendens erők jóindulatában, de ugyanennyire a félelem hatalmuktól, szimbólumok, metaforák kidolgozása, amelyekkel szemléletes módon próbálják megragadni lényegüket, olyan rituális viselkedési módok kidolgozása, amelyekről azt feltételezik, hogy segítségével megszelídíthetők stb. Míg az emberi közösségek által kidolgozott vallási kultúrák mindig rendkívül változatos szellemi-gyakorlati eljárásrendszerek, saját kulturális összefüggésükben igazak és létérvényesek, addig az egyházi szervezetek – ezekből kanalizálva – csupán előírják a vallásos viselkedés kötelező szellemi és gyakorlati normáit. Ilyenformán minden követelményük egy racionálisan megkomponált szabályozás konzisztens elemének tekinthető.

Jellegzetes ezzel kapcsolatban megfigyelni a hittel kapcsolatos követelményeket, amelyek esetében a fő szándék az, hogy a hit ne legyen az egyén ellenőrizhetetlen, szabad terrénuma, hanem az egyház által irányított legyen. Ha a különböző korban élő gondolkodók hitre vonatkozó álláspontját összevetjük, jól érzékelhető ez a lényegi tendencia. Idézzük először Augustinus álláspontját, aki megdöbbentően korszerűnek tűnő, éles szemmel elemezte a hit mibenlétét. Augustinus észrevette, hogy a hit hozzátartozik az ember világbeli helyzetéhez, hisz míg egyes dolgokról önállóan szerezhetünk ismereteket, másokról csak közvetve szerzünk tudomást. Többek között így ír a Vallomásokban: „Fontolóra vettem, hogy milyen témérek dologban hiszek, habár sohasem láttam őket, és megtörténtükkor sem lehettem jelen. Mennyi esemény akad a népek történetében, mennyi minden itt-ott, helyeken, városokban, és sohasem láttam őket. Milyen sokat hittem jóbarátaimnak, tömérdek dolgot az orvosaimnak és annyi különféle ember szájának. Ámde, ha mindezeknek nem adnánk hitelt, a kisujjunkt sem mozdíthatnánk meg ebben a földi életünkben.” Vagyis Augustinus észrevette, hogy a hit szükséges kiegészítő a véges, idő- és térbeli korlátok között élő emberi lénynek. Ugyanakkor arra is különleges fogékonysággal tapintott rá, hogy hogyan lehet ezt a tökéletlenségét az egyházi szervezet céljaira felhasználni. Gondolatmenetét ugyanis így folytatja: „Gyöngék vagyunk mi arra, hogy világos ésszel rátaláljunk az igazságra, s ezért szükség van nekünk a Szentírás tekintélye. Meggyőztél, hogy nem a Te szent

könyveidnek hitelt adó embereket kell marasztaló ítéletünkkel sújtanunk, inkább a bennük nem hívókat kell megítélnünk.”

Augustinus tehát a hit terén a racionalizmussal szemben nem az irracionálist állítja előtérbe, hanem azt hangsúlyozza, hogy az általunk meg nem tapasztalható transzcendens világról csak az egyházi tekintélyek által képviselt nézetek kétely nélküli elfogadása útján juthatnak biztos ismerethez.

Kant is értékeli a hit kétféle emberi jelentőségét, hiszen többek között így fogalmaz: „...a hitnek nem a valláson, hanem emennek amason kell alapulnia.” S a vallásos hit differencia specificáját úgy határozza meg, hogy az a vallás dolgaiban a kétely nélküli gondolkodás.

Goethe *Spinózáról* írt tanulmányában a hitet korlátolt, fogyatékos emberi lényünk velejárójának tekinti, amely olyan egyházi követelmények megfogalmazásához szolgált alapul, hogy ami szellemi felfogóképességünk határain túl van, abban az az igazság, amit az egyház annak mond.

Kétségtelen, hogy a hittel kapcsolatos fejtegetésekben bőven találhatók olyanok is, amelyek a mélyen megalapozott hit fontosságát hangsúlyozva szinte kizárólag érzelmi követelményeket fogalmaznak meg. Így például *Prohászka Ottokár* az engedelmesség, az alázat, a félelem, a tisztelet, a bizalom, szeretet, sőt a hódolat és imádat érzésének intenzív átélését is fontosnak tartja e tekintetben. Magam azonban – aki úgy vélem, hogy tényleges érzelmek nem születnek intellektuális felszólításra – az érzelmi oldal túlhangsúlyozását csupán külső feltételnek érzem, ami megkönnyítheti a tényleges cél elérését. Mivel igen sokan érezhették úgy, hogy nem rendelkeznek a kívánt érzelmi hőfokkal és intenzitással, büntudatot érezhettek, ami megkönnyíthette a transzcendens megismerésének egyházi előírások szerinti beszabályozásának elfogadását.

Tényleges fordulat e tekintetben csak a XIX. század közepe óta ment végbe, amikortól is nem kis mértékben az egzisztenciafilozófia – *Kierkegaard*, *Jaspers*, *Heidegger* stb. – hatására, az emberi megismerés kérdései egyházi szempontból veszítettek jelentőségükből, s az emberi élet más sebezhető pontjai kerültek a teológiai gondolkodás előtérbe. A teológiai antropológia neves képviselője, *Karl Barth* például a közvetlenképpen fogalmaz: „Az ember önmagára alapozott tevékenysége szükségképpen kudarcba fullad. Ezáltal eleve benne foglaltatik programjában a túlvilági princípiumokra való támaszkodás. A pszichikus folyamatok oldaláról a túlvilágban való hit a valóságos kudarcokból fakadó pszichikus válságok átélésén alapszik.”

Az a vallásos szemlélet, amely a világba vetett védtelen emberi lény sziszifuszi küzdelmét állítja középpontba, már ténylegesen nagy súlyt helyez az emberi érzelmekre.

Nem véletlen, hogy éppen napjainkban zajlik az intellektuális érzelmi követelményeknek – mint az Isten iránti szeretet, felebaráti szeretet – érzelmi nyelvre való átfordítása is. Míg hosszú évszázadokon át ezek Istennek mint legfőbb jónak a princípiumából levezetett normatív követelmények voltak, napjainkban a praxist ténylegesen befolyásoló pszichikum erőforrásaként kerülnek mérlegelésre. Jól mutatja ezt *Rahner* *Hogyan kell Jézust szeretni* című műve, aki már szinte szimplifikálja a problémát, mikor azt írja, úgy, mint valakit, akit nagyon szeretünk, de térben és időben távol vagyunk tőle.

(Az etika története során sokat vitatott kérdés az, hogy az egyház erkölcsi felfogását az intellektuális karakter vagy az akarat határozza-e meg.) Én itt nem érzek ellentmondást, hisz éppen az akaratjátszott szerepet az erkölcs intellektuális

karakterének kimunkálásában. E kérdésben szintén a klasszikus kultúráig, nevezetesen *Arisztotelész* Nikomakhoszi etikájáig nyúlnak a történeti szálak. Először *Arisztotelész* adja az akaratnak azt a szerepkört, hogy szabályozója legyen az egyénen belül a természet és szellem érintkezésének. Célnek azt tekintette, hogy ne a „vágyakozó lélekresz” irányítsa az emberi cselekedetet, hanem az érzelmi megfontoláson alapuló akarati elhatározás. *Arisztotelész* szerint az eszes akarat mérlegelő tevékenysége nélkülözhetetlen ahhoz, hogy ellentétes érzelmeink között rátaláljunk a magunkhoz viszonyított középre, amely az erényes viselkedés lényege.

A kereszténység erkölcsi felfogásán azonban nemcsak *Arisztotelész* hatása érződik, hanem római filozófusoké is, mindenekelőtt a sztoikus *Senecáé*, aki már mindent elutasított, ami az ember testiségéhez tartozik, s az ember számára egy olyan fejlődési út bejárását jelöli ki célként, hogy jusson el a testi emberség állapotáról a szellemi ember állapotára. Itt már eltűnik az arisztotelészi középfogalom, emberhez méltó magatartásnak csak az tűnik fel, ha az ember képes eszes akaratával minden vágyon, érzelmen úrrá lenni.

Senecánál még csak a fájdalom, a boldogtalanság forrásai a testtől induló impulzusok. A patrisztika korának gondolkodói ennél továbbmennek, minden bűnt, gyalázatot, gonoszt, önzést, kapzsiságot a testiségre vezetnek vissza, s egyenesen kultuszt csinálnak a test gyöttréséből, kínzásából, a bűjtökből és a virrasztásokból. Többek között *Jeromos* írásából tudhatjuk, hogy az akarat itt még nagyobb feladatot kap: ne hagyja, hogy az ember megtörjön, bírja ki a legszörnyűbb megpróbáltatásokat is annak tudatában, hogy ha sikerül uralkodnia testiségén és tisztán spirituális lényvé válik, szert tehet a legfőbb boldogságra, az Istennel való találkozásra.

Mivel ez a követelmény irreális volt mind az ember, mind az akarat szempontjából, óriási harcok, konfliktusok, drámák születtek, mint arról többek között *Szent Pál* levelei vagy *Augustinus* írásai is tudósítanak.

Mindketten megingásaikról, sőt elbukásaikról számolnak be, s amiatti gyötrelmekről, hogy bár állandóan művelik magukat, akaratuk nem bizonyult elég ellenállóknak az érzéki vágyakkal szemben. A kereszténység, mint ahogy *Heine* fogalmazott egyik vallásról szóló írásában, örök viszályt keltett az ember isteni és anyagi volta, lelke és teste között, s ezáltal folytonos bűntudatra kárhoztatta. S annak illusztrálására, hogy ezáltal milyen reménytelen kínlődássá változtatta az egyéni életet, idézzünk egy modern szerzőt: *Hermann Hessét*, aki *Pusztai farkas* című munkájában főhőséről a következőket írja: „...szerető, de szigorú és hitbuzgó szülei és tanítói olyan szellemben nevelték, amely az »akarat megtörését« tekintti a nevelés alapjának. Diákunk azonban sokkal erősebb és keményebb, sokkal büszkébb és szellemibb volt annál, sem hogy személyiségét megsemmisíthették, akaratát megtörhették volna. Csak azt sikerült elérniük, hogy meggyűljön magát. Zseniális képzelőerejét és eszét egész életében önmaga ellen, ártatlan és nemes lénye ellen fordította. E tekintetben ugyanis mindenestől keresztény és mártír volt, elsőként önmagára zúdította minden szigorát, kritikáját, gonoszságát, gyűlöletét. Azért viszont szüntelenül hősiesen és komolyan viaskodott, hogy szeresse embertársait és környezetét, igazságos legyen velük és ne bántsa őket, mert a »szeresd felebarátodat« igéjét éppúgy belésulykolták, mint az öngyűlöletet, így tehát egész élete azt példázza, hogy önmagunk szeretete nélkül felebarátunkat sem szerethetjük, és hogy az öngyűlölet végeredményben ugyanaz, mint az önimádat, és ugyanahhoz a borzalmas elszigetelődéshez és kétségbeeséshez vezet.” (Balassi Kiadó, Bp., 1992. 12. o.)

Az a véleményem, hogy a keresztény valláserkölcseben az érzelmek csak igen szűk köre kapott helyet. Mivel ilyen hosszú időtávlatban gondolkodva nehéz általános érvényességű igazságokat találni, különböző korszakokra hivatkozom. A IV–V. századi időszakban, amikor még éles és eleven a klasszikus kultúrával folytatott harc, a kereszténység a „pogány életörömet” utasítja el, s vele szemben egy hideg, komor, szenvedésközpontú életet idealizál. Talán *Jeromos*nak a *szüzességről írt híres 22. levele* mutatja legjobban, hogy éppen érzelemben mennyi mindent vettek el az embertől. A címzett fiatal lányt *Jeromos* arról igyekszik meggyőzni, hogy a szüzesség természetes állapot, a házasság viszont a bűn következménye. A szűznek módja van egész életét az Úrnak áldozni, egész nap imádkozni, aki viszont házasságban él, világi dolgokkal, családjával kell foglalkoznia. A szülőkhöz, testvérekhez, háztartáshoz fűződő eleven emberi érzések helyére tehát egyetlen elfogadott érzelem kerül: a Krisztus iránti áhítatos szeretet. *Jeromoson* kívül még sok más művet idézhetnénk, amelyek azt mutatnák, hogy a kereszténység elsősorban a szenvedés és fájdalom érzéseit kultiválta.

Egy nagy lépést téve előre az időben, *Kantra* hivatkozom, azt bizonyítandó, hogy a keresztény morál nem sokat épít a természetes jóézésre. *Kant* épp azt bizonyítja, hogy a valódi morálnak az érzésekhez nincs köze, ez mindenkor az erkölcsi törvény belátásából levezetett ésszerű magatartás. Nem az a fontos, hogy valaki jó, nemes érzelmekkel legyen telített, hanem az, hogy képes legyen erkölcsi kötelességeit teljesíteni. [...]

Végül *Prohászka Ottokárt* olvasva az tűnik ki, hogy míg oly sokat ír a mélységes hittel megalapozott vallásosságról, mégis azt vallja, hogy ne helyezzük a vallásosság súlypontját az érzésbe. [...]

A szabadság problémája a keresztény erkölcsben is felmerül, mégpedig a szabad akarat kérdéséhez kapcsolódóan, ami alapvetően azt jelenti, hogy Isten nem dönt az ember helyett, hanem lehetőséget adott arra, hogy maga válasszon jó és rossz között. Ahogy *Lubrich Ágoston* is megfogalmazza: „Az akarat szabadsága sáncul szolgál minden erőszak ellen. Ezt Isten építette, s maga sem hatol be azon erőszakkal.”

Ugyanakkor s ezzel együtt az is megállapítható, hogy az egyéni autonómiát a társadalmak, az intézmények, a politikai hatalmak soha nem tekintették védendő értéknek, talán azért, mert az autonóm ember mindig veszélyt jelent; külső hatalmak számára nem könnyen megközelíthető, ahogy *Maritain* mondja, megszűr minden ráirányuló hatást.

Míg az egyházi dogmatikában központi helyet foglalt el a szabad akarat kérdése, az egyházi szervezet működése ténylegesen megakadályozta az egyéni autonómia megvalósulását.

Az egyházi tekintély nyomásával az egyéni szellem és cselekvés totális beszabályozásával arra irányult, hogy az egyházi „külső vezérlésnek” nagyobb szerepe legyen az egyén életében, mind az önálló választásnak. S végső konzekvenciáiban a szabad akarat nem mond annál többet, mint hogy az embernek szabadon kell választania az Istennek való engedelmességet.

A modern társadalmak egyik fő jellemvonása is egy kváziszabadság-lehetőség. Miközben a társadalom – többek között a nevelés is – eszményíti az autonóm embert, aközben a tényleges szabadság lehetőségei nincsenek meg. S ennek fő oka – legalábbis szellemi-lelki értelemben – a tömegkommunikáció egész életünket átható jelenléte. Annak idején *Rousseau* még a sok könyv időnap előtti olvasásában is veszélyt látott amiatt, hogy mielőtt az egyénnek álló tapasztalata és fogalma

lenne, előítéletek halmaza zúdul rá. Ma, amikor a tömegkommunikációs eszközök természetes evidenciával a mindennapi élet szerves részeként tartoznak hozzá életünkhöz, a gyerekek születésüktől az ezek által sugallt szellemiségnek kiszolgáltatva nőnek fel. Ha formálisan meg is fogalmazódik az egyénnek az önálló döntéshez, szellemiséghez, cselekvéshez stb. való joga, valójában nem tud vele élni, hisz legkisebb kortól hozzászokott a külső irányítás alattomos, rejtett mechanizmusaihoz. Következésképpen a személyiség fejlődése túl korán megreked, alacsony szinten fixálódik, s ha ténylegesen átmenetileg lehetőséget is kap a szuverén döntésre, nem tud vele élni. Az analógiát az egyház és a tömegkommunikáció között tehát részben abban látom, hogy a tömegkommunikáció is egy racionálisan megkomponált világlátást oly áthatóan presszionál az egyénre, amelytől nem tudhat függetlenedni. Az analógia további lehetőségét abban látom, ahogyan a tömegkommunikációs fórumok válogatnak fontos és nem fontos események között, a „szenzáció-központú” világlátás, amely főleg a háborúkat, katasztrófákat, gyilkolásokat tekinti eseménynek, folytonos negatív pszichikai nyomás alatt tartja az egyént, vagyis a félelmet, a kiszolgáltatottságot, az egyéni lét védtelenségének és összeroppanthatóságának érzetét sugallja, s ezáltal az egész élettel kapcsolatban negatív beállítódást alakít ki.

A pedagógia szempontjából fontosnak tartom, hogy míg korábban az ész eszközi szerepet játszott az erkölcsi viselkedés formálásában, a XVIII. században önálló, fő szerephez jut, az ész és a megismerés problémái kerülnek a pedagógiai gondolkodás előterébe, s ezzel együtt a XX. század elejéig a viselkedés kérdéseivel szemben az oktatási kérdések jutnak fő szerephez.